

# DIREITO

Revista da Faculdade de

ISSN 2178-0498

da Universidade Federal de Uberlândia volume 51 • número 1 • janeiro - junho 2023



EDUFU

## Apresentação

### Nota da Editora

Tatiana Cardoso Squeff

1-2

PDF

## Doutrina Estrangeira

### O conceito de Patriotismo Constitucional em Jürgen Habermas

uma análise crítica

Federico Rojas de Galarreta

3-16

PDF

### Teoria dos direitos humanos como solidariedade

José Manuel Barreto

17-25

## Autores Convidados

### Colonialidade, decolonialidade

o que há de decolonial no constitucionalismo latino-americano?

Raquel Fabiana Lopes Sparemberger

26-49

PDF

## Artigos

### Teoria da colonialidade do poder e a epistemologia/gnosiologia pluriversal

Paulo Robério Ferreira Silva

50-75

PDF

### A perspectiva decolonial agroecológica ante o sistema agroalimentar hegemônico

Carlos Nunes Pereira

76-95

PDF

## Parques Nacionais à brasileira

decolonização da beleza cênica em Unidades de Conservação

Clara de Oliveira Adão

96-115

PDF

## Questão Ambiental e Teoria Crítica Direitos Humanos

por uma leitura em Enrique Dussel

César Augusto Costa

116-135

PDF

## Buen Vivir

da harmonia com a natureza como fundamento central da plurinacionalidade

Arthur Costa, Henrique Weil Afonso, José Luiz Quadros de Magalhães

136-166

PDF

## A expressão brasileira da colonialidade da natureza

Juliana Diniz

167-195

PDF

## Patrimônio Cultural

uma proposta de ruptura com a colonialidade das Leis Ordinárias Declaratórias

Rafael Filter Santos da Silva

196-222

PDF

## O Direito Constitucional à diferença socioambiental das populações, povos e comunidades tradicionais amazônicas

fundamentações históricas

Thales Ravena Cañete, Voyner Ravena Canete, Denise Machado Cardoso

223-256

PDF

## Saúde mental dos povos indígenas

Fissuras necessárias nas concepções hegemônicas

Mauro Macedo Campos, Rafaela Werneck Arenari Martins, Aida Brandão Leal

257-278

PDF

### **'Aldear a política' e 'reflorestar mentes'**

a importância simbólica e material da eleição de mulheres indígenas no Brasil

Caio Floriano dos Santos, Marcela de Avellar Mascarello, Helen Rejane Silva Maciel Diogo, Luiza Costa de Medeiros Werner  
279-302

PDF

### **Artesanato e resistência**

uma leitura decolonial da arte para mulheres do campo

Katia Alexandra dos Santos, Maria Eduarda Roberti  
303-326

PDF

### **A subordinação da mulher na Era Moderna**

o feminismo decolonial enquanto uma costura teórica necessária e libertária

Nicole Trevisan, Tatiana Cardoso Squeff  
327-349

PDF

### **Trajetórias femininas sob a ótica decolonial**

Susane Petinelli Souza, Gabrielly Faria Santos Conceio  
350-372

PDF

### **Trabalhadoras informais da comida de rua em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense**

reflexões a partir das perspectivas da (de)colonialidade e interseccionalidade

Camila Dias, Cristiane Batista Andrade, Fernanda Mendes  
373-391

PDF

### **A educação de mulheres no Brasil e a profissionalização do Magistério numa perspectiva decolonial**

Elisângela Santos de Amorim  
392-438

PDF

### **A interculturalidade na perspectiva da decolonialização por meio da educação**

João Guilherme de Melo Peixoto, Karla Ramos Ribas de Mello  
439-451

PDF

## **Storytelling jurídico e análise narrativa**

uma alternativa metodológica sociojurídica para o estudo de grupos vulneráveis no Direito

Delmo Mattos da Silva, Maria da Conceição Alves Neta, Italo Viegas da Silva  
452-471

PDF

## **Educação e decolonialidade desde o Brasil**

aproximações entre Dussel e Freire

Aline Accorssi, Cristiane Troina Ferreira, Álvaro Veiga Júnior, Marília Claudia Favreto Sinãni  
472-492

PDF

## **A bolha referencial branca na literatura especializada jurídica**

Everson Soto Silva Brugnara, Italo De Jesus Ribeiro, Gabriela Santana da Silva  
493-513

PDF

## **Consciência Negra e Decolonialidade**

Lígia Maria Silva Sousa, Marcia Cristina Sá Netto Costa, Israel de Jesus Ferreira dos Santos, Raimunda Nonata da Silva Machado  
514-536

PDF

## **Identidade negra, descolonização e amor**

Rhuann Fernandes  
537-580

PDF

## **Por signos, performances e corporalidades**

a racialidade em tons dos transeuntes no supermercado Pão de Mel

João Paulo da Silva  
581-602

PDF

## **As dificuldades do corpo negro brasileiro ser "vítima"**

uma análise da engenharia do terror racial pela lente teórica de(s)colonial e da vitimologia crítica

Francisco Quintanilha Veras Neto, Antônio Leonardo Amorim, Hélen Rejane Silva Maciel Diogo  
603-627

PDF

## **Tudo aqui é um exílio**

reflexões sobre racismo e migração no sul do Brasil a partir de uma perspectiva decolonial

Paula Campos Andrade, Gustavo da Silva Machado

628-648

PDF

### **Artes antirracistas e decoloniais**

imagens de mulheridades afrodiaspóricas no Festival Folclórico de Parintins, Amazonas

Adan Silva

649-672

PDF

### **Política de Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas**

a atualização da guerra colonial e contribuições da analítica da colonialidade para a luta antimanicomial

Thiago Alves, Cristian Da Cruz Chiabotto, Faylon Lima

673-702

PDF

### **Encarceramento, decolonialidade e maternidade**

direitos fundamentais de mães em situação de prisão e o controle eugênico de natalidade

Grasielle Borges Vieira de Carvalho, Hemilly Gabriellen Santana Santos, Fernanda Caroline Alves de Mattos

703-724

PDF

### **Decolonialidade e justiça restaurativa**

diálogos e possibilidades

Lígia Machado Terra, Yollanda Farnezes Soares Bolonezi, Thalita Araújo Silva, Juliana Souza Ramos, Michelle Fonseca de Oliveira

725-749

PDF

### **Movimento social de prostitutas no Brasil e a luta contra a Putafobia**

por uma pedagogia da batalha e decolonial

Fernanda Priscila Alves da Silva

750-770

PDF

### **O corpo como objeto da era farmacopornográfica, sob uma perspectiva de oferta de muiraquitãs modernos, "feminismizante", "neomasculinizante" e "decolonializante", partindo do conceito de massa dupla de Canetti**

Sandra Vania Jurado Vidal Torreão

771-802

PDF

## Cuidado decolonial na formação em enfermagem

experiências e saberes a partir de ações extensionistas e memórias de Parteiras Tradicionais

Mary Lúcia Souto Galvão, Ticiane Osvald Ramos, Tainá Santana de Deus Oliveira  
803-839

PDF

## Decolonizar o conceito de justiça ocupacional

uma construção epistemológica

Cristiane Miryam Drumond Brito, José Luiz Quadros Magalhães, Rafael Coelho Magalhães  
840-865

PDF

## Interfaces entre o sagrado e o secular na interpretação do fenômeno religioso

ciências da religião, decolonialidade e interculturalidade

Flávia Amaro  
866-886

PDF

## Comentário de Jurisprudência

### Por um feminismo interamericano

caso "Brítez Arce", violência obstétrica e interseccionalidade

Jacqueline Lopes Pereira, Christian Douglas da Silva Costa  
887-899

PDF

## Entrevistas, Palestras, Relatórios e Amicus Curiae

### Caso Dos Santos Nascimento e Outra vs. Brasil

a mulher negra e o racismo no ambiente de trabalho

Lúcio Almeida, Maria Gabriela Puente, Rowana Camargo, Eduarda Garcia  
900-955

PDF

## Resumos: Direito Internacional Crítico

### II Seminário Internacional de Direito Internacional Crítico

956-1049

PDF

## Editorial

Esta edição é bastante especial. Não apenas porque se trata da última editoração que faço enquanto editora-chefe da Revista da Faculdade de Direito da UFU, mas igualmente porque este número aborda, de maneira geral, o referencial teórico que venho me dedicado a estudar desde o doutorado e que hoje é parte do arcabouço teórico de base do Grupo de Pesquisa de Direito Internacional Crítico (DiCri/UFU/CNPq) que coordeno, qual seja, a teoria descolonial.

Vale dizer que esta edição seria formada por um dossiê sobre teoria descolonial, contemplando uma série de textos que já tinham sido aprovados por *blind review* pelo Coletivo Decolonial Brasil, cujo objetivo era publicar um novo livro da coleção ‘Decolonialidade a partir do Brasil’, somando-se aos outros nove volumes já publicados pela Editora Dialética pelo grupo, o qual, infelizmente, não logrou sucesso na publicação. Ocorre que eram muitos artigos, de maneira que se decidiu por publicar todos os 33 textos neste volume, claro, somado a outros artigos convidados e de autores estrangeiros, comentários, *amicus curiae* e resumos que têm a mesma linha temática, nas já tradicionais demais seções da Revista.

Me alegro muito em dizer que este volume é interdisciplinar, cujos autores advêm das mais diversas áreas do conhecimento, não se limitando ao Direito, o que é deveras importante na medida em que a interdisciplinaridade é que fez com que a própria teoria descolonial chegasse ao Direito em primeiro lugar. Os estudos descoloniais na área do Direito emergem desde a necessidade de repensar o marco teórico de direitos humanos, na tentativa de oferecer um arcabouço fundamentacional distinto daqueles que por tanto tempo dominaram as discussões doutrinárias (SQUEFF, 2021).

Afinal, viu-se a necessidade de pensar desde às margens, ouvindo as vozes silenciadas e introduzindo os corpos subalternizados pelo discurso jurídico forjado desde a virada da modernidade, como os povos indígenas, as

mulheres, os pretos, dentre outros grupos vulnerabilizados pela colonialidade do poder e do ser imposta pelo Europeu e mantida pelo próprio ordenamento moderno que ainda se sustenta hodiernamente e que se quer tanto emancipar, libertar, pluriversalizar, enfim, romper com tais amarras limitadoras e excludentes.

Nessa toada, o presente volume é composto por seis seções. Na primeira parte, publicam-se 36 artigos divididos nas seções ‘estrangeiros’ (02), ‘convidados’ (01) e ‘artigos em geral’ (33). Já nas demais seções desta edição, há uma análise de jurisprudência e o texto integral de uma submissão de *amicus curiae* feita à Corte Interamericana de Direitos Humanos, além dos resumos do II Simpósio Internacional de Direito Internacional Crítico, realizado com apoio da Revista da FADIR da UFU, em junho de 2023. Ao todo, são 80 autores que compõe esse número, com representantes de 17 estados da federação, quais sejam: AM, BA, CE, DF, ES, MA, MG, MT, PA, PE, PI, PR, RJ, RS, SP, SC e SE, além de autores vinculados a instituições da Colômbia, do Chile e de Portugal.

De tal modo, desejo uma boa e proveitosa leitura a todos! Ainda, desejo sucesso ao novo editor que assumirá a Revista, e aproveito o ensejo para agradecer à Heloisa, Lúcia, Fabiane, Gabriel, Isabela e Jordana, que colaboraram para que essa edição fosse publicada antes da minha partida!

Uberlândia/MG, 30 de julho de 2023.

*Tatiana Cardoso Squeff*

*Editora-chefe da Revista*

*Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFU*

*Professora de Direito Internacional da Faculdade de Direito ‘Jacy de Assis’*

*Pós-doutoranda em Direitos e Garantias Fundamentais (FDV), Doutora em Direito Internacional (UFRGS) e Mestre em Direito (UNISINOS)*

## Referências

SQUEFF, Tatiana Cardoso. Le Décolonialisme Comme Matrice Théorique pour la Fondation des Droits de l'Homme. **Latin American Human Rights Studies**, v. 1, p. 1-26, 2021.

# O conceito de Patriotismo Constitucional em Jürgen Habermas: uma análise crítica<sup>1</sup>

## *El concepto de patriotismo constitucional en Jürgen Habermas: un análisis crítico*

*Federico Rojas de Galarreta<sup>2</sup>*

**Resumo:** O objetivo deste artigo é realizar uma análise crítica da noção de patriotismo constitucional como base para a constituição de identidades pós-nacionais em Jürgen Habermas. Em particular, propõe-se uma análise da proposta de Habermas, dando especial atenção a dois possíveis eixos críticos: a dificuldade imposta pelos limites da capacidade de carga das formas de solidariedade existentes (Habermas, 2006: 172) e a dificuldade de gerar laços de lealdade. Assim, surge a seguinte pergunta: o patriotismo constitucional é capaz de gerar vínculos de lealdade e solidariedade suficientes para a integração social?

**Palavras-chave:** Jürgen Habermas. Patriotismo Constitucional. Lealdade. Solidariedade.

**Resumen:** El presente artículo tiene por objeto realizar un análisis crítico de la noción de patriotismo constitucional como base para la constitución de identidades post-nacionales en Jürgen Habermas. En particular, se plantea un análisis de la propuesta habermasiana, atendiendo especialmente a dos posibles ejes críticos: la dificultad que plantean los límites en la capacidad de carga de las formas existentes de solidaridad (Habermas, 2006: 172) y la dificultad de generación de vínculos de lealtad. De este modo, se desprende como pregunta lo siguiente: ¿es capaz el patriotismo constitucional de generar los vínculos de lealtad y solidaridad suficientes para la integración social?

**Palabras-clave:** Jürgen Habermas. Patriotismo Constitucional. Lealtad. Solidariedad.

*El medio más poderoso y quizás el único que nos queda para interesar a los hombres en la suerte de su patria, es el de hacerles participar en su Gobierno.*

*Alexis de Tocqueville*

---

<sup>1</sup> O presente texto é uma tradução do artigo “*El concepto de patriotismo constitucional en Jürgen Habermas: un análisis crítico*”. A presente versão foi traduzida pelo mestrando Vinicius Villani Abrantes (Universidade Federal de Minas Gerais) e os ajustes foram realizados pela Doutora Tatiana Squeff (Universidade Federal de Uberlândia). Todas as ideias e citações contidas neste texto são de responsabilidade do autor.

<sup>2</sup> Professor Assistente da Universidade do Chile - Instituto de Estudos Internacionais. Doutor em Ciência Política pela Pontifícia Universidade Católica do Chile. Mestre em Ciência Política, Pontifícia Universidade Católica do Chile. Mestre em Ciência Política, *Institute of Public Affairs*. Universidade do Chile. Graduado em Ciências Políticas pela Universidade de Buenos Aires. E-mail de contato: federicorg@uchile.cl.

## 1. Introdução

Fortemente ligado à experiência alemã do pós-guerra, o patriotismo constitucional postulado por Jürgen Habermas baseia-se em conteúdos universais ligados aos direitos humanos e aos princípios fundamentais do estado democrático de direito (Habermas, 1989, p. 94). Dessa forma, ele procura responder ao que vê como o fracasso do nacionalismo como base para uma identidade coletiva, propondo como alternativa um “patriotismo que se tornou mais abstrato e não se refere mais ao todo concreto de uma nação, mas a procedimentos e princípios” (HABERMAS, 1989, p. 101).

No entanto, o autor aponta a necessidade de assumir princípios universalistas “a partir de seu próprio contexto histórico e (...) ancorados em seus próprios modos de vida culturais”, como uma forma de equilíbrio entre a universalidade dos princípios e a particularidade das culturas. A isso ele acrescenta:

Se o conteúdo moral dos direitos fundamentais deve ser convertido em convicções profundas, o mero processo cognitivo não é suficiente (...). A solidariedade entre os cidadãos só pode surgir, como sempre, abstrata e juridicamente mediada, se os princípios de justiça estiverem inseridos na rede mais densa de orientações axiológicas de natureza cultural (HABERMAS 2006, p. 112).

O objetivo deste ensaio é realizar uma análise crítica da noção de patriotismo constitucional como base para a constituição de identidades pós-nacionais em Jürgen Habermas. Em particular, propõe-se uma análise da proposta de Habermas, dando especial atenção a dois possíveis eixos críticos: a dificuldade imposta pelos limites da capacidade de carga das formas de solidariedade existentes (HABERMAS, 2006: 172) e a dificuldade de gerar laços de lealdade. Assim, surge a seguinte pergunta: *o patriotismo constitucional é capaz de gerar vínculos de lealdade e solidariedade suficientes para a integração social?*



A primeira seção do ensaio apresenta o conceito de patriotismo constitucional conforme postulado por Habermas. Na segunda seção, é dada atenção especial à sua capacidade de construir laços de solidariedade e lealdade, apresentando ambos os conceitos. Por fim, a terceira seção responde à pergunta: *o patriotismo constitucional é capaz de gerar vínculos de lealdade e solidariedade suficientes para a integração social?*

## 2. O patriotismo constitucional em Jürgen Habermas

O conceito de “patriotismo constitucional” ou “patriotismo da constituição” foi levantado pela primeira vez por Habermas em 1987, na conferência “*Schichtsbewußtsein und posttraditionelle Identität*”<sup>3</sup>, por ocasião da entrega do prêmio mio Sonning na Dinamarca. Entretanto, o conceito tem seu antecedente mais imediato no trabalho de Dolf Sterberger, que em 1949 já enfatizava o papel da constituição alemã na consolidação do sistema político alemão.

De acordo com Sterberger, ela havia demonstrado sua capacidade de inspirar uma cultura política democrática, após uma sociedade dividida e traumatizada pela barbárie do nazismo, proporcionando à sociedade a tarefa de construir uma identidade nova e espontânea (ROSALES, 1997). Anos mais tarde, o próprio Sterberger acrescentou: “Nos tempos modernos, o sentimento patriótico está ligado à consciência republicana, ao senso cívico que sente a alegria e o dever de poder moldar livremente os assuntos públicos” (STERNBERGER, 1990 [1959], p. 12). Em ambos os casos, ele surge como um conceito fortemente ligado à necessidade de responder às atrocidades da Alemanha nazista com base no nacionalismo étnico.

---

<sup>3</sup> Nota do Tradutor (n./t.): Em uma tradução livre da Língua Alemã para a Língua Portuguesa brasileira corresponderia a (Conferência sobre) “Consciência de Classe e Identidade Pós-tradicional”.

Como se pode ver na última citação, o significado do conceito de patriotismo constitucional remonta à tradição republicana que encontra as suas origens na Roma de Cícero ou de Tito Lívio. Nesse caso, o sistema de instituições articulava-se com a adesão cívica gerada pelo “amor à pátria”, entendido como “amor à lei” e “amor às instituições” (ROSALES, 1997). Deste modo, autores republicanos como Maurizio Viroli reconhecem a ligação entre o conceito de patriotismo constitucional e a tradição republicana. Nas palavras de Viroli, o patriotismo republicano não seria outra coisa senão o amor a uma pátria livre e ao seu modo de vida (ROSALES, 1997), sendo o patriotismo constitucional habermasiano uma nova forma dele.

No final de 1989, foi publicada uma entrevista de Jean-Marc Ferry a Habermas. Nela, o autor alemão revisita o conceito de patriotismo constitucional a partir da experiência alemã do pós-guerra. Nessa ocasião, assinala que, com a experiência nazi, o nacionalismo alemão se extremou em termos de darwinismo social, culminando num delírio racial que levou à justificação da aniquilação de milhões de pessoas (1989). Desta forma, considera o autor, perdeu a sua validade como base para uma identidade coletiva, levando à necessidade de procurar identidades “pós-nacionais” (HABERMAS, 1989). Sobre este ponto, parte do contexto imediato e acrescenta:

Para nós, cidadãos da República Federal, o patriotismo da constituição significa, entre outras coisas, o orgulho de ter conseguido vencer o fascismo a longo prazo, de estabelecer um Estado constitucional e de o ancorar numa cultura política que é, no entanto, mais ou menos liberal (HABERMAS, 1988, p. 3).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Por sua vez, Velasco o caracteriza em contraste com o nacionalismo de base étnico-cultural e afirma que: “O patriotismo constitucional se baseia em uma identificação reflexiva, não com conteúdos particulares de uma determinada tradição cultural, mas com conteúdos universais contidos na ordem normativa sancionada pela constituição: os direitos humanos e os princípios fundamentais do Estado democrático de direito” (VELASCO, 2002, p. 34). Enquanto isso, Donoso Romo sintetiza o patriotismo constitucional de Habermas, enfatizando que ele “busca gerar um conjunto de normas compartilhadas, que refletem um conglomerado de preceitos morais socialmente legitimados” (DONOSO ROMO, 2006, p. 74).

Com a evolução para princípios universais, o patriotismo constitucional procura uma diferenciação clara entre *ethnos* “nação enquanto comunidade etnocultural identificada com um destino comum” e *demos* “nação de cidadãos enquanto detentora de soberania política” (HABERMAS, 1996, p. 310).

A esta primeira definição, o próprio Habermas acrescenta um elemento central que já foi levantado na introdução: a necessidade de o patriotismo constitucional estar ligado a formas culturais concretas. Em particular, o autor sublinha a necessidade de assumir princípios universalistas “a partir do próprio contexto histórico e (...) ancorados nas próprias formas culturais de vida” (HABERMAS 2006, p. 112). Como refere Velasco:

[...] em cada situação histórica concreta, as motivações para aderir ao conteúdo universalista de um tal sentimento patriótico podem ser muito diversas, mas no final terão sempre de estar ligadas de alguma forma às formas culturais de vida e às experiências já existentes em cada sociedade (2002, p. 35).

Tendo feito uma primeira abordagem do conceito a ser analisado, pode-se sintetizar o seguinte: retomando uma tradição republicana e com base na experiência alemã, o patriotismo constitucional habermasiano busca superar a adesão à particularidade dos conteúdos do nacionalismo etnocultural por meio de princípios universalistas: o Estado democrático de direito e os direitos humanos. Por sua vez, ele condiciona o sucesso do processo à ancoragem do patriotismo constitucional em “seus próprios modos de vida culturais, alcançando assim um equilíbrio entre os conteúdos universalistas abstratos e a concretude das identidades coletivas em jogo”.

A próxima seção apresenta os conceitos de lealdade e solidariedade e analisa criticamente a capacidade do patriotismo constitucional habermasiano de gerar ambos os atributos, que são necessários para a integração social.

### **3. A lealdade e a solidariedade no marco do patriotismo constitucional**

Um dos elementos centrais do nacionalismo tem sido a capacidade de gerar laços de lealdade – definidos em seu expoente máximo como a vontade de “morrer pela nação” – bem como laços de solidariedade entre os membros da sociedade – definidos exemplarmente pelas políticas de justiça redistributiva dos estados de bem-estar social (DONOSO ROMO, 2006). Da mesma forma, a lealdade e a solidariedade são fenômenos centrais para o patriotismo. Ambos os elementos são considerados condições necessárias para a integração social e, portanto, assumem relevância especial na análise realizada aqui.

Dada a abstração do patriotismo constitucional, a pergunta central desta seção é: *o patriotismo constitucional é capaz de gerar laços de lealdade e solidariedade suficientes para a integração social?* Antes de prosseguir, será necessário definir alguns desses conceitos.

Em primeiro lugar, a diferença entre nacionalismo e patriotismo deve ser destacada. De acordo com Rosales (1997), o primeiro é orientado apenas para o objeto nação, tendendo a adesões étnico-culturais associadas à ideia de um povo ou de outras entidades pré-políticas. Por outro lado, o patriotismo – de tradição republicana – é orientado para um sistema de instituições que, por princípio, precisa ser construído (1997). Enquanto o primeiro é um fenômeno moderno, o segundo tem uma história que remonta à República Romana.

Em segundo lugar, é necessário abordar a definição de lealdade. A lealdade é entendida como um tipo de vínculo horizontal de lealdade entre indivíduos ou grupos a determinados objetos ou assuntos. Uma das principais diferenças entre o nacionalismo e o patriotismo é dada pelo papel que a decisão racional e livre dos cidadãos desempenha na configuração da lealdade coletiva: enquanto no nacionalismo a lealdade é particular, orientada para o próprio povo ou grupo étnico-nacional (em torno da história e da cultura de um grupo etnicamente identificado, homogêneo e diferente do restante dos

povos), no patriotismo a lealdade é universalista, definida nas palavras de Walker Connor como “um apego emocional ao próprio estado ou país e suas instituições políticas”. Assim, de acordo com Rosales (1997), “o patriotismo, a virtude cívica por excelência, é gerado com base na adesão emocional e racional a um sistema político, que não é interpretado como a criação do gênio nacional, mas como o produto de um acordo comunitário” (s.p.).

Em terceiro lugar, o conceito de solidariedade precisa ser abordado. Diferentemente da lealdade, que pode ser uma relação de adesão tanto vertical quanto horizontal, a solidariedade é eminentemente horizontal e se refere às relações entre membros de uma comunidade ou entre cidadãos.

Como no conceito anterior, pode-se fazer uma diferenciação entre os tipos de solidariedade existentes no nacionalismo e no patriotismo. Como define Rosales, no caso do nacionalismo, os laços de solidariedade são gerados como resultado da participação em um legado cultural comum no qual se nasce e que configura o horizonte histórico para a compreensão do presente (1997). Norbert Elias acrescenta que o *ethos* nacionalista se baseia em um sentimento de solidariedade para com o povo, para com o “nós” definido em termos de uma instância pré-política que é historicamente constituída como um Estado.

O amor é orientado para a própria nação e os laços de solidariedade surgem em relação a outros membros da mesma nação, do mesmo “nós” (Cf. ROSALES, 1997). Enquanto isso, no caso do patriotismo, os laços de solidariedade são definidos em torno do vínculo compartilhado que surge da mesma cidadania, da mesma participação no sistema de instituições às quais se tem lealdade. No entanto, Calhoun (2006) está certo ao apontar o desafio que se apresenta ao patriotismo constitucional como um tipo de organização pós-nacional, já que esses laços devem ser politicamente constituídos sem referência a elementos pré-políticos. Esse ponto será o foco dos desenvolvimentos a seguir.

Isso leva à seguinte pergunta: *o patriotismo constitucional é capaz de gerar laços de lealdade e solidariedade suficientes para a integração social?* Antes de chegar a uma conclusão precipitada, é preciso revisar o que foi dito por outros autores que abordaram a questão.

De diferentes posições, autores como Abizadeh (2004), Müller (2006), Nieto (1998) e Cronin (2003) recapitularam as críticas que o patriotismo constitucional recebeu por sua incapacidade de gerar laços de lealdade e solidariedade, o que colocaria em risco a integração social.<sup>5</sup> Do ponto de vista dos críticos, argumenta-se que o nível de abstração inerente ao universalismo não pode competir com o concreto e o particular do nacionalismo em termos de mobilização, transformando-o em uma proposta ingênua ou inviável.

De acordo com Velasco (2003), o patriotismo constitucional habermasiano encontra a enorme dificuldade de compensar a menor carga emocional de sua proposta por meio de um maior esforço de argumentação racional. Entretanto, o autor nos lembra que a proposta de Habermas não afirma que os valores e princípios políticos em si constituem a substância da integração social. Em vez disso, a ênfase é colocada na adesão às instituições compartilhadas e aos hábitos de deliberação que compõem uma cultura política vivida. Nas palavras do autor alemão: A nação de cidadãos encontra sua identidade não em comunidades etnoculturais, mas na prática de cidadãos que exercem ativamente seus direitos democráticos de participação e comunicação (HABERMAS 1998, p. 522).

Entre aqueles que questionam a capacidade do patriotismo constitucional de gerar laços de lealdade e solidariedade está Justine Lacroix. Nesse ponto, ela critica a opção “neutra” da proposta, ao mesmo tempo em que destaca o risco de negar a identidade cultural nacionalista e deixá-la nas mãos

---

<sup>5</sup> Os casos dos Estados Unidos e da Suíça são geralmente citados como exemplos bem-sucedidos de tipos de patriotismo constitucional, nos quais a adesão a princípios, valores e procedimentos prevalece sobre os laços étnicos ou culturais. Entretanto, os críticos contra-argumentam que esses projetos não foram capazes de gerar um senso de apego ao coletivo (VELASCO, 2003).

de movimentos políticos extremistas de natureza antidemocrática. Nas próprias palavras da autora:

A “democracia pura” imaginada pelos defensores de uma identidade pós-nacional seria, de fato, muito frágil porque seria privada das fortes emoções associadas às peculiaridades históricas e culturais. É por isso que a separação das esferas política e nacional ameaçaria o próprio processo democrático (LACROIX, 2002, p. 947).<sup>6</sup>

Assim, Müller (2006) também compila críticas ao patriotismo constitucional com base em sua inconsistência na geração de uma identidade coletiva. Ele o coloca em um espaço de oximoro aspiracional. No entanto, o autor propõe a construção de uma cultura constitucional como uma forma de mediação entre normas universais e contextos particulares, apoiada na possibilidade de identificação com aspectos essenciais da Constituição que condensam e refletem princípios e valores. Sob o respectivo ponto de vista, o patriotismo constitucional assumiria, assim, a especificidade necessária para a geração de laços de lealdade e solidariedade (MÜLLER, 2006).

Miller também é cético quanto à capacidade desses vínculos pós-nacionais de gerar estabilidade política, já que as pessoas não se identificam apenas com princípios abstratos. No entanto, Ferry (2001) contra-argumenta que, se a inexistência ou a frieza da abstração do patriotismo constitucional é criticada, o mesmo deve ser dito do amor ou da liberdade (2001, p. 21). Ele acrescenta que há experiências e exemplos de líderes, como Adenauer ou Brandt, que arriscaram suas vidas por princípios abstratos compartilhados, que iam além de suas nacionalidades ou raças. Por fim, ele critica o elitismo do argumento anterior de que as pessoas comuns não se identificam com princípios abstratos e destaca as ações de solidariedade entre países, o que seria uma evidência contra essa posição.

---

<sup>6</sup> Nota do Tradutor (n./t.): tradução livre da Língua Inglesa para a Língua Portuguesa brasileira do fragmento, “*The pure democracy’ envisioned by the champions of a post-national identity would indeed be very fragile because it would be deprived of the strong emotions associated with historical and cultural peculiarities. This is why the separation of the political and national spheres would threaten the very democratic process itself* (2002, p. 947)”.

Em resumo, pode-se afirmar que há literatura – principalmente (mas não somente) de nacionalismo – que questiona a capacidade do patriotismo constitucional de gerar laços de lealdade e solidariedade, o que resulta na baixa viabilidade da proposta. Os críticos se concentram na baixa carga emocional do nível de abstração proposto, o que levaria a uma incapacidade de mobilizar os cidadãos em casos complexos de lealdade ou solidariedade necessárias. No entanto, há também alguns contra-argumentos que podem ser analisados antes de passarmos às conclusões.

Em primeiro lugar, em resposta à pergunta: é possível se identificar com esses princípios e procedimentos políticos quando eles não respondem a uma experiência histórica específica? Velasco (2001) nos lembra que uma nação de cidadãos, em oposição a uma nação étnica, é uma nação de cidadãos, em que há espaço para múltiplas lealdades. Do ponto de vista do autor, um tipo de identidade pós-nacional implica uma ruptura em relação àquelas identidades coletivas baseadas em uma recepção não reflexiva de um único legado cultural e, em última análise, em uma consciência histórica não problematizada. Ela pressupõe, portanto, uma apropriação reflexiva e crítica do passado (VELASCO, 2001, p. 14). Dessa forma, o vínculo com um passado, presente e futuro compartilhados como base de uma identidade coletiva é visto como capaz de ser construído e transformado.

Em segundo lugar, e continuando com o ponto anterior, costuma-se afirmar que o poder do nacionalismo está associado ao seu vínculo com um aspecto pré-político, geralmente de natureza étnica (ABIZADEH, 2004). A partir dessa posição, questiona-se a possibilidade de gerar compromissos de lealdade e solidariedade a partir de um simples acordo político da comunidade, sem referência a elementos fundadores anteriores. Cronin (2003) questiona a afirmação acima apontando que tanto o patriotismo constitucional quanto o nacionalismo são construções sociais e, nesse caso, teriam a mesma validade como fundamentos e compartilhariam o mesmo nível de abstração. Tanto o patriotismo constitucional quanto o nacionalismo

existem nas mentes dos filósofos. Entretanto, isso não fornece uma resposta positiva à capacidade ou incapacidade do patriotismo de gerar laços de lealdade e solidariedade.

O que Habermas tem a dizer sobre isso? A resposta de Habermas à crítica é de natureza republicana. Em total concordância com os postulados do pensamento democrático, Habermas defende a configuração de uma identidade coletiva com base na participação política ativa: “A nação dos cidadãos encontra sua identidade não em comunidades etnoculturais, mas na prática dos cidadãos que exercem ativamente seus direitos democráticos de participação e comunicação” (HABERMAS, 1998, p. 522).

Mejía (2010) retoma a tradição republicana e destaca a associação entre o patriotismo da Constituição e a democracia. Em seu trabalho, ele vincula a possibilidade de integração social à participação dos cidadãos em seu autogoverno e destaca:

O procedimento democrático é apresentado como um processo de aprendizagem para a integração social, que defende um tipo de associação intencional entendida como a regulação normativa da coexistência, sustentada pelo consentimento de todos e assegurada por relações inclusivas de reconhecimento mútuo simétrico que defendem a integridade de cada indivíduo em particular (MEJÍA, 2010, p. 143).

Por sua vez, Calhoun (2006) acrescenta a necessidade de se ampliar a concepção utilizada para se referir à Constituição no contexto do patriotismo constitucional. Nesse ponto, o autor ressalta que a referência não é simplesmente ao texto escrito da magna carta magna. A referência à Constituição é uma referência a um sistema de instituições e leis que condicionam e promovem certos tipos de relações sociais (CALHOUN, 2006). Isso está associado à ideia arendtiana de fundação, que entende a constituição como uma criadora de mundo. Dessa forma, a concepção da Constituição como um texto escrito deve ser complementada com uma concepção da Constituição como fundadora de relações sociais que condicionam ou determinam modos

de ação compartilhados (CALHOUN, 2006), essencialmente vinculados à ideia de autogoverno própria do republicanismo.

### 3. Conclusão

O objetivo deste ensaio foi realizar uma análise crítica da noção de patriotismo constitucional com base na seguinte pergunta: *o patriotismo constitucional é capaz de gerar laços de lealdade e solidariedade suficientes para a integração social?*

Vinculada à tradição republicana, a proposta habermasiana assume um compromisso positivo com a participação e o autogoverno como forma de gerar vínculos de lealdade e solidariedade, acrescentando que o nacionalismo demonstrou seu fracasso como base racional para a constituição de identidades coletivas. Entretanto, há várias críticas à capacidade do patriotismo constitucional de gerar tais vínculos, apontando sua baixa carga emocional e seu nível de abstração como obstáculos à mobilização dos cidadãos na direção da integração social.

A posição de Müller (2006) é vista aqui como uma saída adequada para a tensão entre as duas proposições. Isso porque ele postula a adesão a princípios universais por meio de objetos específicos das culturas em questão (que ele chama de *fundamentos constitucionais*) ao adotar a ênfase especial de Habermas na adoção de princípios universalistas “a partir de seu próprio contexto histórico e (...) ancorados em seus próprios modos de vida culturais”. Dessa forma, ele evita o particularismo inerente ao nacionalismo e a baixa carga emocional criticada no patriotismo constitucional.

Por fim, é necessário enfatizar novamente a necessidade de se ancorar em suas próprias formas culturais para o sucesso de tais processos. O contexto alemão do pós-guerra satisfez plenamente as condições, dado o recente fracasso do nacionalismo, mas isso não significa que possa ser aplicado em

todas as ocasiões. Portanto, a viabilidade de aplicar essa proposta em contextos sem essa experiência recente ainda precisa ser analisada. Entretanto, essa é uma questão empírica que pode ser abordada em trabalhos futuros.

## Referências

- ABISADEH, Arash. Liberal nationalist versus postnational social integration: on the nation's ethno-cultural particularity and 'concreteness'. **Nations and Nationalism**, vol. 10, n. 3, 2004, p. 231-250.
- CALHOUN, Craig. Constitutional patriotism and the public sphere: interests, identity, and solidarity in the integration of Europe. **I. J. of politics, culture, and society**, 18, vol. 3-4, 1006, p. 257-280.
- CRONIN, Ciaran. Democracy and Collective Identity: In Defence of Constitutional Patriotism. **European Journal of Philosophy**, vol. 11, 2003, p. 1-28.
- DONOSO ROMO, Andrés. Identidades nacionales y postnacionales en América Latina. Aportes y preguntas desde las comprensiones de Jürgen Habermas. **Sociedad Hoy**, N°10, 1S, 2006, p. 73-83.
- FERRY, J.-M. Devenons des patriotes européens. **Le Monde des débats**, vol. 23, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. **Identidades nacionales y postnacionales**. España, Tecnos, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **Patriotismo de la constitución en general y en particular**. En La Necesidad de Revisión de la Izquierda. Madrid: Tecnos, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. **Ciudadanía e identidad nacional. Reflexiones sobre el futuro europeo**. En Facticidad y validez. Trotta, Madrid, 1998, p. 619-643.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo y religión**. Paidós, Barcelona. 2006.
- MÜLLER, Jan-Werner. On the Origins of Constitutional Patriotism. **Contemporary Political Theory**, vol. 5, 2006, p. 278-296.
- LABORDE, Cécile. From Constitutional to Civic Patriotism. **B.J.Pol.S.** vol. 32, 2002, p. 591-612.
- LACROIX, Justine. For a European Constitutional Patriotism. **Political Studies**, Vol. 50, 2002, p. 944-958.
- MACINTYRE, Alasdair. "Is patriotism a virtue?". En MATRAVERS, Derek; PIKE, Jon (eds.) **Debates in Contemporary Political Philosophy**. Routledge. 2005.
- MEJIA QUINTANA, Oscar. Patriotismo de la Constitución y Opinión Pública. **Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales**. 2010.
- MILLER, David (1995) **On Nationality**. Oxford: Clarendon. 1995.
- NIETO, Eduardo Hernando. Patriotismo de la Constitución: ¿más de lo mismo? **Pensamiento constitucional**, vol. 5, n. 5, 1998.
- NUSSBAUM, Martha. **Patriotismo y cosmopolismo**. En Los Límites del Patriotismo. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999.
- ROSALES; José María. Patriotisme constitucional: sobre el significado de la lealtad política republicana. **Isegoría**, n. 20, 1997, p. 139-149.
- SMITH, A. D. **Nations and Nationalisms in a Global Era?** Cambridge: Polity. 1998.
- STERNBERGER, Dolf. **Verfassungspatriotismus**. Schriften X. Insel, Francfort, 1990.

VELASCO, Juan Carlos. Patriotismo Constitucional y Republicanismo. **Claves de Razón Práctica**, n. 125, 2002.

VELASCO, Juan Carlos. Identidad colectiva y patriotismo constitucional. En: **Para Leer a Habermas**. Madrid: Alianza, 2003.

VELAZCO, Juan Carlos. Los contextos del patriotismo constitucional. **Cuadernos de Alzate**, n. 24, 2001, p. 63-78.

VIROLI, Maurizio. **Por amor a la patria**. Acento, Madrid, 1997.

Artigo recebido em: 15/07/2023.

Aceito para publicação em: 28/07/2023.

# Teoria dos direitos humanos como solidariedade<sup>1</sup>

## *Human rights theory as solidarity*

*José-Manuel Barreto<sup>2</sup>*

**Resumo:** Este texto tem como objetivo tecer algumas questões que são importantes para aqueles que estão engajados na formulação de teoria de direitos humanos, mas que raramente são tematizadas, tais como: Por que teoria jurídica? Por que acadêmicos estão interessados em elaborar uma teoria de direitos humanos? Uma série de respostas vêm à tona: para justificar e promover a causa de direitos humanos; como uma forma de cumprir obrigações políticas ou ideológicas; como resultado de um compromisso com a justiça ou com a aplicação do Estado de Direito; para aprender sobre o fenômeno da lei; pois isso é parte do funcionamento da academia; por um dever profissional e como modo de ganhar a vida; pelo prazer de brincar com teorias e pensamentos abstratos. Também pode ser consequência da combinação de alguns ou todos os motivos acima. Antes de tudo, tenta-se traçar um caminho diferente para responder a essas perguntas.

**Palavras-chave:** Direitos Humanos. Filosofia. Solidariedade. Rorty.

**Abstract:** Let's formulate some questions that are important for those who are engaged in making theory of human rights but which are rarely thematised: Why do legal theory? Why are scholars interested in elaborating a theory of human rights? A number of answers come to the tip of the tongue: in order justify and advance the cause of human rights; as a way of fulfilling political or ideological commitments; as a result of a commitment to justice or to the enforcement of rule of law; to learn about the phenomenon of the law; because it is part of the business of the academy; out of a professional duty and as a way of earning a living; due to the pleasure of fiddling with theories and abstract thinking. It can also be the consequence of the combination of some or all the above motives. Above all, let's try a different track to answer these questions.

**Keywords:** Human Rights. Philosophy. Solidarity. Rorty.

---

<sup>1</sup> O presente texto é uma tradução do artigo "*Human rights theory as solidarity*", publicado originalmente na obra "*Contemporary Challenges in Securing Human Rights. Institute of Commonwealth Studies - School of Advanced Study, University of London, 2015, pp. 13-18*". A presente versão foi traduzida pelo graduando José Victor Afonso Rocha (Universidade Federal de Uberlândia) e os ajustes foram realizados pela Doutora Tatiana Squeff (Universidade Federal de Uberlândia). Todas as ideias e citações contidas neste texto são de responsabilidade do autor.

<sup>2</sup> Professor da Universidade de Los Andes (Colômbia). Doutorado em Direito - Birkbeck College, University of London (2009). Mestrado em Direitos Humanos - Institute of Commonwealth Studies, University of London (2000). Graduação em Filosofia - Universidad Nacional de Colombia (1991). Estudos em Direito - Universidad Externado de Colombia (1987). E-mail: [jm.barretos@uniandes.edu.co](mailto:jm.barretos@uniandes.edu.co) ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4388-4788>

*'The state of mind is that of  
passionate sympathetic contemplation (θεωρία)<sup>3</sup>,  
in which the spectator is identified with the suffering God,  
dies in his death, and rises again in his new birth'*

F.M. Cornford,  
sobre o significado da palavra teoria no culto dionisiano

*'I have had no other interest but this:  
to liberate [the Indians] from the violent deaths  
which they have suffered and suffer...  
through compassion at seeing multitudes of people  
who are rational'*

Bartolomé de las Casas, em seu testamento

Este texto tem como objetivo tecer algumas questões que são importantes para aqueles que estão engajados na formulação de teoria de direitos humanos, mas que raramente são tematizadas, tais como: Por que teoria jurídica? Por que acadêmicos estão interessados em elaborar uma teoria de direitos humanos? Uma série de respostas vem à tona: para justificar e promover a causa de direitos humanos; como uma forma de cumprir obrigações políticas ou ideológicas; como resultado de um compromisso com a justiça ou com a aplicação do Estado de Direito; para aprender sobre o fenômeno da lei; pois isso é parte do funcionamento da academia; por um dever profissional e como modo de ganhar a vida; pelo prazer de brincar com teorias e pensamentos abstratos. Também pode ser consequência da combinação de alguns ou todos os motivos acima.

Antes de tudo, tenta-se traçar um caminho diferente para responder a essas perguntas. Baxi (2002, 14) se queixou sobre como recentes e sofisticadas teorias ocidentais sobre democracia e direitos humanos ignoram a materialidade da violação de direitos humanos ou as vozes daqueles que

---

<sup>3</sup> A palavra θεωρία, que aparece no alfabeto grego na citação original, pode ser transliterada ao alfabeto latino como “teoria”.

sofrem, em uma característica bem-estabelecida do senso comum acadêmico que ele descreve como a ‘crueldade da teoria’.

De modo similar, a crítica de Horkheimer à moralidade kantiana não atacou somente o modo metafísico de pensar, mas também apontou para os próprios teóricos. Horkheimer não criticou o ‘esquecimento do ser’ metafísico como Heidegger fez, mas o caráter imoral do esquecimento do sofrimento dos condenados da terra e suas lutas na história (BRUNKHORST, 1993, p. 78). Para Horkheimer, metafísicos e teóricos são raramente ‘impressionados pelo que tormenta a humanidade’ e, enquanto suas reflexões sobre história e sociedade são irrepreensivelmente ‘objetivas’, ‘sofrimento ou mesmo indignação por justiça ou simpatia com vítimas são estranhos a eles’ (SCHMITT, 1993, p. 29).

Esta incapacidade de olhar para aqueles que sofrem e o recuo da filosofia, da teoria jurídica crítica e da teoria de direitos humanos ‘das cenas do campo de batalha’ tem a ver com sua imersão na cultura intelectual moderna. Uma teoria indiferente ao sofrimento e obcecada com objetividade ou justificativa é apenas a expressão da concepção platônica e moderna da filosofia como teoria do conhecimento ou epistemologia.

Na modernidade, pensar filosoficamente pressupõe uma busca pela objetividade das condições que devem estar presentes para garantir que o conhecimento possa aspirar à verdade. A questão que confronta o esforço filosófico é de como o sujeito pode ter acesso ao objeto de tal forma que ideias ou conceitos adquiridos durante este processo apreendam o objeto como ele é. Essa foi a forma hegemônica que a filosofia adotou desde o alvorecer histórico da humanidade. Tendo seus antecedentes remotos em Platão, a filosofia como epistemologia adquiriu uma posição dominante com o aparecimento do subjetivismo transcendental.

A filosofia habitou e permaneceu aprisionada no círculo vicioso da relação entre sujeito e objeto, que constitui o plano habitado pelas dúvidas do ‘cogito’ de Descartes que aspira à certeza. É neste âmbito que o sujeito se

distancia do mundo empírico e do senso comum e avança rumo ao transcendental puro *a priori*, como em Kant. Este também é o caso da esfera na qual a dialética de Hegel entre sujeito e objeto ocorre e leva ao conhecimento absoluto.

Mais tarde, no contexto da tradição filosófica anglo-norte americana do Século XX, uma pesquisa sobre as formas como a filosofia se desenvolveu sob a hegemonia neokantiana mostra que a filosofia consiste basicamente em análise conceitual, explicação de significados, exame da lógica da língua e na estrutura da atividade da mente (RORTY, 1979, p. 12). Em todas essas formas de trabalho filosófico, é também a questão da verdade e do significado que impulsiona a tarefa do pensamento. Portanto, o modo de pensar inaugurado pela parceria Sócrates-Platão, relançada por Descartes e buscado pela filosofia analítica neokantiana marca a filosofia moderna com seu caráter epistemológico (RORTY, 1979, pp. 156–64).

No campo dos direitos humanos, o *ethos* epistemológico da filosofia moderna se transforma, como em Kant, em uma reflexão sustentada sobre a dignidade humana, que é deduzida das máximas universais que governam a conduta humana, nomeadamente as diferentes instanciações do imperativo categórico. Passando da antropologia para a razão pura, normas éticas são alcançadas por um processo no qual a razão moral toma distância de qualquer experiência empírica. Esta ‘metafísica da moral’ garante a construção de leis *a priori*, que são necessárias e universais e, logo, devem ser obedecidas por todos (KANT, 1978, p. 5–6).

Em uma de suas formulações, o imperativo da razão pura prática determina que seres humanos nunca devem ser tratados apenas como um meio, mas também como um fim. A consequência derivada do imperativo categórico é o princípio segundo o qual ser humano é ser entendido como um fim em si mesmo. Este princípio sustenta a dignidade de todos os seres humanos que, por sua vez, se torna a fundação dos direitos humanos. A orientação epistemológica da filosofia moderna também levou a tradição a

conceber a teoria dos direitos como análise conceitual, de modo a tornar claro o conceito de direitos humanos e definir seu significado (FREEMAN, 2002, p. 2). Ela também indica um compromisso com ‘a verdade dos direitos humanos’, nomeadamente com uma reflexão sobre tópicos como a caracterização da natureza humana, a própria ‘existência’ dos direitos humanos e a definição do que exatamente eles são (DONNELLY, 1985, p. 1).

Rorty acredita que a tarefa do pensamento deve se basear em nossas relações com outros seres humanos e não deve ser construída “em termos de nossa relação com a realidade não humana” (1985, p. 25). O platonismo e o kantianismo enfraqueceram a habilidade da nossa cultura de ‘ouvir aqueles de fora’ e de ser sensível ‘àqueles que estão sofrendo’ (RORTY, 1991a, p. 13). Uma filosofia extremamente preocupada com a verdade e o subjetivismo epistemológico nos distrai ou nos afasta dos nossos semelhantes e confunde nosso senso de solidariedade (RORTY, 1999, p. xv).

Isso se deve ao fato de que nossa prontidão para observar e nos envolvermos com aqueles sujeitos à dor e à humilhação não é cultivada ou simplesmente negligenciada. Quando a filosofia consiste basicamente em uma formulação reiterativa de questões metafísicas ou epistemológicas, é natural esquecer ou relegar os sofrimentos humanos e sociais para segundo plano, assumindo que são apenas aparências ou o produto de uma visão de mundo do senso comum (RORTY, 1996a, p. 74). Neste ambiente intelectual, o sofrimento se torna um tópico estranho ou mesmo um assunto não filosófico.

A crítica de Rorty da filosofia epistemológica platônica e kantiana supõe uma priorização da ética sobre a teoria do conhecimento e a inclusão da busca por conhecimento dentro do esforço ético. De um modo que lembra a prioridade de Levinas da ética sobre a ontologia, Rorty (1991b, p. 24; 27) afirma uma precedência da ética sobre a epistemologia: o conhecimento é basicamente orientado por um interesse ético e político na solidariedade. Os deveres especificamente epistemológicos de uma filosofia como solidariedade são os de reunir e generalizar nossas intuições, sempre com um objetivo

prático, que, em alguns casos, pode ser o de como fortalecer a autoconsciência, o poder e a eficácia da cultura dos direitos humanos (RORTY, 1994, p. 117).

Rorty (1979, p. 13) tenta, como Dewey antes dele, fazer uma crítica da visão da filosofia como teoria do conhecimento, impulsionado por um anseio por sociedades menos cruéis e menos injustas. O antifundacionalismo é, neste sentido, uma mudança da filosofia entendida como epistemologia para a filosofia entendida como solidariedade. A força que guia a aventura intelectual não é a de uma busca por verdade, o amor pelo conhecimento, a vontade de saber ou o ‘desejo por uma epistemologia’ (RORTY, 1979, p. 163).

Em vez disso, é um impulso ou ‘desejo de solidariedade’ (RORTY, 1991, p. 21) para responder aos apelos de outros seres humanos. Nosso impulso de pensar ou a inclinação espontânea para fazer filosofia ou teoria jurídica vem da nossa ‘abertura a estranhos’, de uma consideração, uma preocupação ou uma apreensão intuitiva por aqueles que são vítimas de violência. Esta abertura nos permite testemunhar o sofrimento de outros e cultivar dentro de nós um sentimento de companheirismo (RORTY, 1979, p. 9). Nesta perspectiva, a busca por liberdade, solidariedade e direitos humanos e a luta contra opressão, humilhação e crueldade são as forças motrizes da investigação filosófica (RORTY, 1989, p. xiii).

A ética da simpatia desenvolvida dentro do âmbito da Teoria Crítica também pode ser aplicada nesta discussão sobre a natureza da teoria. Se o interesse básico da Teoria Crítica é, de acordo com Horkheimer, o de ‘esforçar-se para reduzir o sofrimento’ (MCCARTHY, 1993, p. 138), a teoria adquire uma motivação ética e assume a forma de um julgamento existencial (BRUNKHORST, 1993, p. 72). É dito que Adorno também era próximo desse impulso, já que a simpatia com o sofrimento de vítimas de violência agia como motivação para seu pensamento (MORCHEN *apud* GARCIA-DUTTMANN, 2002, p. 6).

Se a experiência do sofrimento individual está na base do criticismo social (MCCOLE, 1993, p. 18), então o principal objeto da teoria não é a busca

da verdade, mas sim o objetivo prático do alívio da dor. Mas, novamente, tal objeto não é definido em termos abstratos ou racionalistas: o alívio do sofrimento – que é humano, tanto individual quanto social, e do passado, presente e de gerações futuras – se torna a teleologia da moralidade e da teoria e o motivo político do teórico crítico.

A ideia da filosofia como solidariedade tem, como consequência, uma concepção partidária da filosofia. Numa teoria de orientação epistemológica, o sujeito está diante do objeto – a sociedade ou o mundo – e somente diante dele, sendo assim um espectador. Afastar-se ou manter-se distante da sociedade com a qual estamos lidando é tido como condição necessária para o conhecimento objetivo. Isso permitiria a análise de uma determinada sociedade por um ponto de vista universal ou transcendental.

Isso não ocorre em uma filosofia construída a partir de um sentimento de simpatia ou solidariedade. Neste cenário, aquele que sabe é um participante que reflete sobre a situação e age sobre ela (RORTY, 1979, pp. 18–19). Aqueles que desenvolvem teoria estão envolvidos em uma relação com aqueles sob escrutínio, ocupados em aprender como lidar com a situação em que os outros estão envolvidos, e ansiosos para contribuir com essa comunidade. A teoria é concebida como uma ‘investigação humana cooperativa’ e o filósofo neopragmático é visto como um ‘partidário da solidariedade’ (RORTY, 1991, p. 21; 24) – como alguém que serve à comunidade (RORTY, 1996b, p. 17).

As implicações de tal concepção da filosofia estão presentes na teoria de direitos humanos de Rorty. *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, a única obra de Rorty dedicada inteiramente a refletir sobre os direitos humanos, começa com a imagem de um homem muçulmano sendo fisicamente e psicologicamente destruído sob as ordens de seus raptos sérvios na Bósnia. Este texto depois se desenvolve em uma meditação sobre estratégias culturais de longo prazo para garantir que este tipo de atrocidade não aconteça novamente.

Em um tom mais tradicional, *Human Rights* de Michael Freeman começa com uma história sobre o destino de uma adolescente paquistanesa que é estuprada, entregue pela polícia à sua família e, finalmente, assassinada como punição por desonrar sua tribo. Afirmando que ‘a análise do conceito de direitos humanos ... deve ser combinada com uma compreensão empática das experiências humanas às quais o conceito se refere’, e assumindo que ‘nós nos solidarizamos com as vítimas’, Freeman segue desenvolvendo seu capítulo *Thinking about Human Rights* (2002, pp. 2–3). De modo similar, Costas Douzinas (2000, p. vii) descreve seu livro *O Fim dos Direitos Humanos* como uma ‘crítica ao humanismo jurídico inspirada por um amor à humanidade’. Os recursos retóricos usados aqui para iniciar a análise nos dão uma pista sobre as origens da compulsão que leva o teórico e pensar sobre direitos humanos em primeiro lugar.

O neopragmatismo de Rorty (1991, p. 33) acaba por ser uma ‘filosofia da solidariedade’, pois a liberdade, a esperança e os direitos humanos substituem o conhecimento, a verdade ou a objetividade como guias de pensamento. Teoria não é criada por um amor ao conhecimento. É uma abertura ao outro e o desejo de solidariedade que nos faz pensar nos direitos. A teoria dos direitos humanos é desenvolvida por teóricos que testemunham a dor de outros e desejam reduzir seu sofrimento.

O acadêmico de direitos humanos quer se envolver e intervir, e tomar o lado da vítima – de todas as vítimas – contra todos os perpetradores. Estar de frente àqueles que são vítimas de crueldade, humilhação e opressão, e olhar no rosto daqueles que sofrem são as experiências que dão origem à teoria de direitos humanos. Teorias em geral e a teoria jurídica em particular são consequências da simpatia. A teoria de direitos humanos é a solidariedade.

## Referências

- BAXI, Upendra. (2002) **The Future of Human Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- BRUNKHORST, Hauke. 'Dialectical positivism of happiness: Horkheimer's materialist deconstruction of philosophy'. *In*: BENHABIB, Seyla et al. (eds.), **On Max Horkheimer. New Perspectives**. Cambridge: MIT Press, 1993.
- DONNELLY, Jack. **The Concept of Human Rights**. Londres: Croom Helm, 1985.
- DOUZINAS, Costas. **The End of Human Rights**. Oxford: Hart Publishing, 2000.
- FREEMAN, Michael. **Human Rights: An Interdisciplinary Approach**. Malden: Polity, 2002.
- GARCIA-DUTTMANN, Alexander. **The Memory of thought. An Essay on Heidegger and Adorno**. Londres & Nova Iorque: Continuum, 2002.
- KANT, Immanuel. **Foundations of the Metaphysics of Morals**. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1978.
- MCCARTHY, Timothy. 'The idea of a critical theory and its relation to philosophy'. *In*: BENHABIB, Seyla et al. (eds.), **On Max Horkheimer. New Perspectives**. Cambridge: MIT Press, 1993.
- MCCOLE, John. et al. (1993) 'Max Horkheimer: between philosophy and social science'. *In*: BENHABIB, Seyla et al. (eds.), **On Max Horkheimer. New Perspectives**. Cambridge: MIT Press, 1993.
- RORTY, Richard. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- RORTY, Richard. **Contingency, Irony and Solidarity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- RORTY, Richard. 'Introduction'. *In*: RORTY, Richard. **Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991a.
- RORTY, Richard. 'Solidarity or objectivity'. *In*: RORTY, Richard. **Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991b.
- RORTY, Richard. 'Human rights, rationality and sentimentality'. *In*: SHUTE, Stephen; and HURLEY, Susan (eds.). **On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993**. Nova Iorque: Basic Books, 1994.
- RORTY, Richard. 'Heidegger, Kundera and Dickens'. *In*: RORTY, Richard. **Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Volume 2**. Cambridge & Nova Iorque: Cambridge University Press, 1996a.
- RORTY, Richard. 'Philosophy as science, as metaphor and as politics'. *In*: RORTY, Richard. **Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Volume 2**. Cambridge & Nova Iorque: Cambridge University Press, 1996b.
- RORTY, Richard. **Philosophy and Social Hope**. Londres: Penguin, 1999.
- RORTY, Richard. (2000) 'Universality and truth'. *In*: BRANDOM, Robert (ed.). **Rorty and his Critics**. Abingdon: Blackwell, 2000.
- SCHMITT, A. 'Max Horkheimer's intellectual physiognomy'. *In*: BENHABIB, Seyla et al. (eds.). **On Max Horkheimer. New Perspectives**. Cambridge & Londres: MIT Press, 1993.

Artigo recebido em: 15/07/2023.

Aceito para publicação em: 28/07/2023.

# Colonialidade, Decolonialidade: o que há de decolonial no Constitucionalismo Latino-Americano?<sup>1</sup>

## *Coloniality, Decoloniality: what is decolonial in Latin American constitutionalism?*

*Raquel Fabiana Lopes Sparemberger*<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo trata de algumas perspectivas conceituais dos chamados colonialismo, neocolonialismo pós-colonialismos, aborda o conceito de constitucionalismo e sua influência colonial, exploradora e genocida, que se justificou e se consolidou a partir de categorias “universais”, como Constituição e Estado. Aborda também o constitucionalismo latino-americano e a sua relação necessária com a decolonialidade e do quanto as Constituições latino-americanas, de maneira geral, sempre expressaram os interesses das elites hegemônicas, influenciadas pela cultura europeia colonizadora. Assevera que talvez ainda se viva em momento de transição, principalmente pela dificuldade de superação da colonialidade do poder e do ser, e que embora já se tenha muito de decolonial no Constitucionalismo Latino-Americano, ainda assim há muitos desafios a serem alcançados. Enfatiza-se que o processo descolonial do constitucionalismo pode representar uma mudança de época com diferentes forças atuantes a partir de diferentes formas de pensamento que não almejam se estabelecer como universais. Demonstra ainda o papel do direito como um dos mecanismos efetivos de transformação. A pesquisa realizada é do tipo qualitativa, de abordagem hipotético-dedutiva, descritivo-exploratório de base essencialmente bibliográfica.

**Palavras-chave:** Colonial. Decolonial. Constitucionalismo. Transição. Desafios.

**Abstract:** This article deals with some conceptual perspectives of colonialism, neocolonialism, and post-colonialism. It discusses the concept of constitutionalism and its colonial, exploitative, and genocidal influences, which have been justified and consolidated through "universal" categories such as Constitution and State. It also addresses Latin American constitutionalism and its necessary relationship with decoloniality, highlighting how Latin American Constitutions, in general, have always expressed the interests of hegemonic elites, influenced by European

---

<sup>1</sup> Alguns trechos deste texto tiveram como base pesquisas financiadas pelo CNPq e FAPERGS, que resultaram nos seguintes artigos de minha autoria: SPAREMBERGER; DAMAZIO, 2016; e VELASCO. SPAREMBERGER, 2016.

<sup>2</sup> Doutora em Direito pela Universidade Federal do Paraná- UFPR. Pós-doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Professora dos cursos de graduação e do Programa de Mestrado em Direito da Faculdade de Direito da Fundação Escola Superior do Ministério Público-FMP Rio Grande – RS – Professora adjunta da Universidade Federal do Rio Grande -FURG, professora do Programa de Mestrado em Direito da Universidade Federal do Rio Grande -FURG -Brasil. Email: fabiana7778@hotmail.com

colonizing culture. The article asserts that perhaps we are still in a transitional moment, mainly due to the difficulty of overcoming the coloniality of power and being. Although there is already a significant decolonial aspect in Latin American Constitutionalism, there are still many challenges to be addressed. The process of decolonizing constitutionalism may represent a shift in time with different forces at play, embracing diverse forms of thought that do not seek to establish themselves as universal. The article also demonstrates the role of law as one of the effective mechanisms of transformation. The research conducted is of a qualitative nature, with a hypothetical-deductive, descriptive-exploratory approach based essentially on bibliographical sources.

**Keywords:** Colonial. Decolonial. Constitutionalism. Transition, Challenges.

## 1. Introdução

Este artigo trata de algumas perspectivas conceituais dos chamados colonialismo, neocolonialismo e pós-colonialismo. Aborda o conceito de constitucionalismo e sua influência colonial, exploradora e genocida, que se justificou e consolidou a partir de categorias “universais”, como Constituição e Estado. Também aborda o constitucionalismo latino-americano e sua relação necessária com a decolonialidade, mostrando como as Constituições latino-americanas, de maneira geral, sempre expressaram os interesses das elites hegemônicas, influenciadas pela cultura europeia devido à intensa colonização sofrida por todos os países da América Latina, negligenciando frequentemente as necessidades dos segmentos sociais minoritários, como povos indígenas, afro-americanos e camponeses.

Por fim, enfatiza que talvez ainda estejamos em um momento de transição e, apesar dos avanços rumo ao decolonial no Constitucionalismo Latino-Americano, ainda existem muitos desafios a serem enfrentados. Trata-se de um processo descolonial do constitucionalismo que pode representar uma mudança de época, com diferentes forças atuantes a partir de diversas formas de pensamento que não buscam se estabelecer como universais. Além disso, aborda o papel do direito nesse contexto.

A pesquisa realizada é do tipo qualitativa, de abordagem hipotético-dedutiva, descritivo-exploratória e baseada essencialmente em fontes bibliográficas.

## 2. Colonialismo, neocolonialismo e pós-colonialismo

O projeto de emancipação promovido pela Modernidade é significativamente pródigo em inconsistências e paradoxos. Um dos marcos fundamentais do compromisso dos modernos com a felicidade está na aposta na universalização do modelo europeu de pensar e conceber o mundo (PEREIRA, 2017). Isto implica, em grande medida, negar a diversidade e a pluralidade das diferentes formas de vida e de compreensão sobre a verdade, o bom, e o justo. Sob certo sentido, a permanência da pretensão de universalidade, tal como se apresenta, por exemplo, o discurso de emancipação nas declarações de direitos do pós-guerra e a sua prática contemporânea efetiva, demonstram com nitidez as relações de colonialidade que se escondem sob a superfície discursiva (PEREIRA, 2017).

Outro bom conceito de matriz colonial é de que ela aparece como um sistema ordenador e acumulativo da ação colonial-imperial, atuando como padrão subjacente e permanente que restringe continuamente nossas ações da vida cotidiana e está diretamente relacionada com as estruturas de poder. A matriz colonial de poder constitui-se a si mesma como o instrumento orientador da colonialidade do poder e do poder da colonialidade, desde suposições epistemológicas e interpretações históricas que reafirmam o dogma das concepções lineares do progresso universal e de um imaginário de desenvolvimento construído basicamente tendo como referência a Europa. (RESTREPO, 2014, p. 225).

Assim, o conceito de colonialidade surge em contraposição a esta noção: refere-se a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo da modernidade; mas ao invés de limitar-se a uma relação de poder entre povos ou nações, refere-se acima de tudo à forma como o trabalho, o

conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da diferença colonial. Portanto, mesmo que o colonialismo proceda cronologicamente à colonialidade, esta última, enquanto matriz de poder, sobrevive ao fim do colonialismo (PEREIRA, 2017, p. 138).

Assim, o colonialismo é uma prática de dominação, exclusão e silenciamento que envolve a subjugação de um povo por outro. Frantz Fanon (1961), em sua obra *Os condenados da Terra*, assevera que a origem da dominação exercida pelos opressores sobre os oprimidos nas sociedades capitalistas está nas coloniais. Segundo Quijano (2014) a relação entre exploradores e explorados nada mais é do que a continuidade da relação entre colonizadores e colonos. É ainda a permanência de uma sociedade separada, por relações de espoliação e de dominação, que legitimam sociedades capitalistas neocoloniais.

O neocolonialismo é uma versão indireta do antigo colonialismo, consistente em uma forma de dominação por meio de mecanismos econômicos e não necessariamente políticos. Colonialidade e colonialismo não se confundem. Conforme Aníbal Quijano (2014, p. 206, 209), o primeiro é conceito e o segundo é noção. Assim, para Damazio (2011), “o Colonialismo é uma relação político-econômica, em que há a soberania de um povo alojada dentro do poder de outro povo ou nação”.

Outro bom conceito de matriz colonial é de que ela aparece como um sistema ordenador e acumulativo da ação colonial-imperial, atuando como padrão subjacente e permanente que restringe continuamente nossas ações da vida cotidiana e está diretamente relacionada com as estruturas de poder. A matriz colonial de poder constitui-se em si mesma como um instrumento orientador da colonialidade do poder e do poder da colonialidade desde suposições epistemológicas e interpretações históricas que reafirmam o dogma das concepções lineares do progresso universal e de um imaginário de

desenvolvimento construído basicamente tendo como referente à Europa (RESTREPO, 2014, p. 225).

Com isso, o conceito de colonialidade surge em contraposição a esta noção: diz respeito a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo da modernidade, mas, ao invés de limitar-se a uma relação de poder entre povos ou nações, refere-se, acima de tudo, à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si por meio do mercado capitalista mundial e da diferença colonial. Mesmo, portanto, que o colonialismo proceda cronologicamente à colonialidade, esta última, enquanto matriz de poder, sobrevive ao fim do colonialismo (PEREIRA, 2017, p. 138), é uma verdadeira “expropriação epistêmica” que, segundo Castro Gomes, começou a ser descrita por Said e outros autores:

*Casi todos los autores mencionados han argumentado que las humanidades y las ciencias sociales modernas crearon un imaginario sobre el mundo social del ‘subalterno’ (el oriental, el negro, el indio, el campesino) que no solo sirvió para legitimar el poder imperial en un nivel económico y político sino que también contribuyó a crear los paradigmas epistemológicos de estas ciencias y generar las identidades (personales y colectivas) de colonizadores y colonizados (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 20).*

O pós-colonialismo, por sua vez, diz respeito aos estudos teóricos e movimentos acadêmicos originados de estudos culturais e literários colocados em evidência a partir dos anos 1980 e que denunciam a continuidades do sistema colonial e das alianças regionais. Dentro do debate pós-colonial há diversas teorias e dinâmicas sociais que dialogam ou questionam as premissas desse guarda-chuva conceitual e de práxis, passando por filiações teóricas mais ou menos próximas do feminismo negro, do marxismo anticolonial, da insurgência indígena, das confluências contra-coloniais, dentre outros.

Por fim, sobre o termo decolonialidade, em inglês “*decoloniality*”, existe um consenso entre os autores vinculados a essa perspectiva de estudo. Já com relação à tradução para espanhol e português não há uma posição unânime.

Preferimos, entretanto, o termo decolonial pelos mesmos motivos que Walsh (2009, p. 15-16), ou seja, a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial, mas provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir.

O decolonial implica, portanto, uma luta contínua (DAMAZIO; COLAÇO, 2018). Assim, a decolonialidade pauta-se na resposta do *anthropos* aos projetos universais a partir de suas próprias histórias e saberes locais e, portanto, do pensamento de fronteira. O *anthropos* (ele ou ela) começa a criar seu próprio espaço; um espaço que foi invisibilizado e silenciado. O pensar decolonial não aparece de repente com os estudos pós-coloniais e decoloniais, tampouco é um tipo de atividade e conhecimento que se dá somente a partir das universidades; torna-se visível a partir da variedade de respostas que se deram em distintos continentes ao longo do processo de formação e consolidação da modernidade/colonialidade.

Diante de tal contexto, faz-se necessário compreender como se configurou o constitucionalismo moderno de matriz colonial/tradicional e conhecer as consequências práticas desse contexto e o quanto contribuiu para as discussões acerca do encobrimento do Outro, que teve seu conjunto de saberes subalternizado (saberes em um sentido amplo, incluindo práticas, memórias, subjetividades, etc.). O foco é um olhar para o Constitucionalismo latino-americano, sua colonialidade, sua dependência aos projetos do capitalismo, bem como o caráter contraditório da modernidade.

### **3. O constitucionalismo moderno/colonial/tradicional e sua configuração**

O caráter moderno/colonial do constitucionalismo mostra que ele se constrói a partir de uma retórica moderna de civilização e progresso, porém encobre a lógica colonial de sujeição e exploração.

Mesmo diante das mudanças do constitucionalismo, surgidas a partir do século 20, em geral foram deixadas de lado as críticas relativas às relações coloniais e à universalidade epistêmica. Nesse cenário, não se questionou o monismo, o Estado-nação e o sujeito de conhecimento do constitucionalismo; tampouco foi debatida sua fundamentação contratualista baseada na racionalidade dos seres humanos a partir do modelo racional ocidental (SPAREMBERGER; DAMAZIO, 2016).

Segundo Sparemberger e Damazio (2016), a imagem simbólica, que o Direito e o constitucionalismo contemporâneos continuam a propor, é a de uma pirâmide jurídica. No topo, de forma hierárquica, localiza-se a constituição. Esse simbolismo é amplamente difundido e utilizado como recurso pedagógico no ensino do Direito para explicar as características do sistema jurídico, entendido como um sistema hierárquico logicamente coerente e fechado, e a função da constituição como fundamento de validade das normas inferiores (MÉDICI, 2010, p. 96).

De acordo com Restrepo (2009, p. 109), “a constituição estabeleceria, desse modo, a si mesma, e seria válida conforme sua própria sistematicidade, fora da realidade”. “A validade da normatividade jurídica não estaria assentada na legitimidade das pessoas, do povo, mas em sua particularidade autônoma e apolítica” (RESTREPO, 2009, p. 109).

A constituição estabeleceria, desse modo, a si mesma, e seria válida conforme sua própria sistematicidade, fora da realidade. A validade da normatividade jurídica não estaria assentada na legitimidade das pessoas, do povo, mas em sua particularidade autônoma e apolítica (RESTREPO, 2009, p. 109). Da mesma forma que o sujeito do conhecimento estaria separado da realidade histórica e política, também assim se encontrariam suas ideias e instituições. Esse modelo (a constituição como algo que paira acima da realidade) reflete os ideários racionalistas e a universalidade epistêmica, porém não é mais que uma abstração fictícia que oculta a modernidade/colonialidade. O “universal” é definido pelo homem branco e

ocidental em um processo colonial de inferiorização dos demais povos e saberes (SPAREMBERGER; DAMAZIO, 2016).

Verifica-se, nesse sentido, que as Constituições dos países latino-americanos devem trazer questões próprias e típicas do seu povo que, obviamente, não poderiam estar nas Cartas Constitucionais europeias por total incompatibilidade cultural. “Esse olhar sobre si que, por conseguinte, acaba cortando com o cordão umbilical europeu sugere uma emancipação cultural, social e jurídica, engrandecendo as raízes latino-americanas” (LAURINO; VERAS NETO, 2016, p. 29). A partir do exposto, é possível asseverar que o constitucionalismo moderno, tradicional, de teor político-liberal e de matriz eurocêntrica, não é mais satisfatório e suas bases precisam ser repensadas.

#### **4. O constitucionalismo latino-americano e a necessária relação com a decolonialidade**

As Constituições latino-americanas, de maneira geral, sempre expressaram os interesses das elites hegemônicas, influenciadas pela cultura europeia advinda da elevada carga da colonização sofrida por todos os países da América Latina, e raramente foram atendidas as necessidades dos segmentos sociais minoritários, como povos indígenas, afro-americanos, camponeses, etc.

Segundo Antonio Carlos Wolkmer (2013, p. 19), “a Constituição não deve ser uma matriz geradora de processos políticos, mas uma resultante de correlações de forças e de lutas sociais em um dado momento histórico do desenvolvimento da sociedade”. Para este autor (2013), não é possível reduzir-se toda e qualquer Constituição ao mero formalismo normativo ou ao reflexo hierárquico de um ordenamento jurídico estatal que destoa das realidades do povo.

Nesse sentido, repensar as suas bases é reconstruir pilares que respondam satisfatoriamente à sua história, ao seu modo de vida, à sua cultura, à sua verdadeira essência. Faz-se necessário repensar as bases desse processo e considerar as mobilizações sociais e a inclusão daquele sujeito que era e é considerado subalternizado.

Para romper esse constitucionalismo tem-se um “novo” constitucionalismo, caracterizado pela presença de sujeitos e de saberes entendidos como subalternizados pela universalidade epistêmica. O “novo” constitucionalismo latino-americano tenta ressignificar a ideia de constituição, viabilizando, assim, a descolonialidade constitucional.

A descolonialidade, no âmbito do constitucionalismo, implica problematizar a construção epistemológica que permitiu que a constituição, nos moldes liberais burgueses, se estabelecesse como válida universalmente, subalternizando qualquer outra forma de organização social. Trata-se, sobretudo, de uma busca por ressignificar a ideia de constituição, mesmo tendo consciência de que esta foi, em suas raízes liberais burguesas, uma retórica moderna para encobrir a lógica colonial.

De acordo com a analítica da modernidade/colonialidade, a constituição, como um universal, não é nada mais que um discurso particular localizado, que se impõe a partir de um imaginário ponto zero do conhecimento, o qual tem como função primordial subalternizar a diferença. A constituição não seria a origem do poder ou a base que estabelece o Direito, mas, sim, o resultado de um momento histórico e de determinadas relações de poder (SPAREMBERGER; DAMAZIO, 2016).

Nesse cenário problematizador da lógica colonial, podemos destacar alguns elementos do “constitucionalismo latino-americano” que, visivelmente, abrem as portas para uma descolonialidade constitucional.

Conforme Laurino e Veras Neto (2016, p. 135), “a redemocratização dos países latino-americanos no início dos anos 80 do século 20, trouxe novos traços constitucionais em que se verifica a ruptura com o modelo

eurocentrista e a descontinuidade de relações tipicamente coloniais”. Inaugura-se um novo modelo de ordem econômica e social, inclusiva, participativa e solidária, contrapondo-se ao modelo que se desenvolveu nos primórdios da colonização, em que se excluiu dos benefícios da produção econômica, social, cultural e política a grande parte do povo latino-americano.

De acordo com Raquel Yrgoyen Fajardo (2011), essa “redemocratização” pode ser identificada a partir de três ciclos do constitucionalismo pluralista contemporâneo: o constitucionalismo multicultural, que abrange o período de 1982 a 1988, no qual se encontra a Constituição brasileira vigente; o constitucionalismo pluricultural, que abarca o período de 1989 a 2005, quando se destaca a Constituição da Venezuela; e o constitucionalismo plurinacional, entre 2006 e 2009, marcado pelas Constituições boliviana e equatoriana.

No entendimento de Rubio (2010, p. 24), esse constitucionalismo incorpora em suas Cartas Magnas os direitos de caráter coletivo relacionados com os povos indígenas e/ou grupos afrodescendentes, como o direito à terra, à autodeterminação e à autonomia, direitos culturais, educação, idioma, usos e costumes. Tratam-se de direitos sistematicamente negados ao longo de uma trágica história de resistência, exploração, genocídio e barbárie. Além disso, são incorporados os direitos ambientais, que protegem a biodiversidade e o meio ambiente, conforme estes são entendidos pelas culturas milenárias. Nesse sentido, a Constituição equatoriana contempla a natureza como sujeito de direitos, e, como tal, deve ser tratada e cuidada.

A Constituição, da mesma forma que a ideia de Estado, não é considerada uma verdade universal que paira acima das relações humanas – ela provém do povo (povo não como algo fixo e inerte). O estudo do Direito constitucional, portanto, não é fechado e limitado, mas algo complexo.

Segundo Médici (2010, p. 121), mais que estar no topo de uma pirâmide, a Constituição é horizontal e representa o centro de sentidos no qual se sobrepõem os saberes e práticas de uma pluralidade de culturas. Esse

constitucionalismo latino-americano, consoante Rubio (2010, p. 25), distingue-se do constitucionalismo moderno/colonial por vários elementos potencialmente descoloniais. Destacam-se, aqui, cinco deles.

*Primeiro:* surge a partir de lugares tradicionalmente subalternizados, ou seja, considerados inferiores sob a lógica colonial do conhecimento; lugares de não pensamento (lugares de mitos, de religiões não ocidentais, de folclore, sem educação formal, de subdesenvolvimento) que hoje estão despertando do processo de colonialidade e demonstrando a existência de diferentes formas de compreender o mundo. Ou seja, essas novas constituições não visam apenas a favorecer e incluir as diferentes culturas, mas surgem a partir dessas próprias culturas historicamente consideradas incapazes de produzir conhecimento.

*Segundo:* o discurso constitucional não é considerado privilégio dos constitucionalistas formados em universidades, mas das pessoas, dos povos, da mobilização indígena, por exemplo. Rompe-se, desse modo, com o discurso constitucional que historicamente disfarça sua lógica colonial por meio do discurso moderno da neutralidade, objetividade e cientificidade. Questiona-se, portanto, a exigência colonial epistêmica de que os saberes, para se constituírem como verdadeiros e válidos, devem partir de um imaginário ponto zero do conhecimento, seja este o Estado, a academia ou outros.

*Terceiro:* o constitucionalismo latino-americano não pretende ser algo construído separado do tempo e do espaço e das relações políticas e históricas. Pelo contrário, reflete, principalmente, as diversas culturas andinas e não aspira ser um modelo único para todos os povos do planeta. Os objetivos modernos de encontrar fórmulas para definir e “salvar” a humanidade como um todo, são substituídos pela pluriversalidade epistêmica, por diferentes sujeitos de conhecimento, por variados locais de enunciações e por diversas propostas que surgem, muitas vezes, a partir da ressignificação de uso contra-hegemônico de conceitos universalistas moderno/coloniais, como Estado, democracia, direitos humanos, entre outros.

*Quarto:* diferentemente do constitucionalismo tradicional, que tem como núcleos o Estado-nação e a uniformidade de todas as culturas a partir de uma cultura pretensamente mais avançada, o novo constitucionalismo latino-americano pretende refundar o Estado por meio da construção de Estados plurinacionais. O Estado plurinacional, para Garcés (2009, p. 176), é um “estado de consorciação onde as coletividades políticas opinam, expressam seu acordo e tomam decisões sobre as questões centrais do estado.” A ideia de que o Estado tem soberania única e absoluta sobre seu território é desfeita, e, desse modo, possibilita-se o exercício do autogoverno (para dentro) e do cogoverno (em relação ao Estado central e com as outras entidades territoriais) (GARCÉS, 2009, p. 176).

*Quinto:* o constitucionalismo latino-americano incorpora diversas epistemologias tradicionalmente silenciadas e marginalizadas pela modernidade/colonialidade. Essas outras formas de conhecer os projetos modernos de civilização, progresso e desenvolvimento, não fazem muito sentido, pois se busca a vida em harmonia, o *sumak kawsay* (quechua) e o *suma qamaña* (aymara) (RUBIO, 2010, p. 25).

O constitucionalismo latino-americano, desse modo, representa uma perspectiva decolonial que vai além do constitucionalismo tradicional, mostrando que é possível fraturar os modelos universalistas da modernidade/colonialidade; surge a partir dos sujeitos tradicionalmente subalternizados; problematiza o imaginário do ponto zero do conhecimento e a universalidade epistêmica; pauta-se na ideia de Estado plurinacional e, assim, questiona o âmago da subalternização de culturas; e, principalmente, abre espaço para diferentes epistemologias, práticas e tradições historicamente silenciadas.

Tais elementos descoloniais presentes nesse novo constitucionalismo latino-americano, entretanto, não significam uma mudança imediata e total do imaginário moderno/colonial para um modelo de Estado e constituição descolonial; evidenciam, sobretudo, rupturas cruciais que podem propiciar o

início de um processo descolonizador, localizado e pluriversal, que, provavelmente, se estenderá ao longo deste século para todos os âmbitos do pensamento político e jurídico.

## **5. Um momento de transição: perspectivas e desafios e o que há de decolonial no Constitucionalismo Latino-Americano**

Diante de tais abordagens, há, sim, nas novas Constituições, características da perspectiva decolonial. O “novo constitucionalismo latino-americano” oferece e ofereceu para o tema pluralismo uma resposta original e distinta do caminho tradicional europeu, reconhecendo a necessidade de modelar instituições a partir da própria experiência latino-americana, valorizando a singularidade da história do continente (TEIXEIRA; SPAREMBERGER, 2016).

Segundo os autores, isso implicou romper com os padrões europeus tradicionalmente estabelecidos e buscar formas alternativas de tutela de direitos fundamentais. Se o modelo europeu aposta na “efetividade constitucional” e na percepção de que as constituições representam o compromisso fundamental da proteção da “dignidade humana”, o referencial adotado pelo constitucionalismo latino-americano, a partir da segunda metade dos anos 2000, aponta para uma concepção radicalmente distinta de bem-viver, orientado, sobretudo, à percepção de que o ser humano é parte de uma totalidade que com ele não se confunde (TEIXEIRA; SPAREMBERGER, 2016).

Justamente por isso, as categorias do constitucionalismo clássico, orientadas por um padrão universalista e totalizante, ao adotarem referenciais ideais deixam escapar a riqueza da diversidade cultural, sendo incapazes de enfrentar problemas referentes à tutela dos direitos

fundamentais de povos originários na América Latina (TEIXEIRA; SPAREMBERGER, 2016). Nesse sentido, o caminho do constitucionalismo latino-americano foi marcado pelo procedimento de ruptura com o sistema pretérito, com a participação direta do poder constituinte resgatando o lugar da soberania popular na teoria constitucional. As características materiais de sua Constituição formam-se pela inovadora inclusão de mecanismos de democracia participativa, extensão do reconhecimento e proteção dos direitos fundamentais e ingerência estatal na economia (WOLKMER, 2013).

Para se realizar um processo de ruptura da lógica colonial, portanto, é imprescindível que se questione a universalidade epistêmica e seus pilares e estruturas. As novas Constituições trazem mudanças que abrangem não somente a questão cultural e os direitos coletivos, mas mudanças nos sistemas políticos e jurídicos. O objetivo é que um Estado que assista todos os seus cidadãos possa crescer com menos conflitos, que o respeito às diferenças e peculiaridades de cada grupo possa criar uma sociedade mais humana, e que os povos de cultura diferenciada, antes excluídos das sociedades nacionais, possam somar na luta por um meio ambiente saudável e uma sociedade inclusiva.

Percebe-se, assim, que, diferentemente do neoconstitucionalismo, o chamado “novo constitucionalismo latino-americano” surge a partir de sujeitos e saberes tradicionalmente subalternizados pela universalidade epistêmica e apresenta diferentes elementos epistemológicos, políticos e jurídicos que o situam em um patamar diferenciado do constitucionalismo tradicional (TEIXEIRA; SPAREMBERGER, 2016).

Logo, para o pensamento decolonial não há verdade absoluta, universal, ou seja, abre-se a perspectiva de se construir mundos abertos e plurais, mais dialógicos e compreensivos, sem a pretensão de que exista alguém que habite o lugar supremo capaz de determinar o que é verdadeiro e universal. Isto é pluriversalidade, e não universalidade epistêmica.

Verifica-se, nesse sentido, que no âmbito do constitucionalismo é possível verificar elementos desse processo descolonial nos textos das novas constituições, e há, certamente, questionamentos acerca dos marcos teóricos e epistêmicos do constitucionalismo moderno/colonial e também a respeito da ressignificação deste a partir de sujeitos e saberes tradicionalmente subalternizados.

Dentre os principais elementos/características decoloniais, as Constituições da Bolívia e do Equador compuseram o Estado Plurinacional, que possibilitou e conferiu autonomia e autogoverno aos diferentes povos conviventes em um mesmo Estado, sem que com essa convivência fossem suprimidas as identidades culturais específicas, como tipicamente ocorria no Estado-Nação concebido pela modernidade europeia, de cunho monista, centralizador e homogeneizante (PRÉCOMA; FERREIRA, 2017).

Também nessas Constituições, segundo Fajardo (2010), os povos indígenas demandaram, lutaram e foram reconhecidos não somente por suas culturas diversas, mas como nações originárias, ou nacionalidades, isto é, “como sujeitos políticos coletivos com direito a participar nos novos pactos de Estado, que se configuram assim como Estados Plurinacionais” (FAJARDO, 2010, p. 13).

Para Wilhelmi (*apud* PRÉCOMA; FERREIRA, 2017), tais Constituições igualmente trouxeram importantes avanços emancipatórios para esses povos, garantidos com o reconhecimento de pertencerem a nacionalidades autônomas dentro dos Estados Plurinacionais equatoriano e boliviano. Esses países inserem em suas Cartas Políticas a cosmovisão indígena.

No cenário dos processos constituintes do Equador e da Bolívia e também, porque não dizer, do Chile, mais recentemente, contaram com a atuação ativa de distintos movimentos sociais rurais e urbano-sindicais, comunitários, de bairros e distritos, de mulheres urbanas e de mulheres camponesas e indígenas, de ecologistas, de estudantes etc., erguendo-se para

romper a mencionada linha de continuidade colonialista, constituindo, portanto, propostas descolonizadoras (PRÉCOMA; FERREIRA, 2017, p. 29).

Para Wilhelmi (*apud* PRÉCOMA; FERREIRA, 2017, p. 29),

[...] uma das características também dessas constituições, principalmente na Boliviana, é o conceito de Bem Viver que aparece no preâmbulo como um dos fundamentos ou finalidades do Estado. Na parte dispositiva, com previsão no capítulo dedicado aos princípios, valores e finalidades do Estado (art. 8, I), aparece como *suma qamaña, ñandereko ou teko kavi*, constituindo um dos grandes princípios ético-morais da sociedade plural boliviana.

Na Constituição do Equador a concepção decolonial aparece já no preâmbulo, que expõe que o povo decidiu construir uma nova forma de convivência cidadã em diversidade e harmonia com a natureza para alcançar o Bem Viver – o *sumak kawsay*. Outro aspecto relevante e de perspectiva decolonial presente nas respectivas constituições, é o reconhecimento da visão de mundo indígena que marca a libertação do domínio universalizante do paradigma científico mecanicista advindo da modernidade europeia (PRÉCOMA; FERREIRA, 2017).

Percebe-se, nesse sentido que o velho modelo de Estado-Nação, uno, indivisível, absolutamente soberano, passa por crises multifacetadas que acabam por expor os seus limites dentro do modelo proposto pela modernidade europeia. O Estado Plurinacional caracteriza-se como uma espécie de libertação, e essa subsume a noção de emancipação. Não se trata apenas de descolonizar o colonizado, *mas também* (e talvez fundamentalmente) *descolonizar o colonizador*, que é quem detém os frutos do controle da economia e da autoridade (PEREIRA, 2017)

Não se trata, de contribuir com a autonomia e amparar o colonizado em suas demandas e sua conscientização, correndo o sério risco de recair no acolchoamento da pressão do dominador; deve-se, porém, buscar meios para que o colonizador entenda os fatores que foram ocultos e passe a direcionar sua racionalidade à descolonização de si mesmo. O dúbio deste proceder é justamente contar com uma mudança de sentido do mundo no interior de

alguém que está irremediavelmente *dentro da modernidade*, cronológica, histórica e socialmente (PEREIRA, 2017). A partir desse ponto de saber é possível asseverar que o fenômeno navega em cabotagem em sua transição paradigmática, ou seja, é preciso refletir principalmente sobre a velha história (colonial) da sala de máquinas latino-americana para alcançar a sua emancipação decolonial.

Dado que a razão emancipadora não é uma razão *libertadora*, isto é, que considera todas as formas do Outro, deve-se buscar a superação da primeira rumo a segunda, e sair do regionalismo moderno-europeu, tornado universal, em direção a um *pensar outro* (CASTRO-GOMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 51), que opera decolonizando as estruturas e paradigmas dominantes, como a estandarização cultural que constrói o conhecimento universal do Ocidente (PEREIRA, 2017). Trata-se, enfim, de libertar-se da matriz colonial de poder que sujeita a todos; são estes os *processos decolonizadores*, de *desvincular-se, desligar-se, desatar-se* da tirania desta matriz.

Tanto *libertação* quanto decolonização são projetos epistêmicos de desprendimento da matriz colonial de poder. A mudança abrupta – e, portanto, a-histórica –, contudo, não é possível, pois, com todo o alcance global da modernidade, o desprendimento não poderia ser entendido como a chegada de um novo sistema conceitual, literalmente isento de referências e de história. O *pensamento de fronteira*, situado entre a modernidade e a possibilidade, é o mais adequado para essa nova epistemologia.

## **6. O papel do Direito para o alcance de tais perspectivas e desafios: rumo ao decolonial**

Certo é que para que se possa compreender o Outro subalternizado como sujeito, precisamos partir da noção de que o Direito também é um campo cultural, ou seja, é o espaço onde se embatem distintos projetos de sociedade,

focando no encobrimento<sup>3</sup> da sociedade latino-americana: heterogênea e pluricultural, bem como sua diversidade de formas jurídico políticas: o Pluralismo Jurídico. (ALMEIDA, 2013, p. 8).

O encobrimento do outro subalternizado decorre do processo moderno/colonial, tendo como princípio a invasão da terra que um dia viria a ser a América Latina, responsável pela exclusão de muitos ‘rostos’ do espaço público hegemônico, sujeitos históricos que, oprimidos, passaram a representar a ‘outra-face’ da modernidade. (ALMEIDA, 2023, p.8). Trata-se dos rostos dos índios, dos negros, dos mestiços, dos trabalhadores rurais e dos trabalhadores industriais urbanos.

É através da descolonização da América Latina que se pretende descobrir o Outro, mediante um projeto de “racionalidade ampliada” em que a razão do Outro subalternizado tenha lugar e seja tão importante quanto às demais razões.

De acordo com Wolkmer citado por Almeida (2013), pluralismo jurídico é a conjunção das expressões latinas: *plural* (multiplicidade de elementos) e *juridicus* (relacionado ao Direito) relacionando-se a mais de uma realidade, expressando a coexistência de coisas ou elementos distintos, que não reduzem entre si. Trata-se de uma condição que visa à equidade e a convivência harmônica de todas as culturas e de todos os grupos sociais, agindo contra o “individualismo e o estatismo”. Baseia-se na autonomia, na descentralização, na participação, no localismo, na diversidade e na tolerância (ALMEIDA, 2013, p.8-9).

São várias as modalidades de pluralismo jurídico, entretanto, conforme a autora, “o principal núcleo para o qual converge o pluralismo jurídico é a negação de que o Estado seja a fonte única e exclusiva de todo o direito, priorizando a produção de outras formas de regulamentação, geradas por instâncias, corpos intermediários ou organizações sociais providas de certo grau de autonomia e identidade própria” (ALMEIDA, 2013, p. 10).

---

<sup>3</sup> Conceito elaborado pelo filósofo Enrique Dussel (1994).

Verifica-se, assim, que há muito de decolonial no chamado Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo, pois segundo Wolkmer (1994, p.209) este está comprometido com a “participação de novos sujeitos, com a efetiva satisfação das necessidades humanas e com o processo verdadeiramente democrático, descentralizado, participativo e emancipatório de (re)produção jurídico-social”.

Esse “novo” constitucionalismo emerge/emergiu de lutas populares, em busca de uma Constituição que busque a verdadeira legitimidade, reconhecendo, ampliando e efetivando os direitos fundamentais nas reais necessidades do povo. Viciano Pastor e Martínez Dalmáu analisam de forma clara:

Sob esse aspecto, o novo constitucionalismo constitui-se em uma teoria de avanço democrático da Constituição, no qual o conteúdo desta deve expressar, nos limites de suas possibilidades, a vontade soberana de seu povo, o reconhecimento da sua identidade, de sua consciência cultural, dos valores que almejam preservar, e da sua melhor forma de organização social e política, cuja prática deverá ser alcançada por meio de mecanismos de participação popular direta, da garantia dos direitos fundamentais, do procedimento de controle de constitucionalidade promovido pelos cidadãos e da criação de regras que limitem os poderes políticos, econômicos, sociais e culturais(Pastor; Dalmau, 2019, p. 9)

As Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) tiveram uma grande inovação neste novo cenário, uma vez que ambas deram voz aos grupos subalternizados e adotaram uma visão ecocêntrica, em que os direitos da Mãe Terra (*Pachamama*) e a cultura do bem viver (*SumakKawsay*) estão implícitos nas Constituições citadas, resgatando as raízes dos antigos povos pré-colombianos e incorporando uma nova era anticolonialista (VELASCO; SPAREMBERGER; 2016).

O bem viver, é outro elemento trazido como decolonial, pois segundo Germana de Oliveira Moraes e Raquel Coelho Freitas (2013, p.111), “requer uma profunda mudança de consciência, do modo de o ser humano perceber e compreender a vida e nela conduzir-se, a qual demanda a demolição de velhas estruturas, para que, em seu lugar, se reconstrua uma novel civilização

pautada no valor central da vida em vez de endeusar a economia, como vem sendo feito ainda hoje em dia”. É decolonizar as epistêmes. Sendo assim, “busca-se uma convivência pacífica entre os seres vivos, onde o ser humano deve frear os impulsos econômicos em prol de um maior equilíbrio com a natureza”. (MORAES; FREITAS, 2013, p.111).

Como maior exemplo de mudança epistêmica e prática é o que Moraes e Freitas (2013, p. 111) destacam como o primeiro julgamento em que se considera a natureza um sujeito de direitos na nova Constituição equatoriana. Trata-se do caso em que o rio Vilcabamba foi parte do processo e obteve sentença em seu favor, pois o Governo da Província de Loja usou o rio para depositar materiais de escavação provindos da construção da estrada Vilcabamba-Quinara. Quando ocorreram chuvas em março e abril de 2009, as enchentes se deram devido ao depósito do material jogado no rio.

O julgamento se deu pelo art. 71 da Constituição equatoriana<sup>4</sup> e o Tribunal ordenou o cumprimento das recomendações apresentadas pelo Subsecretário de Qualidade Ambiental, como: 1. Realizar limpeza do solo contaminado por combustíveis; 2. providenciar lugar para depositar o material resultante das escavações; 3. Sinalizar o local da construção da estrada; 4. Apresentar em trinta dias um plano de remediação e reabilitação das áreas afetadas no rio e nas propriedades dos camponeses; 5. Estudo de impacto e permissões ambientais para construção da estrada (MORAES; FREITAS, 2013).

Estes casos ou situações demonstram que estamos vislumbrando mudanças (ainda difíceis) no atual cenário latino-americano. Nessa seara, percebe-se que a produção do discurso colonial condenou a população latino-

---

<sup>4</sup> “La naturaliza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia e mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidade, Pueblo o nacionalidade podrá exigir a la autoridade pública el cumplimiento de los derechos de la naturaliza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos em la Constitución, em lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaliza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema”.

americana a condição apenas de um sujeito-cultural, negando-lhe o estatuto de sujeito-histórico.

Esta análise de discurso problematiza fundamentalmente, no plano das ciências humanas e sociais, a natureza de concepção de sujeito sobre as quais essas áreas do conhecimento se pautam. Assim, a produção de conhecimento da América Latina sobre a América Latina pode (e deve) adquirir uma forma crítica de modo a não ser mera reprodução do olhar europeu. Visto que construíram para nós, enquanto latino-americanos, uma história capaz de apagar nossa alteridade, acabamos nos tornando somente “singulares” com algumas “particularidades” (SPAREMBERGER; BECKER, 2014).

Portanto, em que pese à importância do debate crítico sobre a América Latina na perspectiva descolonial, nota-se que no contexto contemporâneo<sup>5</sup>, há uma seqüência da colonialidade – para Walter Mignolo em seu livro *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, colonialidade é uma estrutura lógico-cognitiva de domínio colonial que subjaz o controle das metrópoles ou impérios – notadamente a partir dos projetos neoliberais. Projetos estes que com o decorrer do tempo ganharam espaço no chamado constitucionalismo ocidental e consolidou a universalidade epistêmica, que diz respeito à pretensão dos cientistas e filósofos iluministas em considerarem-se sujeitos detentores de uma racionalidade universal, produzindo discursos constitucionais dados como verdadeiros que deveriam ser acatados por todas as culturas e por todos os povos.

## 7. Conclusão

---

<sup>5</sup> “[...] vivemos igualmente em um mundo de privação, destituição e opressão extraordinárias. Existem problemas novos convivendo com antigos – a persistência da pobreza e de necessidades essenciais não satisfeitas, fomes coletivas e fome crônica muito disseminadas, violação de liberdades políticas elementares e de liberdades formais básicas, ampla negligência diante dos interesses e da condição de agente das mulheres e ameaças cada vez mais graves ao nosso meio ambiente e à sustentabilidade de nossa vida econômica e social.” (SEN, 2010, p. 9)

Com este trabalho, buscou-se, inicialmente, demonstrar como a lógica colonial foi construída principalmente a partir de um aparato de conhecimento que permite o estabelecimento da ideia de universalidade epistêmica, ou seja, parte do pressuposto que existiriam sujeitos capazes de chegar a verdades universais, válidas para toda a humanidade. Tais sujeitos, historicamente, podem ser localizados como os que se autoproclamam “brancos” e “ocidentais”.

Portanto, para se realizar um processo de ruptura da lógica colonial, é imprescindível que se questione a universalidade epistêmica. Para o pensamento descolonial, não há verdade absoluta, universal, uma “verdade sem parênteses”, pois todas as verdades devem estar entre parênteses, ou seja, são válidas em determinado contexto, determinado mundo explanativo. No âmbito do constitucionalismo, é possível verificar elementos desse processo descolonial no chamado “novo constitucionalismo latinoamericano”. Sobretudo, verifica-se um questionamento dos marcos teóricos e epistêmicos do constitucionalismo moderno/colonial e uma ressignificação deste a partir de sujeitos e saberes tradicionalmente situados e subalternizados.

## Referências

- ALMEIDA, Marina Côrrea de. **O novo constitucionalismo na América Latina: o descobrimento do Outro pela via do Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo**. Florianópolis, SC. 2013. Tese (Mestrado) –UFSC, Florianópolis, 2013.
- BELLO, Enzo. **A cidadania no constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2012.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La Poscolonidad explicada a los niños**. Bogotá: Universidad Javeriana, 2005.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (eds.). **El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo Del Hombre Editores, 2007.
- COLAÇO, Thais Luzia, DAMAZIO, Eloise da Silveira Petter. **Antropologia Jurídica: Uma Perspectiva Decolonial para a América Latina**. 2.ed. Curitiba: Juruá, 2018.
- DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Colonialidade e decolonialidade da (antropos)logia jurídica: da uni-versalidade a pluri-versalidade epistêmica**. Tese de Doutorado em Direito. Florianópolis: UFSC, 2011.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1986.

- FAJARDO, Raquel Z.Y. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del **Revista Discente Planície Científica**, Campos dos Goytacazes, RJ v. 3, n. 1, jan./jun. 2021.
- FAJARDO, Raquel Yrigoyen. El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado em América Latina**: Perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional Derecho y Sociedad, 2010. p. 11-17.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.
- GARCÉS, Fernando. Os esforços de construção descolonizada de um Estado plurinacional na Bolívia e os riscos de vestir o mesmo cavaleiro com um novo paletó. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos indígenas**: constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009. p. 167-192.
- LAURINO, Marcia Sequeira, VERAS NETO, Francisco Quintanilha. O novo constitucionalismo latino-americano: processo de (re) descolonização? **JURIS**, Rio Grande, v. 25: p. 129-140, 2016.
- MÉDICI, Alejandro. Teoría constitucional y giro decolonial: narrativas y simbolismos de las constituciones Reflexiones a propósito de la experiencia de Bolivia y Ecuador. Otros Logos. **Revista de estudos críticos**. CEAPEDI, Neuquén, ano 1, n. 1, p. 94-124, 2010.
- PEREIRA, Lizandro Melo. **Decolonizar o pensamento jurídico sobre os discursos de ódio**: desconstruindo a cultura da violência. Dissertação de Mestrado. Programa de pós-graduação em Direito da FURG-RS, 2017.
- PASTOR, Roberto Viciano e MARTÍNEZ DALMAU, Rubén. Aspectos Generales Del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano. In. El Nuevo Constitucionalismo en América Latina: memorias del encuentro internacional el nuevo constitucionalismo (desafios y retos para el siglo XXI) Quito: Corte Constitucional Del Ecuador, 2010. p. 9-44.
- PRÉCOMA, Adriele Fernanda de Andrade; FERREIRA, Heline Sevini. O Estado-Nação ao Estado Plurinacional: uma análise a partir das constituições da Bolívia e do Equador. **Revista Direito e Liberdade**, v. 19, n. 3, p. 13-42, set./dez. 2017.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-277.
- QUIJANO, Anibal (org). **Des/Colonialidad y Buen Vivir**. Un nuevo debate em América Latina. Lima: Editorial Universitaria Ricardo, 2014.
- RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2009.
- RESTREPO, Eduardo (org.) **Stuart Hall desde el Sur**: legados y apropiaciones. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- RUBIO, David Sánchez. Confrontar la simplificación del mundo jurídico. **Jornal Estado de Direito**, Porto Alegre, ano 5, n. 28, p. 25, 2010.
- SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- SPAREMBERGER, R. F.; BECKER, J. L. Repensar Aa América Latina: democratizar, descolonizar e desmercadorizar as vozes silenciadas. **Revista Direito Em Debate**, 23(42), 2014. 232–244. <https://doi.org/10.21527/2176-6622.2014.42.232-244>.
- SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes; DAMAZIO, Eloise. Discurso constitucional colonial: um olhar para a decolonialidade e para o “novo” Constitucionalismo Latino-Americano. **Revista Pensar**, Fortaleza, v. 21, n. 1, p. 271-297, jan./abr. 2016.

TEIXEIRA, João Paulo Allain; SPAREMBERGER, Raquel F. Lopes. Neoconstitucionalismo europeu e novo constitucionalismo latino-americano: um diálogo possível? **Revista Brasileira De Sociologia Do Direito**, 3(1). <https://doi.org/10.21910/rbsd.v3n1.2016.31>. p. 139-160.

VELASCO, Liziane Bairy; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes A cidadania na américa latina: um olhar para as novas práticas emancipatórias. **JURIS**, Rio Grande, v. 26: p. 11-27, 2016.

WALSH, Chaterine. **Interculturalidad, estado, sociedade: luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito-Ecuador: Universidade Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2009.

WILHELMI, Marco Aparicio. Rumo a uma justiça social, cultural e ecológica: o desafio do Bem Viver nas Constituições do Equador e da Bolívia. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 8, n. 1, p. 313-350, jan./jun. 2013.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo Crítico e Perspectivas para um Novo Constitucionalismo na América Latina. In WOLKMER, Antônio Carlos e MELO, Milena Petters (Org.). **Constitucionalismo Latino-Americano: Tendências Contemporâneas**. Curitiba: Juruá Editora, 2013.

Artigo recebido em: 20/07/2023.

Aceito para publicação em: 08/07/2023.

# Teoria da colonialidade do poder e a epistemologia/gnosiologia pluriversal

## *Coloniality of power theory and pluriversal epistemology/gnosiology*

*Paulo Robério Ferreira Silva<sup>1</sup>*

**Resumo:** A colonialidade, conforme Rita Segato (2021), é uma das quatro teorias criadas na América Latina que furou a bolha da ciência ocidentalocêntrica. Foi elaborada pelo filósofo peruano Aníbal Quijano há cerca de 30 anos. Não apenas colocou sob rasura a hegemonia da modernidade, como tem provocado mudanças substanciais nas Ciências Sociais e Humanas. Neste estudo, a pretensão é evidenciar a epistemologia/gnosiologia pluriversal como desdobramento da decolonialidade na perspectiva do giro decolonial. Para tanto, o suporte teórico-metodológico adotado é o da genealogia decolonial. Por ele é possível, entre outros aspectos, dar visibilidade aos sujeitos, conhecimentos e práticas que foram subalternizados pelo violento processo colonizador deste continente. O giro paradigmático proposto por Quijano, ao criar a teoria da colonialidade do poder foi tomado como referência tanto para desvelar o padrão mundial de poder, próprio da colonialidade/modernidade, como para suportar a proposta da epistemologia/gnosiologia decolonial. Por esta seara, Mignolo (2016) propõe a emergência de novos loci de enunciação, ou seja, um giro decolonial em favor de epistemologias/gnosiologias pluriversais. Os horizontes epistêmicos decoloniais abertos com a teoria da colonialidade e em voga no giro decolonial têm contribuído para a emergência de novas epistemologias/gnosiologias não mais submetidas as hierarquias da ciência colonial/moderna, mas aos saberes que vêm da “própria vida”, como observa Mignolo (2021, p. 561).

**Palavras-chave:** Colonialidade do poder. Padrão mundial de poder. Epistemologia/gnosiologia pluriversal.

**Abstract:** Coloniality, according to Rita Segato (2021), is one of the four theories created in Latin America that broke the bubble of Western-centric science. It was elaborated by the Peruvian philosopher Aníbal Quijano about 30 years ago. Not only has it erased the hegemony of modernity, but it has also caused substantial changes in the Social and Human Sciences. In this study, the intention is to highlight pluriversal epistemology/gnosiology as a development of decoloniality in the perspective of the decolonial turn. Therefore, the theoretical-methodological support adopted is that of decolonial genealogy. Through it, it is possible, among other aspects, to give visibility to subjects, knowledge and practices that were subalternized by the violent colonizing process of this continent. The paradigm shift proposed by Quijano, when creating the theory of the coloniality of power, was taken as a reference both to unveil the world pattern of power, typical of

---

<sup>1</sup> Professor Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social (PPGDS) da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES). Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Especialista em História e Cultura Afro-brasileira pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Graduado em História pela FABEJA, Belo Jardim, PE.

coloniality/modernity, and to support the proposal of decolonial epistemology/gnosiology. For this harvest, Mignolo (2016) proposes the emergence of new enunciation loci, that is, a decolonial turn in favor of pluriversal epistemologies/gnosiologies. The decolonial epistemic horizons opened with the theory of coloniality and in vogue in the decolonial turn have contributed to the emergence of new epistemologies/gnosiologies that are no longer subject to the hierarchies of colonial/modern science, but to the knowledge that comes from “life itself”, as observed Mignolo (2021, p. 561).

**Keywords:** Coloniality of power. World standard of power. Pluriversal epistemology/gnosiology.

## 1. Introdução

Ao seguir a trilha aberta por José Carlos Mariátegui, que, ao se desvencilhar da história evolutiva unilinear e unidirecional do materialismo histórico, propôs a apreensão dos fenômenos por meio de múltiplos elementos em configurações complexas e específicas de poder em dado tempo/espaço histórico (QUIJANO, 2014, p. 3), Aníbal Quijano criou uma teoria que não apenas resgatou a história da colonização da exclusividade epistemológica da ciência ocidentocêntrica, como também deu início a um giro epistemológico sem precedentes nas Ciências Sociais e Humanas.

A teoria da colonialidade do poder recuperou a relação entre o contemporâneo e o histórico na perspectiva dos povos que foram colonizados. Os efeitos deste resgate, como mostra Segato (2021, p. 55), tem um impacto ainda mais profundo quando se evidencia que a invenção da América, como continente e também como categoria, reconfigurou definitivamente o mundo e deu origem a um novo vocabulário, que se tornou hegemônico para narrar essa história, ou seja, a ciência (colonial)/moderna.

O que se desdobra a partir de 1492 é a elaboração de um sofisticado sistema de domínio, efetivado pela colonização paulatina deste vasto continente, primeiramente, realizada pela Espanha e por Portugal, e, posteriormente, também por alguns outros poucos países da Europa Ocidental. Não é apenas a América que é (re)inventada, a própria Europa também é recriada. Com a colonização, evidencia-se uma nova totalidade

histórica. É nesta relação de domínio entre os europeus e os povos deste continente que se produz a colonialidade/modernidade na perspectiva de um padrão de poder de alcance mundial. Como afirma Quijano (1988, p. 12, tradução nossa), com a América “se produz o deslocamento do passado, como a sede de uma idade de ouro para sempre perdida, pelo futuro como a idade de ouro a ser conquistada ou estabelecida”.

É esse deslocamento, que resultou na hegemonia da Europa Ocidental e mais tardiamente também dos Estados Unidos da América sobre o restante do planeta, também está sendo demovido. A teoria da colonialidade do poder tanto tem colocado sob rasura os paradigmas da ciência colonial/moderna, como tem aberto novos horizontes epistêmicos/gnosiológicos<sup>2</sup> e políticos para o ressurgimento e a reexistência de sujeitos, conhecimentos e práticas que foram subjugados e subalternizados pela colonialidade/modernidade. Desse modo, a pretensão de reduzir povos e culturas à história única vai sucumbindo, mesmo que ainda, em certa medida, incipientemente, ante o avanço das histórias locais em conexões globais, ou seja, em pluriversalidade.

No que se segue, a primeira parte deste estudo é dedicada à apreensão de aspectos pertinentes à criação, por Aníbal Quijano, da categoria colonialidade do poder. Ao se resgatar detalhes de sua vida e trajetória intelectual e acadêmica, a pretensão é destacar como a partir do marxismo de inspiração mariateguiano, Quijano participou ativamente, desde meados do século XX até a segunda década do século XXI, da elaboração de teorias voltadas aos fenômenos intrínsecos às sociedades latino-americanas, com especial relevo as andinas. Daí resultou, por exemplo, sua singular contribuição na elaboração da teoria da dependência e, posteriormente, severas críticas às revoluções liberal-burguesa e socialista. Foi na crise do socialismo real, entre fins da década de 1980 e início da década de 1990, que Quijano realizou um dos mais importantes giros paradigmáticos no campo das

---

<sup>2</sup> Mignolo (2003) preconiza a gnosiologia como a superação da dicotomia episteme/doxa; condição para as Ciências Pluriversais.

Ciências Sociais e Humanas, com efeitos não apenas na América Latina, como também em outros rincões do planeta. A evidência da raça e do racismo como elementos centrais na formação das sociedades que foram colonizadas pelos europeus tanto colocou sob rasura os limites das lutas de classe para lidar com os fenômenos da América Latina e do Caribe, como abriu novos horizontes epistemológicos, caracterizados, a partir daí, no giro decolonial. Este, efetiva-se, como mostra Silva (2021, p. 297-299), mediante a criação de uma ampla estrutura de conhecimento voltada para a descolonização epistêmica da América.

Na segunda parte, a ênfase é dada à emergência do padrão mundial de poder. Este surgiu nas tensões das classificações sociais que distinguiram, primeiramente, os cristãos europeus dos povos nativos deste continente. Deste primeiro (des)encontro – considerando que “o conceito de ‘encontro’ é encobridor (e não descobridor) porque se estabelece ocultando a dominação do ‘eu’ europeu, de seu ‘mundo’, sobre o ‘mundo do Outro’, do índio” (DUSSEL, 1993, p. 64, destaque nosso) – desdobrou-se o domínio pela raça, pelo racismo e pelo capitalismo, constituindo, então, os principais eixos articuladores desse padrão de poder de alcance planetário que perpassaria praticamente todas as dimensões da existência. No mesmo movimento, foram se afirmando as ideologias da colonialidade e da modernidade; as duas faces, no dizer de Mignolo (2003), da mesma moeda. Se o colonialismo foi o domínio territorial e institucional de que os europeus chamaram de Novo Mundo, a colonialidade/modernidade são, e têm sido, tipos de domínios sutis: ao mesmo tempo tanto reprime os povos subjugados e subalternizados como os seduz em face de uma estrutura de poder de pretensões planetárias.

Na terceira parte, o foco é a emergência da epistemologia/gnosiologia pluriversal. Sua demanda, própria dos processos de descolonização epistêmica na perspectiva do giro decolonial, também ganha impulso quando tensionada à crise da modernidade e, por conseguinte, da colonialidade. Tal crise, como aponta Quijano (1992), assenta-se no paradigma europeu de produção do

conhecimento científico. Se a relação sujeito/objeto foi um importante instrumento para questionar o teocentrismo, ao mesmo tempo em que foi o substrato para a irrupção da racionalidade moderna na perspectiva do iluminismo, também provocou uma radicalização na exclusão do “outro” da colonização, impossibilitando, inclusive, o intercâmbio criativo entre os diferentes povos, como observa Quijano (1992). Portanto, questionar a naturalização da relação sujeito/objeto é condição para romper com a falsa dicotomia *doxa vs. episteme*, em favor da gnosiologia, ou seja, de conhecimentos de fronteira não mais restritos à perspectiva da universalidade e sim na constituição da pluriversalidade (GROSFOGUEL, 2008; MIGNOLO, 2003, 2021).

Por fim, a pretensão é ressaltar alguns aspectos dos horizontes epistemológicos que se abrem com a teoria da colonialidade do poder e com a perspectiva da pluriversalidade. A conexão do contemporâneo com o histórico, tendo como eixo os sujeitos, conhecimentos e práticas que foram subalternizados, possível pelo prisma da heterogeneidade histórico-estrutural, além de possibilitar a construção de novas epistemologias/gnosiologias a partir de novas categorias, conceitos e ideias, também resgata a centralidade da vida como *locus* de enunciação. Ante à até então hegemonia da razão iluminista, por que não a hegemonia da vida na terra e no cosmos, como defende Mignolo (2021), sob os auspícios da pluriversalidade?

## 2. Colonialidade do poder: o giro paradigmático proposto por Quijano

A colonialidade do poder, teoria criada pelo filósofo peruano Aníbal Quijano (1930-2018), provocou um “giro paradigmático” quanto a pensar a sociedade e a história, como assinala Segato (2021, p. 43-44). Seus impactos não têm ficado restritos à América Latina e ao Caribe. Se espalhou por todos

os continentes e, inclusive, furou a bolha do núcleo de poder ocidentalocêntrico, assim como ocorreu com a teologia da libertação, a pedagogia do oprimido e a teoria da marginalidade que fratura a teoria da dependência. Em comum, entre estas teorias destacam-se: a capacidade de lançar luzes sobre aspectos localizados em relação ao global. Isto, em face da eficácia e novidade interpretativa própria de cada campo; e a superação do reducionismo acadêmico submetido à hegemonia do mercado mundial de ideias dominado pela tradição europeia (e estadunidense), por meio das políticas de citação, da lógica da produtividade editorial, do acesso aos periódicos de mais ampla circulação e da impostura da neutralidade científica (SEGATO, 2021, p. 43).

A teoria da colonialidade, embora tenha sido gestada por décadas, só emergiu em janeiro de 1992, com a apresentação do artigo *Colonialidad y modernidad/racionalidad* de Aníbal Quijano em um simpósio realizado no Equador. No mesmo ano, foi publicado na Revista *Perú Indígena* e no ano seguinte na coletânea organizada por Heraclito Bonilla, intitulada: *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. No Brasil, este livro, com o título *Os conquistados: 1492 e a população indígena na América*, só foi editado em 2006. Neste pequeno texto, Quijano (1992) apresentou, com uma sutileza intelectual que lhe foi peculiar, presente em centenas de textos produzidos desde meados da década de 1950, os fundamentos desta teoria que, cerca de trinta anos depois, continua sendo a principal referência deste campo, dado, sobretudo, a sua abrangência epistêmica.

Aníbal Quijano nasceu em 17 de novembro de 1928, em Yanama, uma pequena cidade andina da região de Áncash, localizada ao norte de Lima; faleceu na madrugada do dia 31 de maio de 2018 em Lima. Ingressou aos vinte anos na Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Desde o primeiro ano da universidade, Quijano não apenas se dedicou aos estudos de Marx e de marxistas, como também de intelectuais peruanos, marxistas ou não. Além disso, teve uma vigorosa

atuação política. Já no primeiro ano de faculdade, dada a oposição ao governo militar de Manuel Odría e o envolvimento no movimento estudantil, passou trinta dias no cárcere; situação que voltaria a acontecer várias outras vezes. Depois de ter passado pelas Letras, decidiu-se pela História. Fez opção pela revolução socialista, quando se dedicou ao aprofundamento dos estudos sobre Trotsky, em detrimento ao stalinismo. Nesta interação, entre os estudos teóricos e as experiências políticas, emergiu a inquietação que lhe acompanharia por toda a vida intelectual: a relação do mundo acadêmico com a realidade peruana e da América Latina.

Entre as atividades docentes no ensino secundário, as pesquisas que abrangiam diversificados campos, a atuação política e a sua paixão também pela literatura, publicou em 1956 o seu primeiro livro: *Ensayos Escogidos de José Carlos Mariátegui*, dada a influência que este filósofo peruano exercia em seu pensamento. Não se tratava apenas da afinidade quanto aos temas, sobretudo os relacionados aos nativos e ao campesinato peruano, mas, também, quanto a uma espécie de verve epistemológica latino-americana expressa na obra de Mariátegui. Como mostra Flores Galindo (1980, p. 53-54), Mariátegui usou Marx como um instrumento; não temeu a “heresia” por quebrar regras; não se sujeitou a qualquer ‘escola’ em particular; e não perdeu a liberdade crítica. Desse modo, para Mariátegui, o marxismo nunca foi uma teoria, nem, tampouco, um jogo de conceitos. Tratava-se de uma atitude, um estilo de vida, uma maneira de encarar o mundo de forma revolucionária. A revolução, então, era mais que uma ideia, era um sentimento.

Na década de 1960, Quijano esteve diretamente envolvido com a criação da teoria da dependência. Em sua estadia na Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), no Chile, entre 1966 e 1971, dois anos após a conclusão do doutorado, contribuiu decisivamente para colocar sob rasura a perspectiva evolucionista e a análise estrutural-funcionalista então predominantes (RUBBO, 2018, p. 393). Quijano (2020a, p. 92) partiu do entendimento de que os processos de urbanização porque passava a América

Latina, em suas singularidades e particularidades, centralizavam as mudanças que perpassavam praticamente todas as dimensões sociais. Constatou, no entanto, que embora houvesse o reconhecimento de sua natureza multidimensional, não estava claro nem as dimensões possíveis nem como elas articulavam-se entre si e com o global. Além disso, percebeu que prevalecia a lógica de que as sociedades nacionais latino-americanas eram isoladas ou autônomas, quando, diferentemente, são interdependentes. Daí, demandar-se buscar as relações entre os processos de urbanização e a história.

Ainda na perspectiva da *dependência*, Quijano (2020a, p. 94-95) se opôs ao entendimento predominante na época de que a dependência resultava de intervenções externas nos países latino-americanos. Para ele,

[...] as relações de dependência aparecem somente quando as sociedades implicadas fazem parte da mesma unidade estrutural de interdependência, dentro da qual um setor é dominante sobre os outros, o que constitui uma das características definidoras do sistema de produção e mercado do capitalismo atual. Ou seja, a dependência não confronta o conjunto de interesses sociais básicos da sociedade dominada com os da sociedade dominante. Ao contrário, pressupõe uma correspondência básica de interesses entre os grupos dominantes em ambos os níveis da relação, sem que isso exclua possíveis atritos devidos à taxa de participação nos benefícios do sistema. Em outros termos, os interesses dominantes nas sociedades dependentes correspondem aos interesses do sistema total de relações de dependência e do sistema de produção e mercado como um todo (QUIJANO, 2020a, p. 94, tradução nossa).

Ao resgatar a historicidade, Aníbal Quijano não apenas indicou novos “caminhos” epistemológicos, como atualizou o pensamento mariateguiano, ao propor uma leitura pela heterogeneidade histórico-estrutural. A partir da formulação do conceito de “dependência histórico-estrutural”, Quijano asseverou que, entre as sociedades “desenvolvidas” e as “subdesenvolvidas”, as diferenças não se reduzem às etapas de estados do sistema produtivo, mas ocorrem também dentro da estrutura produtiva internacional; estas definidas

em relações de subordinação de certos países ante outros (BEIGEL, 2006, p. 311).

A experiência na CEPAL ampliou os horizontes de Quijano na produção de um consistente arcabouço teórico-metodológico a partir da perspectiva da totalidade da experiência social. Por este caminho, dedicou-se à construção de um socialismo assentado nas lutas cotidianas dos trabalhadores e dos explorados, tendo como pano de fundo as crises do capitalismo (CLÍMACO, 2020, p. 35-36). Por este viés, duas questões, entre tantas outras, tornaram-se cruciais para o “giro pragmático” que se realizaria no final da década de 1980 e no início da década de 1990. No bojo do enfraquecimento da teoria da dependência e da crise do socialismo real, com a queda do Muro de Berlim, em 1989, e o fim da União Soviética, em 1991, Quijano concluiu pela impossibilidade de realização, na América Latina, tanto de uma revolução democrático-burguesa, como de uma revolução socialista (DUSSEL, 2018). A centralidade do problema estaria no equívoco em considerar que, tal qual na Europa, aqui houve o feudalismo, ou uma espécie de semifeudalismo, no entendimento de que o capitalismo neste continente ainda seria incipiente, marginal ou subordinado. No mais, que a economia, a sociedade e o Estado na América Latina são fundamentalmente capitalistas, ou seja, o capital é dominante como relação social de produção e, em consequência, a burguesia, sendo dominante, tem tarefas a cumprir em vista de uma transição para a revolução socialista (QUIJANO, 2005, p. 137).

Partindo do entendimento de que a revolução democrático-burguesa é um projeto em que a burguesia organiza os grupos dominados para realizar uma mobilização com o fito de tomar dos senhores feudais o controle do Estado e instituir a sociedade burguesa-capitalista; e que a revolução socialista visa, por outro lado, arrancar da burguesia o domínio do Estado, com o objetivo de estabelecer o controle estatal pelos trabalhadores, por meio de valores socialistas/comunistas, Quijano conclui pela impossibilidade de ambas. O argumento central foi elaborado por José Carlos Mariátegui no final da

década de 1920. Para Quijano (2005, p. 138), ele foi o primeiro, não apenas na América Latina, a vislumbrar que

[...] as relações sociais de poder, qualquer que fosse seu caráter prévio, existiam e atuavam simultânea e articuladamente, numa única e conjunta estrutura de poder; que esta não podia ser uma unidade homogênea, com relações contínuas entre seus elementos, movendo-se na história contínua e sistematicamente.

Desse modo, uma revolução socialista não poderia ser dirigida a uma reconcentração do poder, mas, ao contrário, dirigida à redistribuição do poder entre as pessoas em relação às suas existências sociais.

A busca por respostas a essa questão levou Aníbal Quijano a criar o conceito de colonialidade do poder. Diante da insuficiência da perspectiva da luta de classe – o que não exclui as contribuições pertinentes a esta discussão – ele resgata, também tomando as referências mariateguianas, a centralidade da raça no escopo das sociedades que foram colonizadas. Segato (2021, p. 21), a partir da pergunta: “por que raça e não classe” argumenta, pelo prisma decolonial: (a) que só pela raça alcançamos o “horizonte que habitamos”, fundado na conquista; (b) por ela e não pela classe é possível reconstituir as memórias afetadas pela colonialidade/modernidade. Pela classe, ao contrário, essa memória é obliterada e até mesmo apagada, resultando no “[...] esquecimento de quem somos e à ignorância dos rios de sangue que mancham o solo que pisamos até hoje” (SEGATO, 2021, p. 21); (c) disso resulta no equívoco de que seja possível pensar tal qual o Norte global.

### 3. Padrão mundial de poder

Para lidar com a centralidade e a força da ideia de raça e do racismo e seus impactos na existência das sociedades latino-americanas (e nas que foram expostas ao jugo da colonização), Quijano (1992) identificou, na perspectiva da heterogeneidade histórico-estrutural, a emergência de um

padrão de poder que, a partir da colonização deste continente, teria alcance planetário. Sua estruturação ocorreu em dois eixos: um rigoroso padrão de classificação da população, primeiramente deste continente e dos próprios europeus e, posteriormente, de todo planeta e a articulação de todas as formas históricas do trabalho em torno do capital. Quijano (2005, p. 117) destaca a codificação entre os colonizadores e os povos que foram subjugados e subalternizados a partir da ideia de raça; assentada em uma suposta superioridade biológica de uns, os colonizadores, sobre aqueles que foram colocados em condição de inferioridade. A evidência da raça, no entanto, foi posterior a uma classificação primária que distingue o cristão do não-cristão, primeiramente na lógica da relação entre os colonizadores europeus e os povos nativos deste continente e, em desdobramento, na relação dos povos cristianizados com aqueles que não se submeteram a este tipo de domínio, como os tapuias<sup>3</sup> no Brasil (SILVA; COSTA, 2021).

O que está em evidência desde 1492 é a (re)criação e institucionalização de um sistema de domínio que tem realizado a exploração continuada deste continente em favor dos interesses dos colonizadores; experiência que, por sua vez, foi sendo replicada em outras partes do planeta. Religião, raça e capitalismo se conjugaram numa empresa colonial, considerada por Maldonado-Torres (2007, p. 131) a mais ambiciosa da história.

Ao contrário de ter se restringido a um impacto apenas local, no caso da América, tais experiências colonizadoras foram tomadas como o modelo de poder sobre a qual a identidade moderna se constituiu (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 132). Diferentemente de ter sido um produto exclusivo do Renascimento europeu ou do Iluminismo, a modernidade emergiu no mesmo movimento que a colonialidade, daí, como assevera Quijano (1992), modernidade e colonialidade serem inerentes uma à outra; as duas faces de uma mesma moeda, como afirma Mignolo (2003).

---

<sup>3</sup> Em Tupi-Guarani tapuia significa o estrangeiro, o diferente, o inimigo (SILVA; COSTA, 2021, p. 3). O termo era atribuído aos povos nativos do tronco étnico-linguístico Macro-Jê.

Enquanto o colonialismo se realizou mediante a ocupação de territórios e o estabelecimento de instituições colonizadoras subordinadas às metrópoles europeias, primeiramente a Espanha e Portugal, a colonialidade/modernidade, como elementos deste padrão de poder, estabeleceram relações de dominação ainda mais sutis e incisivas: produziu uma “estrutura colonial de poder”, como categoriza Quijano (1992, p. 12), que resultou nas discriminações sociais codificadas como raciais, étnicas, antropológicas ou nacionais. Tais construções intersubjetivas foram tomadas objetiva e cientificamente, ou seja, como a-históricas, como fenômenos naturais e não como elementos da história do poder. Ainda conforme Quijano (1992, p. 12), esta estrutura de poder foi e continua sendo o eixo sob o qual operam outras relações sociais, a exemplo das de classe e estamental.

O resultado dessa exploração foi “a brutal concentração dos recursos do mundo, sob o controle e em benefício da reduzida minoria europeia (e recentemente estadunidense) da espécie, principalmente, de suas classes dominantes” (QUIJANO, 1992, p. 11, tradução e acréscimo nossos). Em sentido contrário, produziu também suas vítimas, por exemplo, os explorados e dominados da América Latina e da África (QUIJANO, 1992, p. 11). Seus efeitos perduram, ainda com muito vigor, em nossos dias, pois, na distribuição tanto dos recursos como do trabalho, em uma perspectiva planetária, os que continuam sendo explorados e discriminados são os membros das raças, das etnias ou das nações que foram vitimadas pela colonização (QUIJANO, 1992, p. 12).

Tal estrutura de poder assentou-se, segundo Quijano (1992, p. 12), desde o princípio, na colonização do imaginário dos dominados por dois eixos: pela repressão e pela sedução. No primeiro caso, a cultura europeia (Ocidental) produziu uma relação de dominação, não apenas material, mas também de colonização do imaginário dos povos que foram dominados. Manifesta-se numa violenta repressão às crenças, às ideias, às imagens, aos símbolos, aos modos de conhecer e produzir conhecimentos, aos padrões e aos

instrumentos de expressão tanto formalizada e objetivada, como intelectual e/ou visual. Ao mesmo tempo, os colonizadores impuseram uma imagem mistificada de sua própria cultura, especificamente quanto aos padrões de produção e significação do conhecimento. A estratégia foi, primeiro, colocar a cultura dominante longe do acesso dos dominados; depois cooptar alguns poucos, lhes ensinando de forma parcial e seletiva, como estratégia que possibilitava o acesso ao poder. Desse modo,

A europeização cultural se converteu em uma aspiração. Era um modo de participar do poder colonial, porém também poderia servir para destruí-lo e, depois, para alcançar os mesmos benefícios materiais e o mesmo poder que os europeus; para conquistar a natureza. Enfim, para o “desenvolvimento”. A cultura europeia passou a ser um modelo cultural universal. O imaginário nas culturas não europeias hoje dificilmente poderia existir e, sobretudo, se reproduzir-se, fora dessas relações (QUIJANO, 1992, p. 13, tradução nossa).

O impacto dessa colonização cultural, como mostra Quijano (1992, p. 13), foi devastador. Resultou no extermínio de milhões de pessoas e de milhares de culturas. Apenas entre os territórios dos Asteca, dos Maia, o Caribe e Tawantinsuyana, território Inca, cerca de trinta e cinco milhões de seres humanos foram mortos num intervalo inferior a cinquenta anos. Em corolário, a violência da colonização por meio de guerras, das doenças trazidas pelos colonizadores, do trabalho servil e escravo, na condição de mão de obra descartável, entre outros, desmantelou as estruturas histórico-culturais das sociedades deste continente, reduzindo-as à submissão aos padrões da cultura dominante. Diferentemente da África e da Ásia que, em grande medida, conseguiram manter muitas de suas estruturas sócio-históricas culturais, a “América Latina é, sem dúvida, o caso extremo da colonização cultural europeia” (QUIJANO, 1992, p. 13).

No mesmo movimento em que os europeus foram classificando e hierarquizando os povos nativos deste continente em suas dinâmicas sócio-históricas e a si próprios no bojo de uma estrutura de poder até então inédita,

foram também constituindo um complexo cultural que Quijano (1992, p. 14) denominou de modernidade/racionalidade. Tratava-se de um novo paradigma de conhecimento com pretensões universalistas e que alterou radicalmente as relações entre os europeus e o restante do planeta. A colonização dos que eles chamaram de América, a partir de 1492, demandou uma estrutura de poder bem mais complexa do que as experiências de suas dinâmicas intracontinentais e das relações que estabeleceram com os povos do Oriente e da África. Se é possível admitir, por exemplo, que a modernidade foi gestada na Europa, ela só emergiu no bojo do sistema-mundo colonial/moderno com a colonização da América (DUSSEL, 1993, p. 8). Ou seja, é a partir da estrutura de poder posta em movimento desde o final do século XV que a modernidade começa a se constituir em sua feição global.

Assim como na perspectiva da colonialidade, os “estratagemas” invocados pela modernidade foram extremamente sofisticados. Primeiro, valendo-se da ideologia da subalternidade, que, conforme Silva e Costa (2021, p. 17) tem como função possibilitar a operacionalização da colonialidade/modernidade,<sup>4</sup> a modernidade, desdobrando-se do sentido de moderno, ou seja, da ideia de coisa dos últimos anos, de pouco tempo, em relação ao tempo antigo (BLUTEAU, 1716, p. 529), apresentou-se como a forma de civilização mais avançada em relação às demais. Nesse sentido, a Europa Ocidental se posicionou como superior aos demais arranjos sócio-históricos, em todas as suas dimensões, reduzidos à condição de menos civilizados, selvagens ou primitivos, conforme apontado por Maldonado-Torres (2020, p. 30).

Essa é uma leitura chave para apreender a lógica do padrão mundial de poder instituído a partir da colonização deste continente, na lógica do sistema-mundo colonial moderno (WALLERSTEIN, 1990; 1992), primeiro, ao

---

<sup>4</sup> A subalternidade é apreendida por estes autores como antecedente à colonidade/modernidade, dado que pressupõe a inferioridade dos povos que foram subjugados pelos colonizadores em relação a uma pseudo-superioridade destes últimos.

colocar sob rasura a redução do ideal da razão moderna ao período do iluminismo europeu, ou seja, à emergência do “*cogito ergo sum*” de René Descartes (1987). Dussel (1993, p. 49), neste sentido, enfatiza que o *ego conquiro*, ou seja, o eu-conquistador, a primeira identidade da colonização, é a proto-história de constituição do *ego cogito*, na perspectiva da “vontade de poder”. Segundo, como indica Maldonado-Torres (2020, p. 30), a partir do que foi formulado por Brett Bowden, o padrão de civilização e a noção de ser civilizado estão diretamente relacionados à colonização europeia neste continente.

Para Bowden (2009, p. 128), os europeus, ao determinarem que os povos nativos a serem colonizados careciam de civilização, arranjaram, no bojo do direito internacional, “o grande projeto redentor de trazer os marginalizados para o reino da soberania, civilizar os incivilizados e desenvolver as técnicas jurídicas e instituições necessárias para esta grande missão.” Tal projeto tem se mostrado não apenas com alto poder de reprodução, como tem sido fundamental para manter subordinada as culturas colonizadas ao padrão colonial/moderno de poder.

A modernidade, portanto, na perspectiva do padrão mundial de poder, nasceu com a invenção da América – o período da história deste continente caracterizado pelo domínio colonial europeu, primeiro, pelo colonialismo e pela colonialidade/modernidade, e nos últimos séculos, pela permanência destes últimos – e mesmo sendo reivindicada como resultado das experiências exclusivamente europeias, foi neste continente que ela ganhou sua feição mundial. O impacto mais notável dessa “invenção”, como conclui Quijano (2005, p. 122), foi os europeus ocidentais conseguirem “convencer” praticamente todo planeta de que eles são (juntos, mais recentemente, com os estadunidenses) o estrato mais avançado da trajetória “civilizatória” da humanidade, a partir da lógica de existência de um estado de natureza em que as demais sociedades estiveram e estão em condição permanente de inferioridade. Daí, mesmo com todo o esforço de descolonização, iniciado,

segundo Maldonado-Torres (2008, p. 66), no momento em que os povos nativos deste continente sentiram o horror ao mundo da morte, ocasionado pelas tecnologias da morte inerentes à colonização, ainda teremos inúmeros e hercúleos desafios pela frente para superar a hegemonia da colonialidade/modernidade. Um primeiro movimento, como aponta Quijano (1992, p. 19, tradução nossa), é urgente: “libertar a produção do conhecimento, da reflexão e da comunicação, dos buracos da racionalidade/modernidade europeia” e estadunidense.

#### 4. Epistemologia/gnosiologia pluriversal

Aníbal Quijano (1992) alertou, durante a evidência da crise do socialismo, para outra crise em voga, embora não tão perceptível: a da modernidade e, por conseguinte, da colonialidade. Dois grandes movimentos, entre outros, podem ser destacados como desdobramento: o primeiro, as reações internas, que resultam, conforme Quijano (1992, p. 11), na concentração ainda mais violenta dos recursos, sobremaneira os econômicos, entre as elites dos países centrais do Ocidente, e pode também ser acrescentado alguns outros poucos fora deste circuito; o segundo, em contraponto, a evidência da pluriversalidade. Esta, evidenciada em um movimento já em curso, como atesta Mignolo (2021, p. 533-534, tradução nossa), ao destacar que o “pensamento de fronteira (epistemologia de fronteira) entrou em erupção e não pode mais ser controlado”, pois “em grande medida, a turbulência política, militar e econômica na ordem mundial se deve à desocidentalização; na esfera do pensamento, é devido à decolonialidade” (MIGNOLO, 2021, p. 534).

A crise da modernidade, como reflete Quijano (1992, p. 14), é anunciada na perspectiva da crise do “paradigma europeu do conhecimento racional.” Este, tem como pressuposto fundante a produção do conhecimento na relação sujeito-objeto. O primeiro, remete a um indivíduo isolado; constituído em si e

ante si mesmo; resultado de sua capacidade de reflexão e de seu discurso, como formulado por Descartes (1987). Já o objeto, tanto é referido a uma categoria diferente do sujeito/indivíduo, bem como, dada a sua natureza, externa ao sujeito. Possui, desse modo, propriedades específicas de sua própria identidade, ou seja, é idêntico a si mesmo, o que o define e o localiza em relação aos demais (QUIJANO, 1992, p. 14).

Para Mignolo (2003, p. 290), essa correlação entre sujeito que conhece e o objeto conhecido foi uma “jogada epistemológica emancipadora”: emergiu no esforço que era feito para escapar à submissão da autoridade de Deus, própria da teologia cristã. Em corolário, também libertou os indivíduos das hierarquias sociais e das estruturas religiosas típicas da Europa medieval. Estava, portanto, no âmago da revolução burguesa, com impactos nas relações econômicas e na consolidação da vida urbana. Mignolo (2003, p. 291) ressalta uma questão ainda pouco explorada, porém, fundamental para a apreensão da modernidade na perspectiva da transição do *ego conquiro* ao *ego cogito*: o fato de que, desde o século XVI, tanto os paradigmas da racionalidade, como dos seres humanos racionais já teriam sido estabelecidos quando da discussão do direito ou não à escravização dos povos nativos do Novo Mundo feita por religiosos espanhóis, como o dominicano, Bartolomé de Las Casas, o jesuíta, José de Acosta, bem como por Ginés de Sepúlveda, principal cronista do rei da Espanha, Carlos V, entre outros.

O cerne, portanto, da racionalidade sujeito/objeto, no bojo do sistema-mundo colonial/moderno, estaria na emergência da propriedade: pelo prisma da colonização, a propriedade de territórios e gentes (os escravizados); pela perspectiva do conhecimento, a propriedade de culturas e histórias transformadas em objeto. Salienta Quijano (1992, p. 15, tradução nossa) que:

A propriedade, porém, como o conhecimento, é uma relação entre as pessoas a propósito de algo, não uma relação entre um indivíduo e algo. O que diferencia tais fenômenos é que a relação de propriedade existe tanto material quanto intersubjetivamente. O conhecimento, apenas como uma relação intersubjetiva.

Walter Mignolo (2003, p. 291), por este viés, chama a atenção para outro aspecto: o fato de que, se a ascensão do indivíduo moderno europeu, como sujeito econômico e epistemológico, estava articulada com a ideia de emancipação em relação ao *ego* cristão, também desqualificou outros povos e as suas culturas. Dado movimento ocorria no mesmo período em que a Europa cristã e ocidental primeiramente digladiava com os povos do Oriente e de outros lugares, expulsava os mouros e os judeus da Península Ibérica, e, na sequência, avançava violentamente sobre os povos nativos do Novo Mundo. Neste último caso, ao mesmo tempo em que ia sendo produzido o padrão de poder de alcance planetário.

Como destaca Quijano (1992, p. 16), para os europeus, as diferenças foram admitidas como desigualdades, em sentido hierárquico. E tais desigualdades tomadas como de natureza. Daí, para eles, só a cultura europeia é racional, portanto, possuidora de “sujeitos”. Por esta leitura enviesada, as demais culturas, ao não serem racionais, não possuíam sujeitos, o que resulta serem, por natureza, desiguais e inferiores, portanto, objeto de conhecimento e das práticas de dominação. Ou seja, as relações entre a cultura europeia ocidental e as demais foram estabelecidas e se mantêm pela lógica da separação entre sujeito e objeto.

Resultou disso, o bloqueio da possibilidade de interações a partir de intercâmbios e produção de conhecimento entre os criadores do padrão mundial de poder e os povos por eles subjugados e subalternizados. Portanto, “o paradigma europeu de conhecimento racional, não somente foi elaborado no contexto de, senão como parte de uma estrutura de poder que implicava a dominação colonial europeia sobre o resto do mundo” (QUIJANO, 1992, p. 16).

Na perspectiva da crise da modernidade, Quijano (1992, p. 15) invoca três questões estruturais que colocam sob rasura este paradigma da relação sujeito/objeto: primeiro, o que ele chamou de “caráter individual e individualista do ‘sujeito’”. Este, como toda meia-verdade, ao negar a

intersubjetividade e a totalidade social, falsifica o problema ao reduzir a produção do conhecimento às subjetividades e não às intersubjetividades; segundo, a ideia de “objeto” como algo irreduzível, igual em si mesmo. Isto destoa do conhecimento científico produzido recentemente, que toma as propriedades como modos e momentos de certo campo de relações, rompendo com a ideia, até então prevalecente, de identidade como uma espécie de originalidade ontologicamente irreduzível, portanto, fora das tensões das relações; terceiro, quanto às exterioridades das relações entre sujeitos e objetos, assentadas em diferenças de natureza, haveria uma exacerbação das diferenças, dado que haveriam intercomunicações ainda mais profundas no universo.

Desse modo, Quijano (1992, p. 15) não nega que a subjetividade individual diferenciada efetivamente exista; porém, para ele, é arbitrário tomá-la como existindo somente ante si e por si. Existe sempre como parte, não separada, de intersubjetividades. “Todo discurso, ou toda reflexão, individual, remete a uma estrutura de intersubjetividade” (QUIJANO, 1992, p. 15). Daí que o conhecimento é uma relação intersubjetiva a propósito de algo, nunca uma relação entre subjetividades isoladas (QUIJANO, 1992, p. 15).

Como observa Mignolo (2021, p. 533), nos últimos cinco séculos, o projeto colonizador da Europa Ocidental tornou-se vitorioso, como se observa na lógica de uma história única, ou seja, da universalidade que superou a pluriversalidade. No entanto, a pluriversalidade, que efetivamente caracteriza a existência das sociedades humanas, embora tenha sido ocultada, não foi destruída. E o que está em evidência atualmente é o ressurgimento da diversidade no sentido de restituição. E aqui está um dos aspectos centrais da decolonialidade: “A restituição não é uma operação física; é gnosiológica e estética” (MIGNOLO, 2021, p. 533, tradução nossa).

É gnosiológica porque, primeiro, não se restringe à episteme. Esta última apreendida não apenas como conhecimento “verdadeiro” em oposição

à doxa, mas também como reflexão quanto ao conhecimento científico (MIGNOLO, 2003, p. 31); segundo, ao significar o conhecimento em geral, o que inclui também a doxa e a episteme, manifesta-se nas margens externas do padrão mundial de poder. Ocorre, portanto, na fronteira entre a exterioridade e a colonialidade/modernidade.

A gnosiologia liminar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento, a partir tanto das margens internas do sistema mundial colonial/moderno (conflitos imperiais, línguas hegemônicas, direcionalidade de traduções etc.), quanto das margens externas (conflitos imperiais com culturas que estão sendo colonizadas, bem como as etapas subsequentes de independência ou descolonização) (MIGNOLO, 2003, p. 33-34).

Esteticamente, apreendida também como epistemologia (MIGNOLO, 2003, p. 332), significa a elaboração de novas estruturas enunciativas; novas formas de apreender o mundo na perspectiva das sensibilidades que foram negadas e maculadas pela colonialidade/modernidade.

A restituição, ou seja, os ressurgimentos e reexistências (e não retornos), como mostra Mignolo (2021, p. 533), estão em evidência, tanto pela desocidentalização<sup>5</sup> e multipolaridade, como pela decolonialidade e pluriversalidade. São processos em voga na perspectiva da “desobediência epistêmica”, quer dizer, ocorrem nas mudanças das regras do jogo e não na continuação das regras já estabelecidas. Conforme Mignolo (2021, p. 535), para mudar os termos do saber, compreender e existir não é suficiente apenas alterar o seu conteúdo, ou seja, a ontologia, é preciso criar novos termos. “E mudar os termos significa mudar as questões sobre as quais o conhecimento ocidental e a regulamentação do conhecimento são fundados e se engajar na reconstituição epistêmica” (MIGNOLO, 2021, p. 535). Como não pode haver apenas um único modo de reexistência, estas, desvinculadas da universalidade colonial/moderna, emergem de múltiplas atualizações que

---

<sup>5</sup> Sobre este tema ver, por exemplo, Mignolo e Pinto (2015).

conectam as histórias locais ao global, enunciando, efetivamente, o pluriversal (MIGNOLO, 2021, p. 535).

A epistemologia/gnosiologia pluriversal se realiza, portanto, na transgressão das classificações que resultaram nas mais violentas formas de hierarquizações produzidas na história humana. Tais classificações sustentam uma estrutura de poder que tem beneficiado, ao longo destes últimos cinco séculos, aproximadamente, pequenas parcelas da sociedade em detrimento da dor e do sofrimento de grandes contingentes populacionais.

A epistemologia/gnosiologia pluriversal é, desse modo, a perspectiva do conhecimento em que as histórias locais se tornam, efetivamente, globais (MIGNOLO, 2003). Como Mignolo (2021, p. 561) chama a atenção, a ideia “unipolar de conhecimento”, como forjada nos últimos séculos, deve ser rompida definitivamente. E se ainda existe o desejo pela universalidade, ela se refere à pluriversalidade como projeto universal; e não mais uma universalidade ocidental, finalmente apreendida como uma crença provinciana.

## 5. Considerações finais

A conexão do contemporâneo com o histórico na perspectiva dos povos que foram subalternizados pela colonialidade/modernidade, possível pela teoria da colonialidade do poder, como elaborada por Aníbal Quijano (1992, 2005a, 2005b, 2010), tem sido o substrato para o giro decolonial que produz as epistemologias/gnosiologias pluriversais. Os horizontes epistêmicos abertos a partir de Quijano têm perpassado as demandas pela descolonização do conhecimento e das subjetividades que foram subalternizadas e, por conseguinte, de toda estrutura de poder que possibilitou a hegemonia ocidentocêntrica por volta desses últimos cinco séculos.

Ao mobilizar a categoria heterogeneidade histórico-estrutural, conforme elaborada por Mariátegui, Quijano (2005) avançou em várias

direções de pesquisa que resultaram na criação da teoria da colonialidade do poder. Seus questionamentos, assim como os de Mariátegui, giram em torno das particularidades e singularidades da América Latina no mosaico da colonização. Por um lado, evidenciava-se os limites e problemas da reprodução de estruturas teórico-metodológicas importadas dos países centrais europeus e dos Estados Unidos. Se os problemas da América Latina podiam ser abordados a partir de tais formulações exógenas, as questões epistemológicas apareciam como grandes desafios a serem superados. Por outro, e em corolário, os desafios também implicavam por novos horizontes epistêmicos, logo, também teórico-metodológicos. Mais uma vez, a rebeldia intelectual de Mariátegui foi importante fonte de inspiração nas buscas para resolver tais entraves.

O resultado desse esforço intelectual e político, como se tem no giro decolonial, é a emergência de epistemologias/gnosiologias sofisticadas, elaboradas em novos vocabulários de conhecimento, não mais submetido ao paradigma da ciência colonial/moderna, como evidenciam Mignolo (2021), Reiter (2018) e Escobar (2020). O diálogo com a ciência ocidentalocêntrica não é, portanto, de subserviência, mas visando à desconstrução de suas estruturas opressivas (SILVA, 2021, p. 297). A heterogeneidade histórico-estrutural, por exemplo, desbancou as estruturas da pretendida história universal, linear e unidirecional. Assim, tem sido possível, entre outras coisas, colocar sob rasura o reducionismo do evolucionismo baseado no dualismo empobrecedor que transforma a realidade em algo estanque: arcaico/tradicional vs. moderno; bárbaro/selvagem vs. civilizado; subdesenvolvido vs. desenvolvido etc.

Pela mesma seara, a emergência da liminaridade como perspectiva epistêmica tem, não apenas possibilitado trazer à baila o protagonismo de sujeitos, conhecimentos e práticas que foram subalternizados, como tem sido fundamental para a desconstrução das hegemonias teóricas que reproduzem o padrão colonial/moderno de poder. Desse modo, a evidência das classificações sociais, fundada essencialmente na arbitrária estrutura

ideológica de raça e de categorias, conceitos e ideias elaboradas no escopo da colonização, reproduzidas e reinventadas ao longo dos últimos cinco séculos a partir das ideologias da colonialidade/modernidade, requer uma nova estrutura de conhecimento não mais hierarquizada pela lógica de uma pseudouniversalidade; mas assentada na heterarquia da pluriversalidade.

De outro modo, a crise da modernidade e, por conseguinte, da colonialidade, tem exposto as vísceras do padrão mundial de poder. A pretendida emancipação pela razão iluminista esbarrou nas atrocidades que também chegaram ao continente europeu, sobretudo com as duas grandes guerras da primeira metade do século XX. Enquanto tal experiência não rompeu os muros da Europa autoproclamada civilizada, tendo ficado restrita ao mundo colonizado, nada parecia macular a racionalidade moderna. Desde, sobretudo, o século XVII, como mostra Quijano (2020b, p. 683, tradução nossa),

[...] a perspectiva cognitiva que se foi fazendo dominante foi a característica visão dual e antinômica da realidade, da exterioridade entre “sujeito” e “objeto” de conhecimento, de unilinearidade e unidimensionalidade do raciocínio, da adjudicação de identidades ônticas originais aos “objetos”, o modo de constituir unidades de sentido ou “totalidades” nesses termos, enfim, tudo isso que agora denominamos de “racionalidade eurocêntrica”, mas que os “europeus” impuseram aos dominados pela Europa e pelo mundo colonial como a única racionalidade possível, como *La Razón*.

Essa racionalidade resultou num engodo, ainda difícil de ser superado: a pseudo-supremacia da razão ante a primazia da vida. Numa recente reflexão a este respeito, Walter D. Mignolo (2021, p. 561) destaca que a evidência do processo em curso da decolonialidade vai rompendo com as próprias mutações da colonialidade/modernidade. Desse modo, existe atualmente um paralelo entre o novo materialismo<sup>6</sup> e a decolonialidade. Enquanto o novo materialismo ocorre nas mutações da colonialidade/modernidade a partir do questionamento da noção liberal de humano e do humanismo, na perspectiva do pós-humano e da pós-natureza; a decolonialidade acontece na esfera da

---

6 Sobre o “novo materialismo” ver COSTA e FUNCK (2017).

“política da própria vida”, ou seja, o “[...] cuidado com a vida que foi destituída pela colonialidade/modernidade, o conhecimento e o saber que vêm da ‘própria vida’ na Terra e no cosmos, e que tornaram isso possível para o ser humano sobreviver e se expandir por milhares, senão milhões de anos” (MIGNOLO, 2021, p. 561). Tema que nos convida a encarar novos horizontes decoloniais.

## Referências

- BEIGEL, Fernanda. Vida, muerte y resurrección de las “teorías de la dependencia”. In: BETTINA, Levy et al. **Crítica y teoría en el pensamiento social latino-americano**. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 287-326.
- BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico. V. V. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1716.
- BOWDEN, Brett. **The empire of civilization**: the evolution of an idea imperial. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- CLÍMACO, Danilo Assis. Prólogo a la primera edición. In: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020<sup>a</sup>. p. 23-67.
- COSTA, Claudia de Lima; FUNCK, Susana Bornéo. O antropoceno, o pós-humano e o novo materialismo: intervenções feministas. **Estudos Feministas**, v. 25, n. 2, p. 903-908, maio/ago. 2017. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/ref/v25n2/1806-9584-ref-25-02-00903.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2021.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- DUSSEL, Enrique. Aníbal Quijano. **Colectivo Tejiendo Saberes** – PDTG. 13 jun. 2018. Disponível em: <https://democraciaglobal.org/anibal-quijano-enrique-dussel/>. Acesso em: 10 jun. 2021.
- ESCOBAR, Arturo. **Pluriversal politics**: the real and the possible. Durham: Duke University Press, 2020.
- FLORES GALINDO, Alberto. **La agonía de Mariátegui**: la polémica con la Komintern. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), 1980.
- GROSFOGUEL, Ramón. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. **Tabula Rasa**, n. 9, jul.-dez, 2008, p. 199-215. Disponível em: <http://revistatabularasa.org/numero-9/10grosfoguel.pdf>. Acesso em 3 fev. 2020.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 27-53.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula Rasa**, Bogotá – Colômbia, n. 9, p. 61-72, jun./dez., 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2020.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá:

Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1-18, jun./2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>. Acesso em 10 jul. 2019.

MIGNOLO, Walter. **El lado más oscuro del renacimiento**: alfabetización, territorialidad y colonización. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2016.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. 1a ed. rev. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. **The politics of decolonial investigations**. Durham: Duke University Press, 2021.

MIGNOLO, Walter; PINTO, Júlio Roberto de Souza. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 381-402, jul./set. 2015. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/20580/13966>. Acesso em: 17 jan. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 2 out. 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005a. p. 227-278.

QUIJANO, Aníbal. Dependencia, cambio social y urbanización em Latinoamérica. In: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020a. p. 91-145.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudios Avanzados**, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005b. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/01.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2019.

QUIJANO, Aníbal. Estado-nación, ciudadanía y democracia. In: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020b. p. 675-696.

QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, identidad y utopía en América Latina**. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988.

QUIJANO, Aníbal. Treinta años después: otro reencuentro. Notas para otro debate. **Cátedra Mariátegui**. Lima, Año I, n. 5, mar./abr., 2012, p. 1-11. Disponível em: [http://www.catedramariategui.com/anteriores/2012/2\\_Quijano.pdf](http://www.catedramariategui.com/anteriores/2012/2_Quijano.pdf). Acesso em: 2 jul. 2020.

REITER, Bernd. **Constructing the pluriverse**: the geopolitics of knowledge. Durham: Duke University Press, 2018.

RUBBO, Deni Alfaro. Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina: diálogos com Mariátegui. **Estudios Avanzados**, v. 32, n. 94, p. 391-409, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/JvktpmthZyvb5rQwtmrzZDH/>. Acesso em: 20 out. 2020.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

SILVA, Paulo Robério Ferreira. O pensamento liminar e a epistemologia da subalternidade: vinculação entre decolonialidade e colonialidade/modernidade. **Revista Humanidade e Inovação**, v. 8, n. 39, p. 295-307, jul. 2021. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/4632/2741>. Acesso em: 21 jul. 2021.

SILVA, Paulo Robério Ferreira; COSTA, João Batista de Almeida. Invenção da subalternidade: o não colonizado em representações dos tapuias produzidos por padres e cronistas do século XVI no Brasil. **Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, v. 7, n. 1, p. 1-22, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/2177/1449>. Acesso em: 27 set. 2021.

WALLERSTEIN, Immanuel. Creación del sistema mundial moderno. *In*: PEÑA, Lusi Bernardo. **Un mundo jamás imaginado**. Bogotá: Santillana, 1992. p. 201-209.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O sistema mundial moderno**: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Vol. 1. Porto: Afrontamentos, 1990.

Artigo recebido em: 25/01/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# A perspectiva decolonial agroecológica ante o sistema agroalimentar hegemônico

## *La perspectiva agroecológica decolonial frente al sistema agroalimentario hegemónico*

Carlos Nunes Pereira<sup>1</sup>

**Resumo:** A partir da lógica perniciosa de dominação capitalista de âmbito ambiental, social, cultural, política e econômica, no que tange à industrialização alimentar, o presente ensaio busca analisar os processos de colonialidades impostas pelo sistema agroalimentar hegemônico. Ademais, com o suporte do pensamento fronteiriço, buscou-se pleitear uma reflexão decolonizada acerca da agroecologia (em suas perspectivas ocidentalizada e interepistêmica), enquanto alternativa-outra em relação à produção, distribuição, comercialização e consumo de alimentos. O estudo engaja-se, ainda, na preposição da necessidade de adoção de novos padrões sustentáveis e decoloniais de produção e de consumo de alimentos, privilegiando sistemas alimentares-outras mais inclusivos e diversos, assim como da prática da (re)existência socioambiental, implementando estratégias de interpelação às práticas de racialização, exclusão e marginalização, capaz de ressignificar a vida em condições de dignidade, diante da exploração dos sujeitos e da natureza.

**Palavras-chave:** Produção de Alimentos. Decolonialidade. Agroecologia.

**Abstract:** A partir de la lógica perniciosa de la dominación capitalista en los ámbitos ambiental, social, cultural, político y económico, en relación con la industrialización alimentaria, este ensayo busca analizar los procesos de colonialidad impuestos por el sistema agroalimentario hegemónico. Además, con el apoyo del pensamiento fronterizo, buscamos abogar por una reflexión descolonizada sobre la agroecología (en sus perspectivas occidentalizadas e interepistémicas), como una alternativa-otra en relación a la producción, distribución, comercialización y consumo de alimentos. El estudio también se involucra en la premisa de la necesidad de adoptar nuevos patrones sostenibles y decoloniales de producción y consumo de alimentos, favoreciendo sistemas alimentarios-otros más inclusivos y diversos, así como la práctica de la (re)existencia socioambiental, implementando estrategias para cuestionar las prácticas de racialización, exclusión y marginación, capaces de ressignificar la vida en condiciones de dignidad, frente a la explotación de los sujetos y de la naturaleza.

**Keywords:** Producción de Alimentos. Decolonialidad. Agroecología.

## 1. Introdução

---

<sup>1</sup> Gastrônomo e Mestre em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural pela Universidade de Brasília (UnB).

A formação sociocultural da América Latina, na qual se inclui o Brasil, é atravessada pelo colonialismo, compreendido como o período histórico de dominação colonial, com efeitos evidentes até os tempos atuais. O processo colonial inicialmente projetado para modernizar, cristianizar e civilizar o mundo se converteu para o processo de “mercadização”, como processo exploratório capitalista e de imposição da cultura europeia (especialmente o cristianismo).

Com efeito, essa modernização resultou em grandes massacres (físicos, sociais e culturais) em direção aos povos originais das Américas e na escravização dos que restaram, bem como de povos coercitivamente trazidos da África como mão-de-obra explorada a serviço do modelo civilizatório europeu (MIGNOLO, 2007).

Em que pese os registros oficiais históricos assegurarem o término desse período, especialmente no Brasil, por meio da proclamação da Independência em 1822, a forma colonial de organização das relações sociais, econômicas e políticas no país está em plena atividade. Nesse ponto, a colonialidade extrapola o limite histórico do colonialismo e não desaparece com a descolonização histórico-oficial dos países que foram colônias.

Assim, a colonialidade opera sob a égide da naturalização de certos padrões nas relações de poder e da naturalização de hierarquias raciais, culturais, territoriais, de gênero e epistêmicas, subalternizando, dessa maneira, certos grupos de seres humanos, garantindo sua dominação, exploração e ignorando seus conhecimentos e experiências (QUIJANO, 1997).

No campo alimentar, esse processo modernizador proporcionou, igualmente, dispositivos de dominação, que geraram, portanto, a suplantação de técnicas e culturas tradicionais culinárias e de produção de alimentos dos povos originais americanos, à medida que a importação de produtos da Europa procurou reproduzir as práticas e padrões alimentares europeus, em detrimento ao modo e costumes ancestrais e locais. Esse projeto colonizador, para além de suas pretensões religiosas e político-administrativas

(exploratórias), também teve características de imposição alimentar e cultural (ANCHITE, 2010).

O sistema agroalimentar moderno, baseado (e atualizado) no aporte exploratório colonial, tem seu nascedouro a partir do processo de industrialização e urbanização iniciada na Europa, no século XIX, que reconfigura os circuitos de produção, distribuição e consumo de alimentos. A partir da evolução de tecnologias de conservação de produtos alimentares (a exemplo dos enlatados), da expansão da criação demandas alimentares padronizadas (distribuição, transporte e estocagem) e da comercialização de alimentos (propaganda e marketing), a industrialização alimentar e agrícola tornou-se constante e crescente. E em paralelo ao avanço da modernização da agropecuária (como a priorização de insumos sintéticos/químicos e mecanização a base de combustíveis fósseis), surge o fenômeno do substitucionismo, no qual o produto original se torna um simples insumo industrial, passando a indústria química, portanto, a determinar e impor aquilo que entendemos como alimento (PINTO, 2018).

A partir do final da Segunda Guerra Mundial, portanto, iniciou-se a disseminação da modernização da agricultura a partir do paradigma da Revolução Verde e seu modelo produtivo, concebido por um pacote tecnológico: insumos químicos, sementes de laboratório, irrigação induzida, mecanização, acumulação de grandes extensões de terra, bem como por uma base ideológica de dominação em nome do progresso.

A monocultura, desse modo, se tornou o modelo produtivo hegemônico para a agricultura, tendo como produtos-símbolos a soja, o trigo e o milho, que são comercializados em escala global e que são elementos significativos para padrões da dieta alimentar atual, direta e indiretamente (como da soja, usada para a produção de ração animal) (HITCHMAN, 2015; PEREIRA, 2012).

## **2. Sistema Agroalimentar Hegemônico**

O sistema agroalimentar integra diferentes processos relativos à cadeia de produção alimentar, compreendendo todo um conjunto relacional de processos, atores e subsistemas dentro das cadeias de valor dos alimentos. Esse complexo sistema agrega, ainda, a produção agropecuária, produção industrial (de insumos agrícolas, implementos e maquinários), processamento, distribuição, armazenamento, comercialização e, finalmente, o consumo dos alimentos (TORRENS, 2020).

A alimentação, conforme abordado anteriormente, tem se homogeneizado progressivamente, passando de um sistema diversificado para outro hiperespecializado, que se integra invariavelmente ao sistema de produção agroalimentar. Atualmente, a base da alimentação provém de um sistema de produção e distribuição em escala mundial, cabendo à indústria alimentícia o papel de definir o quê (e como) as pessoas se alimentam.

Assim, o conceito de alimento-mercadoria é demandado pela indústria alimentícia, onde o intento é dar maior vazão aos produtos fabricados por meio de alta tecnologia industrial associada aos ingredientes de fácil aquisição e baixo custo. Estimula, enfim, a individualidade e subjetividade do sistema de significação simbólica do modelo capitalista moderno de consumo, bem como o da globalização (CANESQUI; GARCIA, 2005; FISCHLER, 1995; POULAIN, 2004).

Ao conectar-se com essa dimensão global e ao mercado internacional, a produção de alimentos passa a distanciar-se progressivamente de seu vínculo original, natural e local, vinculando-se a um sistema dominado por grandes corporações comerciais e agroindustriais que perpetuam suas estratégias de acumulação de capital. O alimento, portanto, torna-se “foco de transformações produtivas, tecnológicas e financeiras, circulando através de complexa rede de processamento e distribuição, sob o comando dessas grandes corporações capitalistas” (PAULA, 2017, p. 147).

O alimento, portanto, não pode ser analisado somente, de forma isolada, a partir de uma das etapas que fazem parte do seu processo produtivo

(produção, distribuição, comercialização ou consumo). Essas relações são multifacetadas e guiadas quase que exclusivamente pela acumulação de capital, o que, na contemporaneidade, pode ser denominado de sistema agroalimentar capitalista e hegemônico.

A partir do surgimento de novos agentes e atividades, o sistema agroalimentar hegemônico se tornou ainda mais dinâmico e, conseqüentemente, mais complexo. Isso resultou no distanciamento da agricultura de seus ecossistemas locais e na desconexão entre a produção e o consumo de alimentos, estabelecendo, assim, uma padronização dos hábitos alimentares globais (ORIGUÉLA, 2020).

Vale reafirmar que enquanto a industrialização dos alimentos promoveu o deslocamento da perspectiva relacional local/tradicional para um ambiente de amplitude global/moderno, a concentração de capital nas grandes corporações se manteve em vigor (com o aumento de operações de grande escala), em detrimento às questões centrais de âmbito social, ambiental e econômico, conforme destaca Azevedo (2012):

Em resumo o padrão técnico moderno de produção de alimentos, ao priorizar elevados ganhos de produtividade, gerou crises que podem ser consideradas em três dimensões. Na dimensão econômica, como aumento da eficiência tecnológica e comercial, produzindo os efeitos da superprodução, com conseqüências sobre o dinamismo da atividade produtiva; na dimensão social, uma vez que a modernização reduziu a necessidade da força de trabalho; e por último, na dimensão ambiental, pelo uso excessivo e indiscriminado de insumos químicos de origem industrial, com o risco de um sério desgaste de recursos naturais (AZEVEDO, 2012, p. 40)

### 3. Colonialidades do Sistema Agroalimentar Hegemônico

É basilar trazer para o debate aqui proposto, as contribuições de Catarine Walsh (2012) acerca dos processos de colonialidades, que diferente do colonialismo, são caracterizados pela relação política e econômica que envolve a soberania de um povo ao outro. Para tanto, a autora descreve quatro

tipos de colonialidades: (1) colonialidade do poder, que estabelece um sistema de classificação social baseado na raça como critério para a distribuição, dominação e exploração da população mundial, por meio da dominação pelo capital, pela política e pela força coercitiva; (2) colonialidade do saber, o qual tem sua base no eurocentrismo como ordem exclusiva da razão, conhecimentos e pensamentos, que por sua vez descarta e desclassifica a existência e a viabilidade de outras racionalidades e conhecimentos que não seja dos homens brancos europeus e eurocentrados; (3) colonialidade do ser, que se exerce por meio da inferiorização, subalternização e desumanização; e a (4) colonialidade da natureza, baseada na “divisão binária natureza/sociedade”, descartando a relação milenária social-espiritual entre os mundos biofísicos, humanos e espirituais, o qual dá o sustento dos sistemas integrais da vida, conhecimentos e humanidades, controlando e explorando a natureza, com base no poder moderno, racional, eurocentrado, norteamericanizado e cristão.

É possível assegurar, nesse sentido, que as formas de colonialidades descritas por Walsh (2012), se relacionam diretamente com a lógica dominante de produzir, distribuir, comercializar e consumir alimentos no Brasil. Desse processo se origina um sistema agroalimentar hegemônico, de natureza excludente e insustentável, apoiado no mecanismo operante do capitalismo de produtividade, de acumulação e concentração de poder, por meio do capital e da política (colonialidade do poder); da exploração dos recursos naturais, sem oferecer estratégias de preservação, sustentabilidade ou recomposição (colonialidade da natureza); da ultra-estimação dos conhecimentos eurocêntricos, em detrimento aos saberes e culturas tradicionais/ancestrais quanto à alimentação e produção alimentar (colonialidade do saber). O resultado tem sido, inevitavelmente, a extorsão da força de trabalho, a desigualdade de acesso ao alimento, a miséria e a fome (colonialidade do ser).

Ademais, outro ponto que merece destaque no processo de dominação dos sistemas agroalimentares modernos (e/ou hegemônicos) é a relação de dominação concernente à pequena produção e, por consequência, à agricultura familiar. Segundo Wilkinson (2003), embora o investimento público e acadêmico tenha conseguido afirmar o lugar da agricultura familiar como componente dinâmico no sistema agroalimentar, o novo ambiente concorrencial, enraizado na determinação de padrões privados, tende a expulsar a pequena produção dos mercados modernos de commodities e da grande distribuição, gerando declínio de rendas e empregos agrícolas no ambiente da agricultura familiar.

Ainda de acordo com o autor, a partir dos anos 90, no caso da América Latina, houve um investimento direto vultoso de capital estrangeiro (europeu e norte-americano) no sistema agroalimentar, em todos os elos da cadeia, sobretudo, na grande distribuição, incentivado por políticas públicas de facilitação, demanda crescente da urbanização e a extensão de padrões tipicamente urbanos de consumo nas faixas mais pobres, na qual se observa o fenômeno da dupla realidade entre obesidade e desnutrição dos sujeitos subalternizados, o que pode ser traduzido, portanto, com mecanismos de colonialidades do poder e do ser.

Outro agente, ainda mais crucial, que resulta indubitavelmente em uma colonialidade do ser, a qual é exercida pelo sistema agroalimentar hegemônico, e que tem contribuído para o aumento da fome no mundo, é o desperdício de recursos utilizados no cultivo, beneficiamento, na distribuição, no armazenamento e preparo dos alimentos. Segundo dados da Organização para a Alimentação e Agricultura (FAO), 1,3 bilhão de toneladas de alimentos é literalmente jogado fora anualmente ao redor do mundo, o que significa que um terço dos alimentos produzidos é desperdiçado.

Para efeitos de quantificação em termos econômicos, esse desperdício pode chegar a um montante de US\$ 750 bilhões de prejuízo por ano. Do ponto de vista qualitativo, essas perdas ocorrem na fase inicial da produção e no

armazenamento (54%) ou nas etapas de processamento, distribuição e consumo (46%). Entre as causas mais comuns de práticas que geram o desperdício de alimentos, no tocante à produção, distribuição e comercialização, destacam-se a classificação não padronizada (para o arquétipo modernizador colonial), as precárias condições de transporte, embalagens e exposição impróprias (DE CONTO et. al, 2018; SANTOS et. al, 2020; SOARES; FREIRE JÚNIOR, 2018).

A ocidentalização da dieta e a globalização dos hábitos alimentares é, nesse sentido, o grande responsável pelo desperdício de alimentos, e que se constituem em novos modos (cruéis e injustificáveis) de significar a alimentação. Ilustram-se, assim, os fast-foods, instruídos pelo modelo modernizador, que a reboque da mídia (escrita, falada, televisiva e das redes sociais e digitais) e do marketing das grandes corporações transnacionais, aliados à industrialização de alimentos, têm contribuído para uma mudança significativa nas estruturas da alimentação global (CARNEIRO, 2005).

Na esteira da industrialização da alimentação, representada por alimentos processados e ultra processados, a partir de processos químicos, físicos e mecânicos, a artificialidade alimentar, ou o colonialismo alimentar, suscita a ruptura com regras ancestrais da alimentação. Impõe padrões alheios à cultura local e suprime a oportunidade do indivíduo de evoluir como comensal consciente (na medida do reconhecimento tradicional, cultural e social da alimentação), autônomo (livre para suas escolhas alimentares), responsável (conhecedor das características dos alimentos) e “promotor de sua própria riqueza alimentar” (HERNÁNDEZ, 2005, p. 136).

Como consequência desse controle alimentar comercial, cultural, social e econômico, o sistema agroalimentar hegemônico passa a se manifestar mais técnico, recorrendo ainda mais à industrialização e comercialização de produtos alimentares ultra processados, a exemplo dos suplementos artificiais multivitamínicos, que se fundamentam no discurso, igualmente artificial, de melhoria da segurança alimentar e nutricional. Surge, nesse

novo “nicho de mercado”, o fenômeno do “nutricionismo”, capaz de reduzir a alimentação à presença de nutrientes e a saúde à ausência de doenças (AZEVEDO, 2017; MONTEIRO, 2010).

Grande parte da teoria das ciências nutricionais e alimentares modernas, conectadas ao sistema agroalimentar hegemônico, foi produzida com base no desenvolvimento de diretrizes alimentares mediante (re)adequações nutricionais. A perspectiva ideológica colonial do nutricionismo, portanto, reduz o alimento a seus componentes bioquímicos, valorizando racionalização e modernização da alimentação, promovendo sua individualização, desprovida de seus valores culturais e funções sociais (MONTEIRO et al, 2016; SCRINIS, 2013).

#### 4. Agroecologia

Segundo Porto-Gonçalves (2006), a produção de alimentos, um dos maiores legados da humanidade, está diretamente ligada: (1) à diversidade de cultivares adaptáveis às mais variadas condições geográficas e climatológicas; (2) à sua respectiva manutenção, por meio de conhecimentos técnicos, míticos e religiosos; ao equilíbrio das espécies selecionadas e cultivadas; e (3) às correlações que se estabelecem entre a agricultura e a consolidação dos diversos troncos linguísticos ainda existentes. Ademais, esse potencial cultural construído e desenvolvido durante gerações, se destaca, ainda, pelo “manejo sustentável, criativo e apropriado às condições ambientais (físicas, climáticas, biológicas) e socioculturais locais”, as quais se enquadram nas perspectivas da agroecologia. (ALTIERI, 2009, p. 113).

A agroecologia, nesse sentido, se apresenta como um conjunto de conhecimentos, técnicas e saberes que se associam aos princípios e valores sociais, culturais e ambientais a partir das práticas agrícolas. Essa constelação de múltiplas compreensões se reflete em experiências produtivas que visa, para além de se contrapor à lógica predatória do modelo

agroindustrial hegemônico, promover uma agricultura socialmente justa, economicamente viável e ecologicamente apropriada (LEFF, 2002).

Por pautar mudanças no sentido de trazer a sustentabilidade a todas as partes do sistema agroalimentar, a agroecologia assume três perspectivas fundamentais: ecológica, econômica e social. Assim, se torna transdisciplinar na medida em que valoriza todas as formas de conhecimentos e experiências, no âmbito das mudanças desejadas na estrutura do sistema alimentar. Ademais, requer o envolvimento de todas as partes interessadas, desde o processo agrícola até a concepção e preparação do alimento. Nesse sentido, confronta as estruturas de poder econômico e político do sistema agroalimentar industrial e capitalista atual com propostas sociais, culturais e ambientais alternativas (ou contra hegemônicas) (GLIESSMAN, 2018).

A agroecologia, portanto, se articula sinergicamente a partir de três formas de compreensão, que se condensam sob os aspectos analíticos, operativos e políticos. Desta feita, a agroecologia se apresenta como: (1) ciência, se afirmando como uma teoria crítica radical à agricultura industrial e a superação do paradigma da modernização; (2) como prática social, que se expressa sob as mais variadas e criativas formas de valorização dos capitais ecológicos e sociais; e (3) como movimento social, mobilizando os atores envolvidos ao engajamento da “defesa da justiça social, da saúde ambiental, da segurança e soberania alimentar, da economia solidária e ecológica, da equidade entre gêneros e de relações mais equilibradas entre o mundo rural e as cidades” (PETERSEN, 2013, p. 99).

Ademais, a agroecologia tem se apoiado no uso potencial da diversidade social e dos sistemas agrícolas, se aliando, nessa medida, a um projeto de desenvolvimento local e descentralizado, que revela novas formas de sociabilidade e de avanço econômico e social mais “controláveis”. A sustentabilidade, no entanto, não se torna viável sem a preservação da diversidade cultural que nutre os conhecimentos locais (ALMEIDA, 2003; ALTIERI, 2004).

Dentro deste contexto, o conhecimento tradicional inerente às comunidades de agricultores proporcionou o manejo de sistemas de auto-suficiência alimentar, com base em tecnologias sociais simples de baixo uso de insumos. Sendo assim, privilegia a capacidade de mitigar riscos, ampliando a eficiência produtiva da diversidade de cultivo, o que oferece possibilidade para explorar toda gama do ecossistema local. Portanto, reconhecer a importância do conhecimento tradicional das agricultoras e agricultores e suas soluções técnicas a partir de seus conhecimentos, compõe um dos pilares para a preservação da sociobiodiversidade. (ALTIERI, 1989).

A sociobiodiversidade se posiciona, nesse sentido, como a relação entre seus produtos inerentes (bens e serviços concebidos a partir dos recursos da biodiversidade local) e a cadeia produtiva da sociobiodiversidade, concebida como um sistema integrado e harmônico de interesse dos povos e comunidades tradicionais, agricultoras e agricultores familiares, que visam promover a sustentabilidade, a justiça social e as especificidades culturais e territoriais, por meio da educação, pesquisa, manejo produção, distribuição e comercialização dos produtos da sociobiodiversidade, mantendo a identidade, conhecimentos e saberes locais (DINIZ; CERDAN, 2017).

As formas de ação social coletiva que representam alternativas ao atual modelo de manejo industrial dos recursos naturais, e que propõe o desenvolvimento participativo nos âmbitos da produção e a circulação alternativa de seus produtos, busca estabelecer formas de produção e consumo que contribuem para enfrentar a crise ecológica e social. A agroecologia, podendo ser entendido também como um mecanismo de defesa do conhecimento local, não se reside apenas em investigar os aspectos técnicos de seu potencial em si, mas carrega o compromisso com as lutas políticas e éticas desses movimentos sociais, locais e demais ativismos alimentares, que buscam controle dos recursos sobre sua identidade (SEVILLA GUZMÁN, 2000).

Sob o ponto de vista de rompimento com as estruturas dominantes da produção de alimentos, a agroecologia parte do princípio da descolonização das práticas, saberes e relações no campo da agricultura que, com o passar do tempo foram “desecologizadas” e “desculturalizadas” pela capitalização e tecnificação da agricultura (LEFF, 2002; JACOB, 2016):

A agroecologia, em meu ponto de vista, é uma racionalidade que impulsiona um sistema agroalimentar contra hegemônico. Portanto, para contrapor-se radicalmente ao paradigma da agricultura industrial capitalista, não pode ser pensada a partir da mesma razão sobre a qual este foi fundado. Terá, tampouco, condições de promover transformações sociais profundas se for construída à revelia do contexto e de grupos historicamente silenciados e que mais sofrem as consequências nefastas da crise da modernidade (JACOB, 2016, p. 41)

Como forma prática dessa ruptura ao modelo de modernização/industrialização da produção, distribuição e comercialização de alimentos, faz-se necessária a desconstrução da revolução verde e do agronegócio, pondo em suspeição seus dogmas, dada à concretude de seus efeitos nas crises agrária, social, ambiental e econômica mundial. Ao questionar esse modelo, se possibilita (no caso do presente estudo, ao gastrônomo), a partir da análise de fatos, a tomada de decisão de forma livre e qualificada. Assim, não se trata de desqualificar o modelo hegemônico, mas sim de analisá-lo e apresentar outro caminho possível, necessário, urgente e inadiável (MACHADO; MACHADO FILHO, 2017).

Por outro lado, o reconhecimento do enfoque agroecológico não se manifesta exclusivamente em uma “nova revolução modernizadora”, trata-se de um debate de âmbito transformador, partido do conhecimento tradicional local, integralizando-o também como conhecimento científico, proporcionando a construção de novos saberes socioambientais, e, dessa maneira, galgando em direção à transição agroecológica (SAUER; BALLESTRO, 2013).

A agroecologia sugere, assim, que essa transição se estabeleça também no comportamento de agentes que irão atuar no desenvolvimento das ações

agroecológicas, sejam por meio dos enfoques e métodos de pesquisa e educação, quanto por meio de práticas intrínsecas ou adjacentes. A aplicação de seus princípios requer uma estratégia integradora de conhecimentos, complexa, sistêmica e holística, a partir das dimensões agroecológicas multicitadas no presente estudo. Demanda, ainda, metodologias participativas, respeito às diferenças culturais, de gênero, de raça, de etnia e consideração aos valores e visões de mundo dos diferentes grupos sociais e suas relações com a natureza (CAPORAL, 2009).

## 5. Agroecologia Ocidentalizada

Faz-se relevante abordar as observações de Perea (2019), acerca das concepções agroecológicas supra debatidas, como sendo produto de uma “agronomia ecologizada” e que, portanto, pode reproduzir a téttrade colonial (colonialidade do poder, do ser, do saber e da natureza), uma vez que, segundo o autor, a ciência agroecológica posta tende a conceber uma agricultura orientada por símbolos modernos, associada à lógica do poder colonial, próxima, nessa linha de pensamento, ao agronegócio. Para se compreender melhor a proposta do autor, é necessário exemplificar, a partir de dois dos quatro tipos de colonialidade (poder e saber), como se evidencia a agroecologia ocidentalizada.

Primeiro, as abordagens agroecológicas modernas, segundo o autor, carregam normativos subjetivos, por meio do controle das territorialidades, que se evidenciam a lógica da colonialidade do poder, passam a controlar o trabalho e a produção (as corporeidades) e os recursos culturais e naturais (as subjetividades), visando à reprodução de agroecossistemas como arranjos lineares e disciplinares de espécies naturais (planta e animais), tal qual o projeto civilizatório ocidental moderno. Já em relação à colonialidade do saber, a agroecologia ocidentalizada, na concepção do autor, se configura como a maneira exclusiva, portanto, dominante, de conhecimento para a

compreensão integral quanto à orientação da agricultura em agroecossistemas, tendo em vista suas bases científicas (ao feitio ocidental). Vale incorporar aqui, as contribuições de Boaventura Santos (1988), acerca do conhecimento científico moderno:



O conhecimento científico é tanto mais rigoroso quanto mais restrito é o objeto sobre que incide. Nisso reside, aliás, o que hoje se reconhece ser o dilema básico da ciência moderna: o seu rigor aumenta na proporção direta da arbitrariedade com que espartilha o real. Sendo um conhecimento disciplinar, tende a ser um conhecimento disciplinado, isto é, segrega uma organização do saber orientada para policiar as fronteiras entre as disciplinas e reprimir os que as quiserem transpor (SANTOS, 1988, p.64)

Torna-se pertinente, a partir dos estudos de Cajigas-Rotundo (2007), estabelecer conexões entre a ciência “pós-ocidental” e “transmoderna” e o processo de pós-desenvolvimento. A ciência pós-ocidental que é capaz de articular definições não eurocêntricas do conhecimento, e que, dessa maneira, renuncia o universalismo especulativo ocidental, propõe motivar uma visão multidimensional do conhecimento, da natureza e da mente. O pós-desenvolvimento, nesse sentido, se refere: (1) a possibilidade de conceber discursos e representações-outras que não sejam intervindas de concepções fechadas do desenvolvimento ideológico e de premissas pré-estabelecidas; (2) a necessidade de mudar as práticas de saber e fazer, bem como de pluralizar os locais e agentes que produzem o conhecimento, tornando visíveis, sobretudo, as formas de conhecimento produzidas por sujeitos que são supostamente os “objetos” do desenvolvimento dominante; e (3) a concretude quanto ao processo de adaptação e resistência, por meio da subversão e de amplitude dos movimentos sociais, desses sujeitos subalternizados, em relação às intervenções do desenvolvimento em vigor.

## 6. Pensamento Fronteiriço e Agroecologias-outras

Dentro deste contexto, é fundamental repensar radicalmente a ciência, o desenvolvimento e a modernidade, a partir do pensamento de fronteira, ou o pensamento fronteiriço, o qual “produz uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações econômicas para além das definições impostas pela modernidade europeia” (GROSGOUEL, 2008, p. 24).

Segundo Perea (2009), o pensamento fronteiriço se evidencia, portanto, como uma proposta decolonial, a partir das fronteiras onde os conhecimentos e práticas locais foram subalternizadas por desenhos globais. No entanto, não se trata apenas concepções opostas ou diferentes, o pensamento fronteiriço se apresenta como uma epistemologia de e a partir da fronteira do sistema-mundo moderno/colonial, ou seja, é capaz de, a partir de uma “desobediência epistêmica”, reconhecer outras formas de interpretações e compreensões, “sem a pretensão de se tornar uma referência universal, mas antes um lugar dicotômico de enunciação” (MIGNOLO, 2020, 114).

Com base no pensamento fronteiriço, a agroecologia desejada, pode ser entendida como uma agroecologia interepistêmica, pois se consolida a partir da descontinuidade com a agroecologia ocidentalizada e se estabelece nos modos como sujeitos colonizados, subalternos e racializados movimentam processos agrícolas, que consubstanciam conhecimentos tradicionais/locais, espiritualidades e praxes socioculturais com outros sujeitos naturais.

Ademais, estas agroecologias-outras são concebidas pelas experiências, narrativas e nexos orgânicos que se constroem por meio da multiplicidade de práticas vivenciadas e pelos conhecimentos (episteme), promovendo interações únicas de concepção e transformação da própria territorialidade, que, portanto, não estão materializados em registros científicos, mas presentes em mundos agrícolas que convergem nos limites ou fronteiras da modernidade ocidental. (PEREA, 2019).

Vale registrar, segundo Cajigas-Rotundo (2007), que esse conhecimento interpistêmico e seus respectivos territórios se manifestam no imaginário

imperialista como "reservas de biodiversidade" e/ou "patrimônios imateriais da humanidade", sendo possível, nesse sentido, compreender as assimetrias constantes nas novas articulações coloniais de exploração. Nesse contexto, Bispo (2015) conceitua colonização e contra-colonização, no espectro da territorialidade:

Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E vamos compreender por contra-colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra-colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios (BISPO, 2015, p. 47).

## 7. Considerações Finais

Em que pese o levante ao debate acerca da agroecologia ocidentalizada ser pertinente, vale enfatizar que, ao mesmo tempo, a agroecologia (mesmo sob as condições "ocidentalizadas") se apresenta como instrumento inicial, viável e necessário para, ao menos, mitigar os efeitos nefastos do capitalismo de acumulação, da colonialidade e da dominação imperialista que atravessa a mais de quinhentos anos a América Latina. Isto posto, vale citar Leff (2020), que entende a agroecologia como:

É terra, instrumento e alma da produção, onde se plantam novas sementes do saber e do conhecimento, onde enraíza o saber no ser e na terra; é o caldeirão onde se amalgamam saberes e conhecimentos, ciências, tecnologias e práticas, artes e ofícios no forjamento de um novo paradigma produtivo. Um conjunto de conhecimentos sistematizados, baseados em técnicas e saberes tradicionais (dos povos originários e camponeses) que incorporam princípios ecológicos e valores culturais às práticas agrícolas que, com o tempo, foram descolonizadas e desculturalizadas pela capitalização e tecnificação da agricultura (LEFF, 2002, p. 42).

Assim, faz-se necessária, e notória, uma mudança de paradigma em relação à produção, distribuição e comercialização de alimentos no combate aos sistemas dominantes. A agroecologia, nas duas dimensões aqui debatidas

(ocidentalizada e interepistêmica) apresentam um conjunto de condições possíveis para essa contenda. É imediata, ainda, a necessidade de novos padrões sustentáveis e decoloniais de produção e de consumo de alimentos, privilegiando, assim, sistemas alimentares-outros mais inclusivos e diversos, com o objetivo inadiável de trazer à praticidade real o conhecimento e a práxis tradicional/local. Paralelo a isso, é igualmente fundamental a prática da (re)existência socioambiental, implementando estratégias de interpelação às práticas de racialização, exclusão e marginalização, redefinindo e ressignificando a vida em condições de dignidade, “diante da biopolítica que controla, domina e comercializa os sujeitos e a natureza” (ALBÁN ACHINTE, 2017, p. 14).

Por fim, vale reiterar que as chagas promovidas pelo processo colonial, em especial quanto à produção de alimentos no Brasil, ainda se evidencia profundamente na situação sócio-cultural-econômica dos sujeitos subalternizados no campo. Nesse sentido, apenas os movimentos de resistência e a subversão decolonial são capazes de efetivar um impulso revolucionário, para a superação do que sobra do passado colonial, sendo em sua luta pela libertação social, em si, que se mostra evidente as transformações necessárias (PEREIRA, 2022).

## Referências

- ACHINTE, A. A. Comida y colonialidad. Tensiones entre al proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar. **Calle14: revista de investigación em el campo del arte**, n. 4, jul/dez 2010. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021514002>. Acesso em: 01 out. 2021.
- ACHINTE, A. A. Prácticas creativas de re-existencia: más allá del arte. **El mundo de lo sensible**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2017.
- ALTIERI, M. **Agroecologia**: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- ALTIERI, M. **Agroecologia**: as bases científicas da agricultura alternativa. Rio de Janeiro: PTA/FASE, 1989.
- ALMEIDA, J. A agroecologia entre o movimento social e a domesticação pelo mercado. **Ensaios FEE**, Porto Alegre, v. 24, n. 2, p. 499-520, 2003.
- AZEDEDO, E. **Alimentos Orgânicos**. Ampliando os conceitos de saúde humana ambiental e social. São Paulo: Editora SENAC, 2012.

- AZEDEDO, E. Alimentação, sociedade e cultura: temas contemporâneos. **Sociologias**, Porto Alegre, a. 19, n. 44, p. 276-307, jan./abr. 2017.
- CAJIGAS-ROTUNDO, J. C. La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (org). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. **Antropologia e Nutrição: um diálogo possível**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.
- CAPORAL, F. R. Agroecologia: uma nova ciência para apoiar a transição a agriculturas mais sustentáveis. *In*: CAPORAL, F. R. (org). **Agroecologia: uma ciência do campo da complexidade**. Brasília, 2009.
- CARNEIRO, H. Comida e sociedade: significados sociais na história da alimentação. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 42, p. 71- 80, 2005.
- DE CONTO, S. M.; BINZ, P.; FABRIM, C. F.; PRATES, M. P. Gastronomia sustentável e minimização de desperdícios/impactos ambientais. *In*: ZARO, M. (org). **Desperdício de alimentos: velhos hábitos, novos desafios**. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2018.
- DINIZ, J. D. A. S.; CERDAN, C. Produtos da sociobiodiversidade e cadeias curtas: aproximação socioespacial para uma valorização cultural e econômica. *In*: GAZOLLA, M.; SCHNEIDER, S. **Cadeias curtas e redes agroalimentares alternativas: negócios e mercados da agricultura familiar**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2017, p. 259-280.
- ESCOBAR, A. El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. *In*: MATO, D (org). **Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización**. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. 2005.
- FISCHLER, C. **El (h)omnívoro: el gusto, la cocina y el cuerpo**. Barcelona: Anagrama, 1995.
- GLIESSMAN S. Defining Agroecology. Vol. 42, **Agroecology and Sustainable Food Systems**. Taylor and Francis Inc.; 2018. p. 599–600. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/21683565.2018.1432329>Acesso em: 03.fev.2022
- GROSFUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008.
- HERNÁNDEZ, J. C. Patrimônio e Globalização: o caso das culturas alimentares. *In*: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R.W.D. (Orgs.). **Antropologia e Nutrição: um diálogo possível**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.
- HERRERA MILLER, K. De/colonialidad alimentaria. Transformaciones simbólicas en el consumo de la quinua em Bolivia. **Razón y Palabra**, 2016.
- HITCHMAN, J. Agricultura sustentada pela comunidade: um modelo que prospera na China. **Agriculturas**, v. 12, n. 2, jun/2015
- JACOB, L. B. **Agroecologia na Universidade**. Entre vozes e silenciamentos. Curitiba: Appris Editora, 2016.
- LEFF, E. Pensar a complexidade ambiental. *In*: LEFF, E. (org). **A Complexidade ambiental**. São Paulo: Cortez, 2002.
- MIGNOLO, W. D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (org). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- MIGNOLO, W. D. **Histórias Locais / Projetos Globais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

- MACHADO, L. C. P.; MACHADO FILHO, L. C. P. **A dialética da Agroecologia**. Contribuição para um mundo com alimentos sem veneno. São Paulo: Expressão Popular, 2017.
- MONTEIRO, C. **O grande problema é o ultraprocessamento**. World Nutrition. 2010.
- MONTEIRO C.; CANNON G.; LEVY R.; MOUBARAC J-C.; JAIME, P.; PAULA.; MONTANARI, M. **Comida como cultura**. São Paulo: Senac, 2008.
- ORIGUÉLA, C. Território e Territorialidades em Disputa: Da Subordinação ao Capital ao Sistema Alimentar Camponês. **Caminhos de Geografia**, Uberlândia v. 21, n. 73, mar. 2020.
- PAULA, N. M. **Evolução do sistema agroalimentar mundial**. Contradições e Desafios. Curitiba: Editora CRV, 2017.
- PEREA, L. J. L. **Agroecología y pensamiento decolonial**: las agroecologías otras interepistémicas. Ibagué: Universidad del Tolima, 2019.
- PEREIRA, C. N. As Questões e as lutas agrárias no Brasil: Perspectivas históricas e propostas para a Revolução. *In*: MOL, E.P; SILVA, L.S (orgs). **Rumos da História - compreensões do passado e pesquisas entre áreas**. v. 1. São Paulo: Dialética, 2022.
- PEREIRA, M. Revolução Verde. *In*: CALDART, R. S.; PEREIRA, I. B.; ALENTEJANO, P.; FRIGOTTO, G. **Dicionário da Educação do Campo**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- PETERSEN, P. Agroecologia e a Superação do Paradigma da Modernização. *In*: NIEDERLE, P.A.; ALMEIDA, L.; VEZZAN, F. M. **Agroecologia**: práticas, mercados e políticas para uma nova agricultura. Curitiba: Kairós, 2013.
- PINTO, M. G. A. Constituição do sistema agroalimentar moderno e a emergência da agroecologia. **O Público e o Privado**. Fortaleza, UECE, ano. 16, n. 32, jul./dez. 2018.
- POULAIN, J. Sociologias da Alimentação: **Os Comedores e o Espaço Social Alimentar**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. **A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- QUIJANO, A. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. *In*: **Anuário Mariateguiano**. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997
- SANTOS, K. L.; PANIZZON, J.; CENCI, M. M.; GRABOWSKI, G.; JAHNO, V. D. Perdas e desperdícios de alimentos: reflexões sobre o atual cenário brasileiro. **Brazilian Journal of Food Technology**, 23, e2019134, 2020.
- SANTOS, B. S. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Estudos Avançados**, v. 2, n. 2, p. 46-71, maio/ago. 1988.
- SAUER, S; BALLESTRO, M. **Agroecologia e os desafios da transição agroecológica**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- SEVILLA GUZMÁN, E. **De la Sociología Rural a la Agroecología**. Barcelona: Icairria Editorial, 2000.
- SCRINIS, G. **Nutritionism**: the science and politics of dietary advice. Columbia: Columbia University Press; 2013.
- SOARES, A. G.; FREIRE JÚNIOR, M. Perdas de frutas e hortaliças relacionadas às etapas de colheita, transporte e armazenamento. *In*: ZARO, M. (org). **Desperdício de alimentos**: velhos hábitos, novos desafios. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2018.
- TORRENS, J. C. S. Sistemas Agroalimentares: impactos e desafios num cenário post pandemia. **P2P e Inovação**, v. 7, n. 1, set. 2020.
- WALSH, C. Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan./dez. 2012

WILKINSON, J. A Pequena Produção e sua Relação com os Sistemas de Distribuição. *In: Políticas de seguridad Alimentaria y Nutrición*. FODEPAL. Santiago: FODEPAL/FAO, 2003.

Artigo recebido em: 19/01/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Parques Nacionais à brasileira: decolonização da beleza cênica em Unidades de Conservação

## *Brazilian National Parks: decolonization of scenic beauty in protected areas*

Clara de Oliveira Adão<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo aborda a colonização no imaginário jurídico do Direito Ambiental ao incorporar à legislação um sistema de proteção da biodiversidade incompatível com a realidade socioambiental do país. Consiste, portanto, em inovadora análise dos Parques Nacionais sob a perspectiva da decolonialidade. Possui como objetivo central a decolonização do conceito de Parques Nacionais; e como objetivos específicos a apresentação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação e a discussão dos seus critérios; a análise da beleza cênica; a defesa dos direitos socioculturais dos povos indígenas, quilombolas e tradicionais. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica e documental, com análise da legislação pertinente; a análise de dados secundários ofertados pelo Ministério do Meio Ambiente. O método de abordagem foi o hipotético-dedutivo e a pesquisa tem um caráter exploratório. Foi utilizado um referencial teórico majoritariamente latino-americano, em especial brasileiro. A conclusão aponta para a necessidade de repensar a hierarquização dos níveis de proteção ambiental das Unidades de Conservação; aclarar os critérios para concessão desses diferentes níveis; e integrar os povos originários e comunidades tradicionais nesses processos como forma de instrumentalizar a decolonização dos Parques no Brasil.

**Palavras-chave:** Parques Nacionais. Sistema Nacional de Unidades de Conservação. Decolonialidade. Epistemologias do Sul.

**Abstract:** This article addresses colonization in the Environmental Law by incorporating into Brazilian legislation a biodiversity protection system that is incompatible with the socio-environmental reality of the country. It therefore consists of an innovative analysis of National Parks from the perspective of decoloniality. Its central objective is the decolonization of the concept of National Parks. The specific objectives are the presentation of the National System of Conservation Units and the discussion of its criteria; the analysis of scenic beauty; the defense of the sociocultural rights of indigenous, quilombola and traditional communities. The methodology used was bibliographical and documentary research, with legal analysis; the analysis of secondary data provided by the Ministry of the Environment. The approach method was hypothetical-deductive and the research has an

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Direito pela Universidade Federal do Ceará. Mestre em Direito pela Universidade Federal de Sergipe. Bacharela em Direito pelo Centro Universitário de Formiga/MG. Pesquisadora no Grupo de Pesquisa INDIGNA - Direito e cidadania, indignação e conhecimento (UFC/CE). Pesquisadora no Grupo de Pesquisa DITERRA - Direito, Território & Amazônia (UNIR/RO). Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Situação de Rua - NESPSR (UFJF/MG).

exploratory character. A mostly Latin American theoretical framework was used, especially Brazilian. The conclusion points to the need to rethink the hierarchy of levels of environmental protection of Conservation Units; clarify the criteria for granting these different levels; and integrating native peoples and traditional communities into these processes as a way of instrumentalizing the decolonization of parks in Brazil.

**Keywords:** National Parks. National System of protected areas. Decoloniality. South Epistemologies.

## 1. Introdução

O surgimento dos Parques Nacionais iniciou-se nos Estados Unidos do século XIX, como grande expressão do movimento artístico romântico, conhecido pelo nacionalismo, bucolismo, fuga da cidade e valores estéticos pastoris (DIEGUES, 2004). Associado a isso, após a independência do país de um longo processo de colonização, os Estados Unidos adotaram uma política de afastamento dos elementos que relembassem à antiga metrópole; dito isto, resolveram abraçar um dos elementos que era criticado em seu território pelos ingleses: a vida selvagem (FRANCO, et. al., 2015).

Enquanto a Inglaterra era conhecida por deter um extenso patrimônio histórico, artístico e arquitetônico, os Estados Unidos, sabendo que não possuíam elementos que se equiparassem ao contexto europeu, apostaram na valorização de seus ambientes naturais e florestas, para afirmação de sua identidade nacional (FRANCO, et. al., 2015). Assim, como resultado de um complexo histórico de criação, o primeiro Parque Nacional foi instituído em Yellowstone, em 1872, inaugurando uma política de conservação ambiental que tem como pilar a proteção da “vida selvagem” e de uma ideia de natureza intocada pelos seres humanos (DIEGUES, 2004).

Embora a concepção de “áreas especialmente protegidas”, categoria a qual os Parques fazem parte, seja mais antiga e remonte a uma Europa medieval, a juridicização dessa proteção ambiental só foi percebida a partir de Yellowstone (ADÃO, 2021). Daí em diante, vários países seguiram tal modelo conservacionista como um paradigma de proteção ambiental.

A questão discursiva implícita nessa escolha de conservação é a ideia de que ambientes naturais só podem ser preservados na ausência dos seres humanos, cujo estilo de vida é sempre nocivo ao meio ambiente (FERDINAND, 2022). Há que se destacar, entretanto, que essa visão homogênea as diferentes sociedades e comunidades humanas, como se todas as relações entre seres humanos e natureza fossem negativas, enquanto a história dos povos originários demonstra o oposto (DIEGUES, 2000; QUEIROZ, 1976).

Essa política de conservação é pautada na exclusão territorial, ou seja, ainda que os espaços a que se destinam a proteção sejam passíveis de apropriação humana, é feita uma opção legislativa que impede que qualquer ser humano se aproprie diretamente de tais recursos naturais (HAESBAERT, 2014). Não é de se surpreender que esse impedimento inaugure conflitos fundiários.

Franco, et. al. (2015) alertam a ocorrência de conflitos territoriais em áreas protegidas nos Estados Unidos, mas ainda assim tal modelo de conservação foi replicado ao redor do mundo, engendrando diversos conflitos e disputas na área e no entorno dos Parques.

O Brasil recepcionou tardiamente a conservação ambiental através de Parques e outras Unidades de Conservação, mas o fez em decorrência da pressão internacional a que foi submetido no século XX (WALDMAN, 2006). Após as duas Guerras Mundiais, um alarmismo ambiental tomou conta da Europa, que percebeu a esgotabilidade dos recursos naturais e o potencial de destruição humana, assim, ameaçaram economicamente o Brasil e outros países da América Latina a aderirem à onda de conservação da natureza, também no que diz respeito a áreas especialmente protegidas (ADÃO, 2020; WALDMAN, 1992).

A partir de então, o Brasil passou por diferentes tutelas jurídicas dos Parques, que culminou na vigente Lei 9.985/2000, conhecida como Sistema Nacional de Unidades de Conservação e que determina as categorias de

proteção, bem como as atividades permitidas em cada modalidade de Unidade de Conservação.

Os conflitos fundiários em área de Parques no Brasil são ainda mais dramáticos, dada a distribuição das populações pelo território brasileiro, considerada a necessidade dos recursos naturais (WALDMAN, 2006). Além disso, não se pode olvidar dos povos indígenas, quilombolas e tradicionais, que possuem seu modo de vida interrelacionado aos seus territórios e por vezes encontram-se em disputas em áreas de conservação.

Diante desse contexto e dos potenciais malefícios na adoção de um sistema de conservação que não corresponde à realidade e à necessidade brasileira, este artigo possui como objetivo central a decolonização do conceito de Parques Nacionais; e como objetivos específicos a apresentação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação e a discussão dos seus critérios; a análise da beleza cênica; a defesa dos direitos socioculturais dos povos indígenas, quilombolas e tradicionais.

Para tanto, a metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica e documental, com análise da legislação pertinente; a análise de dados secundários ofertados pelo Ministério do Meio Ambiente. O método de abordagem foi o hipotético-dedutivo e a pesquisa tem um caráter exploratório.

Ademais, para a confecção do artigo foi escolhida uma abordagem decolonial, consistente na eleição de um referencial teórico majoritariamente latino-americano, em especial brasileiro, em razão das especificidades do país quanto ao tema do estudo. São utilizados materiais de povos indígenas e comunidades tradicionais, com uma proposta epistemológica voltada para o Sul Global, nos termos de Boaventura de Sousa Santos (2019), consistente em uma artesanaria das práticas.

## **2. O Sistema Nacional de Unidades de Conservação e os conflitos fundiários**

O texto será escrito em letra Century Schoolbook, tamanho 12, espaçamento de 1,5cm entre linhas e sem nenhum espaçamento entre os parágrafos, na modalidade ‘justificado’. O uso de itálico ocorre para palavras em outros idiomas; já a ênfase em negrito. As margens são a 1,25cm da margem esquerda.

O Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), instituído pela lei 9.985/2000, foi a instrumentalização do direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, salvaguardando áreas especialmente protegidas, nos termos do art. 225, §1º, inciso III 2 da Constituição da República.

No SNUC existem duas categorias de proteção: Proteção Integral e Uso Sustentável. A primeira é considerada o regime jurídico mais gravoso de todo o ordenamento jurídico, por proibir a utilização direta dos recursos naturais; é nesta categoria que os Parques se encontram. Seu objetivo é conter e atenuar a ação humana e seus efeitos sobre o meio ambiente. Já a segunda, existe para compatibilizar a interação dos seres humanos com o meio que habitam, de forma a promover uma defesa do meio ambiente, ao mesmo passo em que preza pela relação cultural estabelecida no espaço.

De acordo com o art. 2º, inciso I do SNUC, Unidade de Conservação é um: “espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção;” (BRASIL, 2000).

Toda Unidade de Conservação (UC) é uma área especialmente protegida, mas nem toda área especialmente protegida precisa ser uma UC.

---

<sup>2</sup> Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

§ 1º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público:

III - definir, em todas as unidades da Federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos, sendo a alteração e a supressão permitidas somente através de lei, vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justifiquem sua proteção;

Trata-se de uma escolha política por um tipo de proteção ambiental que intenta a mitigação da ação antrópica, apostando no afastamento dos seres humanos dos espaços naturais como chave para a conservação dos espaços (HAESBAERT, 2014).

Esse estilo de preservação que inadmite o fator humano, vendo-o, na verdade, como um percalço, é um posicionamento anterior à Constituição da República de 1988 e deveria ter sido repensado, ao invés de ser tacitamente recepcionado por uma Carta Magna que assegura direitos que vão na contramão disso (BENATTI, 1998).

Se há proteção do modo de vida das comunidades tradicionais, dos territórios indígenas e quilombolas, e garantia dos direitos culturais, como direitos fundamentais, é possível antever a existência de conflitos jurídicos no que diz respeito à cultura versus meio ambiente, considerando a pluralidade de comunidades que vivem próximas aos meios naturais (BENATTI, 1998; FRANCO, et. al., 2015).

Quando colocados frente aos princípios de proteção do meio ambiente, os direitos culturais não deveriam ser suprimidos, como o são, na instituição de Unidades de Conservação que resultam em interfaces territoriais de área protegida e terras tradicionalmente ocupadas.

Não raros são os conflitos fundiários em UC's, vez que a instituição das áreas protegidas prescindiu, por muito tempo, de estudos sociais e antropológicos sobre ocupação humana nas respectivas áreas (WALDMAN, 2006). Era feito tão somente um estudo sobre a importância ecológica dos espaços, sem analisar, por exemplo, quem foram as pessoas responsáveis por mantê-los protegidos o suficientemente para se tornarem Unidades de Conservação. Essa ausência de preocupação com o aspecto social se dá em razão do art. 22, §2º do SNUC, que dispõe que a criação de UC's deve se dar

---

<sup>3</sup> Art. 22. As unidades de conservação são criadas por ato do Poder Público.

§ 2º A criação de uma unidade de conservação deve ser precedida de estudos técnicos e de consulta pública que permitam identificar a localização, a dimensão e os limites mais adequados para a unidade, conforme se dispuser em regulamento.

mediante estudo técnico e consulta pública, sem especificar qual o tipo de estudo técnico necessário.

Atualmente, a interpretação é no sentido de que o estudo técnico não deve se ater aos aspectos da área e dos limites da Unidade de Conservação; mas deve englobar os fatores sociais e culturais, justamente para sopesar os direitos envolvidos e evitar conflitos fundiários, que atrapalham a efetiva proteção do meio ambiente, em razão das longas discussões e impasses que surgem quando das disputas territoriais.

Embora haja esse direcionamento no sentido de prevenir a interface de áreas tradicionalmente ocupadas e UC's, a ocorrência da sobreposição é um fato recorrente (MADEIRA, et. al., 2014). O conflito se instaura, a priori, pelo tipo de espaço que se intenta proteger: lugares que possuam relevância ecológica – o que pressupõe disponibilidade de recursos naturais -, além da beleza cênica no caso dos Parques Nacionais.

Ainda que essas discussões sobre a tradicionalidade e os espaços naturais já fossem de amplo e geral conhecimento quando da formulação do SNUC, houve de fato a opção pela manutenção desse sistema de proteção ambiental que é pautado na exclusão territorial, e, quando menos, na desterritorialização: a ideia que se passa é que só é possível proteger o meio ambiente, se os seres humanos estiverem afastados dele, quando, na verdade, nós somos parte dessa natureza a qual pensamos dominar (DIEGUES, 2004; KRENAK, 2020b).

A manutenção desse sistema preservacionista é questionável por dois principais motivos: a) a primeira UC instituída no mundo foi o Parque Nacional de Yellowstone, em 1872, nos Estados Unidos. À época, havia uma preocupação de proteção da natureza selvagem, o wilderness americano (DIEGUES, 2004). Outros países copiaram a tendência e o Brasil não fugiu à regra. Tentando demonstrar uma preocupação verde, por motivos econômicos, sob pena de não conseguir estabelecer relações comerciais com os demais países, o ordenamento jurídico brasileiro aderiu à onda (SANTOS, 1993;

WALDMAN, 1992). Constatamos que a criação de UC's, desde o nascedouro, não representou uma preocupação legítima com o meio ambiente, mas com a economia; b) a segunda questão é que um país com uma diversidade cultural tão grande quanto a diversidade biológica, tem opções de conservação mais adequadas à sua realidade, do que um sistema que exige a remoção de pessoas do espaço natural.

A primeira Unidade de Conservação brasileira foi o Parque Nacional de Itatiaia, em 1937. O fato da primeira UC ser um Parque, que é uma das modalidades mais gravosas e restritivas no que tange à ação antrópica, merece atenção, por demonstrar uma preocupação estética<sup>4</sup> e que delinea a principal razão para instituição desse tipo de unidade: a alegada democratização ao espaço natural.

Um dos argumentos para a criação dessas áreas é justamente o dado que a natureza não pode ser uma propriedade privada, mas precisa ser garantida a todos, inclusive as gerações futuras (KRENAK, 2020b). É necessário democratizar o acesso ao meio ambiente àqueles que não tem. E quem são “eles”? Majoritariamente as pessoas dos grandes centros. Disso, inferimos que o que ocorre é a desterritorialização daqueles que vivem na terra, para que as pessoas que vivem nos grandes centros tenham onde passear e passar férias (DIEGUES, 2004).

Quando se fala nessa proteção ambiental para as gerações futuras, exsurge outro ponto a ser questionado: como garantir o acesso a um meio ambiente ecologicamente equilibrado para as gerações vindouras, se não conseguimos efetivar isso nem para as contemporâneas? Há tantas pessoas que vivem em meio à degradação, que é um contrassenso se valer da escusa de uma proteção futura, já que as pessoas estão desprotegidas hoje, agora (KRENAK, 2020b).

---

<sup>4</sup> Os requisitos para instituição de Parques, nos termos do art. 11 do SNUC é que seja um lugar de beleza cênica e grande relevância ecológica. Precisa, portanto, ser necessariamente um lugar bonito.

Quando da instituição de Unidades de Conservação, há uma preferência pelo regime de Proteção Integral por supostamente ser mais protetivo (CNUC, 2022). Acredita-se que a proteção seja mais extensa e mais eficaz, porque é um regime mais restritivo, que impede a utilização direta dos recursos naturais e apenas autoriza a utilização indireta, por meio da pesquisa científica e do turismo ecológico.

Essa preferência fica nítida quando analisamos as UC's do Brasil em números. No Brasil, se consideradas as UC's de gestão pública, 53,5% das Unidades são da Categoria de Proteção Integral. Apesar de haver cinco modalidades desta categoria, os Parques<sup>5</sup> sozinhos representam 32,88% das UC's de gestão pública do Brasil (CNUC, 2022).

Diegues (2004) critica não só a existência desse modelo preservacionista, que é inadequado para a realidade latino-americana, mas o motivo que consubstancia esse tipo de proteção, que é pautado numa ideia mítica de natureza intocada, que acaba por excluir os tradicionais de seus espaços sagrados, em favor do “interesse público” ao acesso dos bens naturais e da proteção da biodiversidade.

A questão do interesse público é muito questionada por Souza (2015), Diegues (2001) e Waldman (1992; 2006): interesse de quem? Em favor de quais grupos? Qual o preço disso? Sempre que se fala na proteção de um espaço, é preciso fazer esta pergunta: a quem interessa?

É nesse aspecto que Haesbaert (2014) afirma que a exclusão territorial, quando da instituição de áreas protegidas, é uma escolha política, que retira um espaço da possibilidade de apropriação, sendo que estes lugares estão em perfeitas condições para tal. Ele questiona o que é que suscita essa escolha, já que, a priori, não há razões, senão a incapacidade de perceber o ser humano como agente importante na conservação da biodiversidade.

Amigos que trabalham com história da filosofia e da tecnologia me disseram que o desvio dos humanos em seu sentimento de

---

<sup>5</sup> Este dado se refere a Parques de todas as esferas (federal, estadual e municipal).

pertencimento à totalidade da vida se deu quando descobriram que podiam se apropriar de uma técnica, atuar sobre a terra, sobre a água, sobre o vento, sobre o fogo, até sobre as tempestades que antes interpretavam como sendo fruto de um poder sobrenatural. Nas tradições que eu compartilho, não existe poder sobrenatural. Todo poder é natural, e nós participamos dele. (KRENAK, 2020a, p. 56)

Sobre a visão dos povos originários acerca da natureza, Krenak (2020a, p. 83) leciona: “nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza”. Congruentemente, Ferreira e Felício (2021) fazem uma defesa do território para as comunidades tradicionais:

Tratamos o território como diz o poeta: como princípio, fim e meio. Princípio porque toda nossa ancestralidade estava alicerçada na terra. Somos filhos e filhas de povos que viviam em comunidades com a conexão espiritual com as plantas, lagos, marés, etc. Então, seguimos uma tradição histórica no Brasil, que combate o latifúndio a partir de alianças comunitárias para tomar território. Estamos falando das alianças dos Tamoios a Canudos, passando pela experiência poderosíssima e longeva de Palmares. O princípio é, portanto, a terra, a luta por se manter nela ou retornar para ela. O fim, nosso objetivo final, é o território descolonizado do capitalismo, do racismo e do patriarcado. Ou seja, a superação dessas formas de dominação violentas a que fomos submetidos até agora. E o meio para conseguir obter essa vitória está nos próprios territórios, produzindo alimentos, nos dando autonomia, organizando as pessoas e protegendo a vida, pois, se não tomarmos os territórios agora, talvez não exista vida para disputar no futuro. (FERREIRA; FELICIO, 2021, p. 45)

Os povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, que estabelecem esse vínculo especial de sacralidade e condição de existência para com a terra, são alvos da exclusão territorial, sofrendo seus efeitos mais acirradamente do que as pessoas dos grandes centros. Embora a expressão se refira a uma impossibilidade de todos os seres humanos de se apropriarem de um espaço, a distribuição das consequências é extremamente desigual: ao impedir a habitação, os tradicionais perdem a sua moradia, mas as pessoas

dos grandes centros ganham um espaço natural onde podem praticar o turismo ecológico.

### 3. A questão da beleza cênica e a colonização do imaginário

O movimento pela criação de Parques no Brasil está alinhado à corrente ecologista do culto à vida silvestre, com a ideia idílica de proteção das belezas, das paisagens e da vida natural “selvagem” (MARTINEZ ALIER, 2018).

O culto à vida silvestre, segundo Martinez Alier (2018), surgiu em meados de 1960, imbuído pela biologia da conservação. A corrente ecologista foi nomeada de tal forma porque sua principal preocupação era a apreciação e defesa de uma natureza intocada, o amor pelas paisagens e pelas belezas naturais, intentando a manutenção de espaços para contemplação. O intuito, portanto, era de elevação, de deleite, e não um interesse puramente econômico ou material. Ressalta-se que inexistem razões científicas para a sustentação desse movimento de defesa da natureza, mas existem motivos estéticos e até utilitários.

A eficácia de tal movimento foi tamanha, que na década de 1960 houve um aumento de 360% de criação de Parques no Brasil com relação às duas décadas anteriores (CNUC, 2022). No período de 1937 a 1959 foram criados 13 parques, enquanto no período de 1960 a 1969 foram criados 18. A partir daí, nas décadas subsequentes, o número apenas aumentou, atingindo o ápice nos anos 2000, com 169 novos Parques na primeira década do século XXI (CNUC, 2022).

De certa forma, é possível afirmar que tal corrente ecologista tem um objetivo preservacionista, principalmente pela insistência de garantir espaços intocados, mas o culto à vida silvestre é considerado conservacionista por não tutelar o meio ambiente como um bem dotado de valor próprio, e sim à disposição dos seres humanos, ainda que seu intuito não seja voltado à saúde

das pessoas ou à economia. A função estética ainda faz com que a natureza esteja à serviço dos seres humanos.

Fazendo uma análise crítica à essa corrente, Diegues (2004) diz que a existência de uma natureza intocada é um mito, que tem como origem a concepção judaico-cristã de paraíso perdido, constante na bíblia. Para este autor, não existe uma natureza intocada, e o afastamento dos seres humanos do meio em que vivem não garante a sua proteção. Por vezes, pode até resultar no caminho contrário. Ele destaca, ainda, que essa é a corrente ambientalista que sustenta a criação de Unidades de Conservação, ao desapropriar os moradores seculares da terra, para que os turistas se deleitem e contemplem a natureza.

Há, portanto, uma ideia de democratização dos espaços naturais, pois todos os seres humanos devem ter acesso às belezas, como parte indissociável da sua evolução. É o que dispõe o art. 11 do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, ao elencar como requisito essencial à criação dos Parques, a necessidade de ser um ambiente dotado de beleza cênica.

Art. 11. O Parque Nacional tem como objetivo básico a preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e **beleza cênica**, possibilitando a realização de pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação e interpretação ambiental, de **recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico**. (BRASIL, 2000, grifo nosso)

Diante disso, não se pode dizer que a corrente ecologista do culto à vida silvestre não subsiste na atualidade. Ainda que tenham surgido outros movimentos ambientalistas posteriores, acredita-se que não há uma superação de um pelo outro, mas a expansão de preocupações que antes não eram levadas em consideração ou não eram o cerne de um movimento.

A concepção da beleza cênica remete à estética natural que deu azo à criação dos Parques nos Estados Unidos, bem como uma noção europeizada do meio ambiente, que consiste na hierarquização de valores como critério de conservação.

Os preceitos da estética kantiana alinham-se a esta defesa das belezas cênicas, à medida que a natureza nos permite a contemplação dos mistérios do divino, a partir da percepção da nossa pequenez diante dos fenômenos naturais (KANT, 2015). Assim, é preciso resguardar o belo natural, porque o contato com ele nos torna mais humanos.

Há que ressaltar que embora Kant (2015) faça essa defesa, o filósofo cuida de separar quem são as pessoas capazes de criar e perceber as belezas e sublimidades existentes, excetuados os povos não europeus. Para ele, os povos da América são selvagens incapazes do exercício da sensibilidade necessário ao belo.

Em sua obra, Kant (2015) revela que as mulheres são menos capazes do juízo estético que os homens e que os povos da África e da América sequer conseguem elaborar alguma arte significativa ou fazer juízo de beleza. A essas pessoas, deverá ser ensinada a habilidade do juízo estético, a partir do cânone europeu, que em sua teoria é o único detentor desse tipo de conhecimento.

Por outro lado, com uma teoria estética dissonante, Hegel (1973) acredita que o belo estético, advindo das artes, é sempre superior ao belo natural, já que se trata de um produto do espírito. Não importa o quão bela a natureza seja, ela sempre será inferior à mais medíocre intervenção humana.

A esse fenômeno, o ativista e pesquisador indígena Ailton Krenak chama de “seleção sobrenatural dos humanos”<sup>6</sup>, que nada mais é do que a hierarquização. Nesse processo, há uma sobreposição da cultura à natureza, nos termos da estética hegeliana, como se a natureza, não importa quanta beleza pudesse alcançar, fosse sempre inferior a qualquer coisa que os humanos fizessem.

Segundo Diegues (2004), as pessoas querem salvar o belo e democratizar o seu acesso a ele, por meio da legislação ambiental, que quer permitir que todas as pessoas possam ter acesso aos lugares lindos, sem fazer

---

<sup>6</sup> Informação oral obtida da Conferência “A cultura do descart: sociedade de consumo, meio ambiente e o futuro da humanidade.” no **Cinetatro São Luís**, 17 de maio de 2022.

neles alterações substanciais com a apropriação direta dos recursos, mas somente as alterações estetizadoras.

É nesse ponto em que há uma intercessão da estética hegeliana, que consubstancia a alteração nos ambientes naturais, de forma a torná-los mais bonitos e mais aprazíveis para os seres humanos, dado que somente a sua intervenção dá origem a belezas, já que a natureza é tida como inferior.

Desta forma, observa-se uma larga proteção não à natureza por si só, mas às belezas naturais, entendendo que atualmente o antropocentrismo na seara ambiental não é funcional num sentido meramente econômico e salutar, mas também estético. Por isso, aos Parques não basta a salvaguarda de uma estética natural “intocada”, como discursivamente se propõe a partir do modelo norte-americano, já que é preciso fazer alterações no espaço para viabilizar o turismo ecológico.

É preciso destacar que a própria concepção de haver valores que hierarquizam o nível de proteção ambiental não é uma ideia atinente à história da interrelação dos nossos povos originários com o território, considerando a narrativa que Krenak (2020a) traz sobre a diferença da relação das pessoas do ocidente para com a terra e a relação dos povos indígenas para com a terra.

A recepção dessa diferenciação quanto ao nível de proteção ambiental, a depender dos fatores estéticos, como é o caso do Parque, foi uma das ideias internalizadas pelo processo de colonização do imaginário, a partir da adoção de uma realidade sociojurídica que não coaduna com a realidade das pessoas que vivem no território tutelado.

Trata-se do artifício estético de dominação, consistente em estabelecer um sistema de valores que eleva a figura do colonizador e subjuga todas as referências dos colonizados, como inferiores, feias, sujas, pecaminosas, é uma das estratégias do empreendimento colonial, segundo Quijano (1992).

Jessé Souza, defende que houve uma europeização no contexto brasileiro por meio da violência psicológica/simbólica, que resulta na perda de

valor de tudo que era indígena, africano, originário do Brasil, e na supervalorização de tudo aquilo que vinha da Europa.

Nota-se que há uma interiorização de valores europeus e norte-americanos, uma vez que os Estados Unidos foram os precursores do modelo conservacionista de áreas especialmente protegidas “intocadas”, mas a Europa agiu politicamente para coibir os países latino-americanos à adesão de tais modelos, diante da destruição das guerras em território europeu (WALDMAN, 1992; 2006). Assim, a ideia seria salvar o que resta de ambientes naturais e de belezas ao redor do mundo, salvaguardando o usufruto das futuras gerações.

Marcia Tiburi (2021) nomeia a colonização do imaginário como o “complexo de vira-lata”, que consiste na interiorização da dominação, fazendo com que enxerguemos o sistema de valores impostos pelo cânone europeu, como sendo a nossa meta de vida.

Colonizados são aqueles que perderam suas formas de ser e de viver para a colonização. Para obter êxito, a colonização se impõe por meio de figuras poderosas, canônicas, sacerdotais, especializadas em colocar a si mesmas e os seus interesses como a verdade a ser seguida. Homens engravatados, padres e pastores são os personagens de uma produção performativa que se impõe e vence esteticamente, levando os demais à imitação de um padrão. A colonização como método implica imitar o colonizador, o senhor, o dono do poder, o rico para tentar sair da posição humilhada. A saída individual soa para muitos como mérito e surge a meritocracia como ideologia que visa a perpetuar a humilhação pela qual uns são medidos como fortes e competentes em si mesmos, desconsiderando por completo os fatores econômicos que influenciam em suas supostas vitórias sociais. A colonização é um processo que implica uma matriz subjetiva prévia a ser estampada em cada indivíduo conquistado. Ela é um parâmetro instaurado no todo da linguagem, seja ela verbal, corporal, imaginária, simbólica, artística ou científica. A atitude colonial implica a criação de visões de mundo, de denominações e de marcações preconceituosas em um circuito a ser imitado. Colonizadores e colonizados entrelaçam seu destino como dominantes e dominados, senhores e escravos, algozes e vítimas. (TIBURI, 2021, p. 27)

Como foi possível depreender da narrativa acerca da estética e dos valores hierárquicos que eram atribuídos pelos pensadores europeus, a ideia

de beleza está interligada com a concepção de bondade, de verdade, fazendo com que seja um imperativo moral buscar a beleza: é preciso alcançar o belo, para que se tenha verdade, para que se seja válido.

É possível dizer que socialmente há uma busca por beleza e prazer, que são recorrentes e até saudáveis, em certo nível, ainda que se trate da estética natural. Mas quando isso passa a ser causa de sofrimento social, hierarquização de concepções estéticas diferentes, que resulta num etnocídio e apagamento culturais, instaura-se outro problema: da estética enquanto elemento de poder.

A questão deixa de ser os simples dissensos na concepção de beleza, mas como a definição daquilo que é belo e o que não é, pode causar consequências sócio-históricas, a partir de pretensões de universalidade e subjugação de movimentos estéticos pelas formas de subjetivação hegemônicas impostas pelos grupos sociais dominantes.

Além disso, a eleição dos lugares dotados de beleza cênica é responsável por dinâmicas de desterritorialização e exclusão territorial de povos sociais vulnerabilizados, como povos indígenas e comunidades quilombolas e tradicionais (ADÃO, 2021).

É o que ocorre no processo da colonização dos imaginários, fazendo com que as pessoas dos países que sofreram com o processo de colonização, sofram depois da independência política os efeitos das representações de outro mundo em suas geografias mentais.

#### **4. Considerações finais**

Por suas características, o Sistema Nacional de Unidades de Conservação, em especial a categoria de Proteção Integral, se mostra como um reflexo dos anseios dos países colonizadores, os quais sobrepujaram suas epistemologias e sufocaram as expressões e construções de saber e modo de

vida das populações locais. A proposta de um conservacionismo anti-humano não corresponde à realidade territorial do país.

A primeira Unidade de Conservação, assim como trazido no texto, foi um Parque Nacional, o que deu início a um verdadeiro fenômeno de parquização, como uma forma de democratização do acesso à natureza, diante dos processos de urbanização. Entretanto, a incorporação desse modelo de conservação na realidade brasileira encontra diversos problemas, atinentes à necessidade de utilização dos recursos naturais às populações que vivem próximas ao meio natural, principalmente aquelas caracterizadas por um modo de vida tradicional.

A questão estética, no que atine aos Parques, é um dos pontos mais relevantes de análise, com a escolha legislativa de priorizar a proteção dos lugares bonitos, incidindo um regime jurídico mais gravoso sobre as áreas dotadas de beleza cênica. A proteção da beleza se mostra prioritária com relação aos direitos socioculturais, o que gera diversos conflitos fundiários e territoriais, além de epistemicídios.

Embora seja de amplo e geral conhecimento da diversidade não só biológica, mas cultural do Brasil, as políticas continuam seguindo o modelo conservacionista que inadmita essa pluralidade cultural e privilegia um espaço com pouca ação antrópica, partindo do pressuposto de que toda ação antrópica é necessariamente negativa, enquanto os povos originários provam o contrário.

Há dispositivos que protegem a cultura e o território das populações tradicionais, mas eles são inobservados ou mitigados ante ao discurso da proteção da biodiversidade, como se o etnoconhecimento não fosse possível de auxiliar na conservação.

Guinar o constitucionalismo latino-americano no sentido dos direitos dos povos indígenas, quilombolas e tradicionais é uma alternativa potente, que tanto concretiza os avanços sociais aos quais as constituições se propõem, como viabilizam que o Direito Ambiental seja aprimorado e aperfeiçoado.

Esses caminhos refletem a falência do modelo de conservação adotado acriticamente e que gera tantas consequências aos povos originários e tradicionais. Repensar o sistema de áreas protegidas no Brasil, do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, é um dos primeiros passos necessários à construção de um Direito Ambiental à brasileira, e melhor: Parques à brasileira.

A crítica não se dirige à mera existência de Parques enquanto categoria de proteção, mas primeiramente a adoção acrítica do modelo norte-americano, que é prejudicial às relações sociais estabelecidas no Brasil; e, em outro plano, a manutenção de uma hierarquização dos valores para proteção ambiental, que remete à colonização do imaginário jurídico.

O artifício estético enquanto elemento de poder foi muito eficaz em vários níveis, mas se destaca na seara ambiental, ao passo que os Parques, espaços obrigatoriamente dotados de beleza cênica, representam 32,88% das Unidades de Conservação de gestão pública, sendo que existem 12 modalidades de UC no total.

Replicar institutos jurídicos de países com realidades tão distintas é nocivo à efetivação dos objetivos de conservação ambiental no Brasil, que precisa ter a sua realidade fática como epicentro das políticas públicas e formulações legislativas para que se obtenha êxito na proteção ambiental.

Para tanto, é preciso repensar a hierarquização dos níveis de proteção ambiental; aclarar os critérios para concessão desses diferentes níveis; integrar os povos originários e comunidades tradicionais, para além de um mero direito de participação.

Os Parques, atualmente símbolo de conflitos, disputas e exclusão territorial, se reformulados à luz de um constitucionalismo latino-americano centrado na realidade brasileira, podem se tornar um ambiente de resistência e relação intercultural, diante da coexistência de modos de vidas plurais de baixo impacto ambiental, no afã da melhor proteção ambiental.

## Referências

- ADÃO, Clara de Oliveira. Primeiro o Belo, depois o importante: o Direito Constitucional Ambiental no Brasil. In: RODRIGUES, Wagner de Oliveira; LIMA, Roberta Oliveira (org.). **Direito Ambiental: questões socioambientais em tempos urgentes**. Salvador: Studio Sala de Aula, 2021.
- ADÃO, Clara de Oliveira. **Serra da Canastra: Lar dos canastreiros ou Parque Nacional?** Um estudo de caso. Beau Bassin-Rose Hill: Novas Edições Acadêmicas, 2020.
- BENATTI, José Heder. A criação de Unidades de Conservação em áreas de apossamento de Populações Tradicionais: um problema agrário ou ambiental? **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 1, n. 2, 1998. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/777>. Acesso em: 14 abr. 2022.
- BRASIL. **Lei nº 9.985 de 18 de julho de 2000**. Regulamenta o art. 225, § 1o, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 19 de julho de 2000. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L9985.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9985.htm). Acesso em 13 abr. 2021.
- BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- CADASTRO NACIONAL DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO (CNUC). Painel de Unidades de Conservação Brasileiras. **Banco de dados elaborado pelo Ministério do Meio Ambiente**. Planilha do primeiro semestre de 2022. Disponível em: <https://antigo.mma.gov.br/areas-protegidas/cadastro-nacional-de-ucs.html>. Acesso em 21 ago. 2022.
- DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, Nupaub, 2004.
- FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Tradução de Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra e Território: caminhos da revolução dos povos no Brasil**. Aracata: Teia dos Povos, 2021.
- FRANCO, José Luiz de Andrade; SHITTINI, Gilberto de Menezes; BRAZ, Vivian da Silva. História da conservação da natureza e das áreas protegidas: panorama geral. **Historiæ**, Rio Grande, v. 6 n. 2, p. 233-270, 2015. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/hist/article/view/5594>. Acesso em 20 ago. 2022.
- HAESBAERT, Rogério. **Viver no Limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2014.
- HEGEL, G. W. F. **Introducción a la estética**. 2. Ed. Traducción de Ricardo Mazo. Barcelona: Ediciones Península, 1973.
- KANT, Immanuel. **Lo bello y lo sublime: ensayo de estética y moral**. Traducción de A. Sánchez Rivero. Madrid-Barcelona, 2015.
- KRENAK, Ailton. A cultura do descarte: sociedade de consumo, meio ambiente e o futuro da humanidade. **Cinetatro São Luís**, 17 de maio de 2022. (informação oral)
- KRENAK, Ailton. **A Vida Não é Útil**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.
- KRENAK, Ailton. **O Amanhã Não Está à Venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.
- MADEIRA; João Augusto; ABIRACHED, Carlos Felipe de Andrade; FRANCIS, Poliana de Almeida; CASTRO, Daniel de Miranda Pinto de; BARBANTI, Olympio; CAVALLINI, Marcelo Meirelles; MELO, Mônica Martins de. interfaces e sobreposições entre unidades de conservação e territórios de povos e comunidades tradicionais: dimensionando o desafio. **Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade**, 2014. Disponível em: [Rev. Fac. Dir. | Uberlândia, MG | v. 51 | n. 1 | pp. 96-115 | jan./jun. 2023 | ISSN 2178-0498](https://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/o-que-fazemos/gestao-</a></p></div><div data-bbox=)

socioambiental/DCOM\_interfaces\_e\_sobreposicoes\_entre\_ucs\_e\_territorios\_de\_povos\_e\_com\_unidades\_tradicionais\_dimensionando\_o\_desafio.pdf. Acesso em 21 de mai de 2022.

MARTÍNEZ ALIER, Joan. **O Ecologismo dos Pobres**: conflitos ambientais e linguagens de valorização. Tradução de Maurício Waldman. 2 ed. 4 reimpr. São Paulo: Contexto, 2018.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O Campesinato Brasileiro**. 2 ed. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1976.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/ Racionalidad. **Perú Indígena**, vol. 13, núm. 29, pp. 11-20, 1992.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1993.

SOUZA, Jessé. **Subcidadania Brasileira**: para entender o país além do jeitinho brasileiro. Rio de Janeiro: LeYa, 2018.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Dos Espaços e Controle aos Territórios Dissidentes**: escritos de divulgação científica e análise política. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

TIBURI, Marcia. **Complexo de vira-lata**: análise da humilhação brasileira. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2021.

WALDMAN, Maurício. **Ecologia e lutas sociais no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1992.

WALDMAN, Maurício. **Meio Ambiente e Antropologia**. São Paulo: Editora Senac, 2006.

Artigo recebido em: 19/01/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Questão Ambiental e Teoria Crítica Direitos Humanos: por uma leitura em Enrique Dussel

## *Environmental Issue and Critical Theory Human Rights: for a reading in Enrique Dussel*

César Augusto Costa<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo tem como foco abordar as relações entre a Teoria crítica dos Direitos e a questão ambiental a partir da contribuição do filósofo Enrique Dussel. Para esse objetivo, o texto está organizado em dois grandes eixos, que se seguem à introdução, onde reiteramos a necessidade de refletir criticamente os Direitos Humanos reconhecendo os sujeitos vivos e negados do processo de libertação na AL. No primeiro, abordaremos a relevância de Dussel como um pensador que tematiza de forma radical a AL a partir da relação entre sua *Filosofia da Libertação* e os Direitos Humanos. No segundo, indicaremos alguns elementos da crítica-política do filósofo de Mendoza para o debate da TCDH e as implicações diante a questão ambiental na América Latina mediante a violenta subjugação colonial e histórica imposta pelo modelo civilizatório capitalista.

**Palavras-chave:** Enrique Dussel. Questão ambiental. Teoria crítica dos Direitos Humanos.

**Abstract:** The article focuses on addressing the relationship between the Critical Theory of Rights and the environmental question from the contribution of the philosopher Enrique Dussel. To this end, the text is organized in two major axes, which follow the introduction, where we reiterate the need to critically reflect on human rights by recognizing the living and denied subjects of the liberation process in Latin America. In the first, we will address the relevance of Dussel as a thinker who thematises Latin America in a radical way, starting from the relationship between his philosophy of liberation and human rights. In the second part, we will point out some elements of the political-criticism of the philosopher from Mendoza for the debate on Human Rights and its implications for the environmental issue in Latin America due to the violent colonial and historical subjugation imposed by the capitalist civilizing model.

**Keywords:** Enrique Dussel. Environmental Issue. Critical Theory of Human Rights.

---

<sup>1</sup> Sociólogo. Doutor em Sociologia (UML/EUA). Coordenador do PPG em Política Social e Direitos Humanos/UCPEL. Coordenador do Núcleo de Estudos Latino-Americano (NEL/UCPEL). Pesquisador do Laboratório de Investigações em Educação, Ambiente e Sociedade (LIEAS/UFRJ). E-mail: csc193@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-7190-6606 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4666300272493509>

## 1. Introdução: Direitos Humanos e a “crítica” latino-americana.

O presente artigo tem como foco central abordar as relações entre a Teoria crítica dos Direitos e a questão ambiental na América Latina (AL) a partir da contribuição do filósofo argentino Enrique Dussel. Sendo assim, para uma compreensão latino-americana de direitos humanos, deve-se vislumbra as raízes da AL a história de lutas, reivindicações e conquistas de direitos, pelo reconhecimento de identidade, de pertencimento, de culturas e de todas relações que definem o povo latino-americano em sua complexa diversidade (WOLKMER E LIPSTEIN, 2017).

O entendimento de que o sistema universal de Direitos Humanos (DH) possui uma matriz eurocêntrica (como/enquanto um discurso de dominação), ao mesmo tempo de negação de direitos, de negação do reconhecimento da história de outros povos (DUSSEL, 1993; 2015, 2016) e de concepções. O monopólio do saber como verdade real revela que jamais será efetivo um sistema de Direitos Humanos que renega a existência de uma conjuntura histórico-sociológica de outras culturas (WOLKMER E LIPSTEIN, 2017).

Experienciar um discurso de Direitos Humanos universais que não pertence a AL, é conceber a subalternização e a perpetuação da colonização. Para Wolkmer e Lipstein (2017), mais que a colonização de terras, recursos, pessoas e bens, está a se colonizar o pensamento. Daí, ergue-se o pensamento crítico, um pensamento latino-americano descolonial de forma a realizar uma crítica na descolonização do ser, saber e poder dominantes (QUIJANO, 2005).

O filósofo argentino, menciona o ex-Presidente boliviano, Evo Morales, que, em 2006, declarou exercer um “poder obediente”, uma vez que, é uma outra visão de poder a qual significa obedecer aos direitos e necessidades dos movimentos sociais (TUNES, 2019). Assim, compreende-se, que o poder não reside na Presidência, ou no governo, na polícia ou em qualquer outra instituição. A fonte de poder é a comunidade política, ou seja, o povo

(DUSSEL, 2007). A instituição é o lugar do exercício delegado deste poder, indica o pensador de Mendoza.

Para ele, o poder que reside sobre o povo é poder compartilhado simetricamente. Da participação de todos é que emerge a legitimidade das decisões. E a legitimidade permite a convicção interna das decisões tomadas. Tenho que obedecer às leis, mas se participo das decisões (se sou origem da lei), obedeço a mim mesmo. Se não participo, vejo a lei como estrangeira ou desleal, assevera (DUSSEL, 2016). Segundo Dussel (2016), o sistema de leis é parte de um sistema de legitimação, o que nos leva a refletir sobre o papel das instituições políticas, pois ele não acredita que se deva superar ou abolir as instituições, mas compreender que poder elas buscam legitimar.

O pensador argentino, aponta que para Gramsci uma classe dirigente é dirigente quando tem o consenso das pessoas. Quando as vítimas se dão conta de que seus direitos não estão incluídos na lista vigente, elas rompem este consenso. Para ele, surge o dissenso, ao qual é o consenso crítico dos oprimidos que buscam um novo direito (DUSSEL, 2007).

Na visão de Dussel, o consenso crítico de que a lei pode matar faz com que o oprimido não aceite a Lei injusta, o que o coloca na condição de ilegalidade, pois os novos direitos surgem da luta das vítimas (DUSSEL, 2015). Todo novo direito passou por um tempo de ilegalidade e ilegitimidade. Os novos direitos inevitavelmente se chocam com o Direito instituído, com a legitimidade vigente. Eles se instituem não pelo reconhecimento, mas pela luta (DUSSEL, 2015). Assim, essa ilegitimidade dos novos direitos está na base da legitimidade do sistema futuro. Novos direitos nunca se decretam, nem se reconhecem. Os direitos se conquistam a partir do sofrimento da vítima. Quando a vítima percebe que lutar pelo direito é melhor do que continuar sofrendo (DUSSEL, 2012).

Nessa perspectiva o “giro decolonial” é um horizonte necessário ao pensamento, permitindo-se reconhecer outras teorias que dão legitimidade a outras formas de conhecimento. Tal exercício descolonizador do ser e saber

(QUIJANO, 2005), se expressam como “*eldesprendimiento de la retórica de lamodernidad y de suimaginario imperial articulado enla retórica de la democracia. El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder (es decir, de la matriz colonial de poder*” (MIGNOLO, 2007, p. 29 – 30). Para Wolkmer e Lipstein (2015, p. 293):

a pretensão eurocêntrica de ser o único discurso legitimador do conhecimento é algo provençal e revela um projeto perverso de uma europeização do mundo com fundamentos etnocentristas. Esse projeto tem ao fim o objetivo de poder, de dominação e de exploração, são processos de colonização com outras roupagens.

Desse modo, a base ideológica dos Direitos Humanos (DH) a partir da racionalidade eurocêntrica está fadada a não ser efetiva, pois o discurso hegemônico é incapaz de se identificar com a complexidade da diversidade ambiental das populações da AL. Ou seja, tal racionalidade valida o discurso hegemônico eurocêntrico direcionando para uma visão de direitos humanos liberal-burguesa, que desconhece as populações tradicionais e indígenas da América Latina, desconhece e negando a existência de qualquer pensamento contra-hegemônico que não reconheça a violenta racionalidade europeia.

Temos convicção que para dimensionar a Teoria crítica dos Direitos Humanos (TCDH), faz-se urgente redefinir a vida humana, refletida na historicidade e identidade dos sujeitos singulares e coletivos, reconhecendo suas diferenças. Esse fato implica ter consciência e luta contra imposições europeias que caracterizaram a sociedade, aliada a selvagem do mercado financeiro e com a hegemonia política do neoliberalismo. Nesse sentido, importa destacar o cenário cultural, marcado por fenômenos como globalização e neoliberalismo.

Pensar a TCDH neste horizonte é levar em consideração o espaço transformador e de diálogo intercultural é que se buscam formas alternativas de fundamentação. Certamente que tais pressupostos se instituem na práxis participativa de sujeitos insurgentes diferenciados e no reconhecimento da satisfação de suas necessidades, entre os quais, a vida humana com dignidade

e com respeito à diversidade (WOLKMER, 2006). Ou seja, queremos evidenciar que frente aos recentes processos de dominação e de exclusão de mundialização do capital, faz-se relevante indicar as novas formas libertárias e contra-hegemônicas dos DH e sua relação com o campo ambiental.

Trata-se, na verdade, de introduzir como paradigma, um pluralismo jurídico e intercultural, capaz de viabilizar-se como instrumento de resistência e de afirmação aos direitos humanos emergentes. Para isso, cabe destacar que, a crítica dos DH, parte da superação do saber eurocêntrico que por muitos séculos solidificou a constituição do sistema mundo moderno-colonial (DUSSEL, 2000), cumprindo função hegemônica e não reconhecendo outros saberes, culturas e seus “sujeitos vivos” (indígenas, negros, populações tradicionais, mulheres, trabalhadores), vítimas da violenta racionalidade europeia.

Desse modo, reinventar os DH (HERRERA FLORES, 2009), tornou-se uma necessidade por questionar e confrontar o saber eurocêntrico mediante o reconhecimento e afirmação de saberes locais e de seus “sujeitos vivos”. Isso significa refletir uma teoria crítica dos Direitos Humanos que interpele os marginalizados da história, os excluídos e subalternos, as periferias do capitalismo dependente, os sujeitos negados do sistema-mundo moderno-colonial ou do padrão colonial de poder (MIGNOLO, 2017), reconhecendo-os como verdadeiros sujeitos da práxis histórica de libertação (DUSSEL, 1980).

Para o enfrentamento dessas questões, o artigo está organizado em dois grandes eixos, que se seguem à introdução, onde reiteramos a necessidade de refletir criticamente os Direitos Humanos reconhecendo os sujeitos vivos e negados do processo de libertação na AL. No primeiro eixo, abordaremos a relevância de Dussel como um pensador que tematiza de forma radical a AL a partir da relação entre sua *Filosofia da Libertação* e os Direitos Humanos. No segundo eixo, indicaremos alguns elementos da crítica-política do filósofo de Mendoza para o debate da TCDH e as implicações diante a questão

ambiental na América Latina mediante a violenta subjugação colonial e histórica imposta pelo modelo civilizatório capitalista.

## 2. Enrique Dussel e o pensamento crítico dos Direitos Humanos na América Latina.

A América Latina (AL) é um espaço histórico que foi materializada dentro do projeto chamado “modernidade” a partir de 1492 e, em termos geográficos, jurídicos, culturais, sociais, políticos e epistêmicos (DUSSEL, 1993), foram constituídas primeiro pelas matrizes europeias, cuja forma de racionalidade impera até os dias atuais. Não podemos esquecer que a AL foi e ainda é dominada por várias formas de neocolonialismo que carregam marcas profundas de opressão e desigualdade. Todas as barbáries cometidas produziram e produzem vítimas que até hoje determinam o *ethos* latino-americano, vide os casos recentes de massacres a povos originários, tradicionais e camponeses e o crescimento dos conflitos ambientais decorrentes do padrão de desenvolvimento econômico (PORTO-GONÇALVES, 2013).

Eduardo Galeano (1978) em seu “As veias abertas da América Latina” afirma que a própria invasão e imposição de outra cultura, vinculada às condutas e valores das classes dominantes, têm gerado um sentimento de não pertencimento à AL, como se os povos originários se sentissem como se estivessem no exílio na própria terra. “É nesse contexto que Dussel enfatiza a necessidade de elaborar uma ética material da vida. Se a vida em sua materialidade, em sua corporalidade é negada (fome, miséria, violência, etc), urge questionar radicalmente o sistema vigente objetivando destruí-lo” (SILVA, 2012, p. 98).

Assim, a compreensão sobre os Direitos Humanos tradicional, parte de uma visão histórica de 1789 (Revolução Francesa e do surgimento da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão) como a inauguração da

concepção fundamentadora da modernidade que classificou, negou e encobriu experiências históricas, ou seja, invalidando a totalidade das vivências ocorridas no cenário anteriores a invasão da América Latina (AL) (MACHADO E CACIATORI, 2017).

Podemos questionar: a luta por Direitos humanos pode ser “ilegal”? O que lhe dá legitimidade? Para o pensador argentino, precisamos de uma leitura sobre os Direitos Humanos buscando compreender como nascem “os novos direitos”, sobretudo no marco da AL (DUSSEL, 2016).

Para falar sobre Direitos Humanos, o filósofo argentino não busca elementos dos direitos nacionais europeus ou o Direito Romano que os influenciou. Ele traz aspectos do Egito Antigo, 5.000 anos atrás, onde no Livro dos Mortos já é possível encontrar o deus Osíris julgando os atos da humanidade: Bom é aquele que “dá pão ao faminto, dá de beber ao sedento, roupa ao desnudo e barca (ou abrigo) ao peregrino”. Trinta séculos depois, diz Dussel, o criador do Cristianismo toma como critério de conduta o cuidado com essas quatro necessidades da corporalidade humana (TUNES, 2019).

Também o Rei Hamurabi, da Babilônia, 3.700 anos, legisla sobre a necessidade de se fazer justiça à “viúva, ao órfão e ao pobre”, numa concepção de Direito que vai muito além do Direito Romano, pontua Dussel (DUSSEL, 2016). Sua lei prevê direitos não apenas para aqueles que estão no sistema, mas também para os que estão fora dele, assinala o pensador de Mendoza. O Filósofo destacou que os direitos, garantidos pelas leis, enunciam necessidades humanas. Mas, haveria um “direito natural” que valha para todas as épocas? Para Dussel, os direitos são válidos, porém, historicamente. Não é possível a existência de uma “lista de direitos” perfeita para todos os tempos, culturas e lugares. Como exemplo, citou do direito de voto feminino, que até 1890 nem havia sido enunciado (DUSSEL, 2015).

Como se descobrem, então, os “novos direitos”? Para o pensador mendocino, sempre haverá “vítimas” do sistema que, por não terem participado das decisões políticas, ou seja, dos acordos que definem os direitos,

serão excluídos da lista. Logo, ninguém sabe quais serão as vítimas do futuro, porque nenhuma lista é perfeita, indica. O pobre é o excluído do sistema. Aí começa um tema interessante: como nascem, historicamente, os novos direitos (DUSSEL, 2016).

Nesse contexto, é possível questionar sobre a possibilidade de uma matriz filosófica de sustentação dos Direitos Humanos na AL, afinal a própria concepção de direitos humanos na Filosofia do Direito remete ao contexto histórico europeu e norte-americano da segunda metade do século XVIII. De outro modo,

A chamada Filosofia da Libertação trata-se de uma vertente de pensamento que foi desenvolvida no final da década de 60 por pensadores latino-americanos que incorporaram a necessidade de pensar as mazelas socioeconômicas e sociopolíticas desde a realidade histórica do continente. É nesse contexto que se expande nas ciências humanas linhas de pensamento econômico, como a teoria da dependência, pensamento sociológico, como a sociologia da libertação, e mesmo teológico, como a teologia da libertação, ou, então, político, como as lutas pela emancipação (MACHADO E CACIATORI, 2017, p. 334).

Desse modo, queremos mostrar como se pode elaborar uma fundamentação dos direitos humanos desde a Filosofia da Libertação do pensador argentino Enrique Dussel (2015). A nossa intenção é alicerçar fundamentos filosóficos ao uso dos direitos humanos como ferramentas das vítimas, dos oprimidos e dos pobres em suas lutas de libertação, aprofundando e ampliando-os – que temos revelado na práxis histórica e ambiental. Temos convicção que o pensador argentino é um autor ambientalista estritamente, mas sua compreensão filosófica, contribuem de forma decisiva numa práxis política que alicerça uma perspectiva de direitos humanos crítica nas formas de nos relacionarmos com/na natureza.

Diante disso, pensar a relação entre Direitos Humanos a partir da perspectiva crítica da Filosofia da Libertação de Dussel, representa a possibilidade de reflexão pelo fato de buscar outros referenciais que possam explicitar a luta concreta dos povos vitimizados pelas ofensiva do sistema mundo moderno-colonial aos direitos humanos e, principalmente, pelo uso

hegemônico e distorcido do pensamento dominante neoliberal, as quais utilizam o discurso de proteção e promoção de direitos humanos para a prática de violações aos povos periféricos, impedindo suas lutas.

Para Dussel, a FL trata de tomar a sério espaço geopolítico, uma vez que, o mesmo sol que nasce em Miami, não é o mesmo que nasce em Chiapas (ROSILLO MARTINEZ, 2015). Sua fundamentação para os direitos humanos não quer alicerçar a construção de cidadãos burgueses, mas de pessoas, povos e comunidades que, ante a sua exclusão, se empoderam para chegar a ser sujeitos de sua própria história. Para ele, tampouco se trata de desprezar os aportes da filosofia eurocêntrica dos direitos humanos, invisibilizar suas matrizes históricas, mas de subsumi-las criticamente desde a realidade periférica da AL.

As bases dos direitos humanos nesta visão que constroem a FL, devem permitir o diálogo intercultural (DUSSEL, 2004), onde sua fundamentação de partir dos processos de luta próprios de cada povo e cultura (ROSILLO MARTINEZ, 2015). Por sua vez, a abordagem do fundamento histórico-social da FL, deve ser compreendida na perspectiva de direitos humanos configurados como um instrumento de libertação efetiva nas condições concretas da periferia (DUSSEL, 1977). Seu alicerce é a alteridade, encontro com o outro, como condição para que o ser humano se constitua como sujeito crítico em sua intersubjetividade.

Desse modo, a partir de Dussel (2000) podemos indicar que os direitos humanos se constituem como práxis de libertação, pois é ação possível que transforma a realidade (objetiva e social) tendo como referência última sempre a vítima ou a comunidade das vítimas. “O processo prático de libertação, agora no âmbito ético e político, é principalmente dialético – ainda que não exclusivamente – enquanto busca negar a negação de seres humanos, e avança afirmando o positivo” (ROSILLO MARTINEZ, 2015, p. 86).

Nesta esteira, a libertação em Dussel, pressupõe materialidade e universalidade, no entanto é preciso atenção para que não se construa um

universalismo abstrato e totalizante, pois é preciso compreender a pluralidade das realidades históricas e as condições materiais dos diversos povos que formam a humanidade. Por isso, a FL considera insuficiente a construção de uma fundamentação de direitos humanos de forma absoluta e dogmática (MACHADO E CACIATORI, 2017). Para Machado e Caciatori (2017, p. 343):

O objeto e também ponto de partida da Filosofia da Libertação é o sujeito da práxis da libertação, que é o débil, a vítima, o marginalizado, não privilegiado e excluído, que não é constituído mediante uma acepção subjetiva individual, mas por meio de uma intersubjetividade, o que significa dizer que a Filosofia da Libertação reconhece a concretude da subjetividade de cada indivíduo humano e a importância de seu encontro com o outro, da alteridade, para o processo de libertação. O sujeito vitimizado constitui-se enquanto sujeito da práxis ao perceber-se dominado pelo sistema que causa a vitimização, em um processo que requer a tomada de consciência da opressão seguida pela elaboração de uma crítica ao sistema vigente.

Para a FL, os direitos humanos constituem um processo que se dá na dimensão pessoal e histórica, assim como possui fundamento na práxis das vítimas, numa práxis de libertação e busca subverter o sistema capitalista que nega a satisfação das necessidades para a produção e reprodução da vida, transformando para um outro sistema. Para Rosillo Martinez (2015, p. 103):

Isto implica colocar a práxis como fato mais radical, que antecede ao Estado ou a “natureza humana”, enquanto busca de fundamentos de direitos humanos. Não é um fundamento dogmático, nem etnocêntrico, nem historicista; defende a necessidade do sujeito, porém não o sujeito individual e abstrato da modernidade hegemônica, mas o sujeito intersubjetivo que se constitui por meio do desejo de libertação das vítimas reunidas e organizadas em comunidade.

A contribuição Dusseliana em contraposição à ética moderna é a sua materialidade, sua concretude que parte de ética material da vida. Dussel parte dos excluídos para fundamentar a possibilidade de construir outra ética, uma ética transmoderna. Assim,

Dussel desenvolve um “pensamento concreto” na medida em que enfrenta o desafio de tentar produzir uma visão histórica e filosófica desde a América Latina, mas com pretensões de mundialidade.

Sendo uma ética em construção, é necessário afirmar que a ética da libertação é uma ética processual, em constante diálogo com a História (...). A Ética da Libertação elaborada por Dussel é, sem dúvida, uma contribuição para a efetivação de uma nova realidade a ser construída pelos povos e culturas no contexto de exclusão e supressão da dignidade humana na atualidade. É uma rebeldia encarnada na História em favor dos excluídos e das vítimas (SILVA, 2012, p. 106-107).

Chegando ao ponto central da nossa reflexão, vislumbramos a necessidade de abordar as relações existentes entre TCDH e a questão ambiental na AL. Quais seus fundamentos, propostas e articulações? Quais contribuições o pensamento dusseliano nos propõe?

### 3. Á guisa de conclusão: Teoria Crítica dos Direitos Humanos e questão ambiental à luz de Dussel.

Neste momento cabe indicar, que elementos centrais reivindicam a relação entre a Teoria crítica dos Direitos Humanos e o princípio material à luz de Dussel (COSTA E LOUREIRO, 2015). O “*princípio material*” é o centro da reflexão do pensador argentino encontra alicerces em última instância na vida. Na obra *A Sagrada Família*, Engels, citado por Dussel (2007, p. 137) expõe de forma clara o fundamento deste princípio material dusseliano: “A última instância na interpretação materialista da história é a produção e reprodução da vida imediata (...). de tudo o que serve para alimento, vestimenta, casa” (...).

Para Dussel (2000), o sistema-mundo moderno não superou a contradição capital-trabalho, sendo que sua *Ética da Libertação* busca refletir filosoficamente a partir deste horizonte planetário, o duplo limite ao qual está configurada a crise do processo civilizatório: a destruição ecológica da vida no planeta e a extinção da vida humana pela miséria o qual sobrevive grande parte da humanidade. Para ele (2003), uma ética ecológica trata da condição primária dos seres vivos, exercida no respeito ao direito universal à

sobrevivência dos humanos, de forma singular, os excluídos: pobres do presente e das gerações futuras que herdarão se não adquirirem uma consciência global. Para ele, a vida é uma condição absoluta da existência humana, onde a vida da terra se denomina numa condição ampliada. Segundo Dussel (2003, p. 23), “a Terra não pode ser destruída, nem tampouco a Natureza (em sua constituição física, química ou simplesmente material); o que nela pode ser destruído são as condições de existência para a Vida. A Vida pode ser destruída na Terra”.

Na compreensão de Dussel (1986), a terra como “matéria explorável”, destrutível sem limite, causa do crescimento da taxa de ganância, de mera produção, constitui um momento da ação dominadora do homem. Esta mudança da relação “pessoa-natureza” culminou com a Revolução Industrial e chegou a alucinantes projeções no estado atual do capitalismo transnacional, de uma sociedade “agressivo-destrutiva” da ecologia natural, que corrompeu a natureza como um momento interno ao processo de dominação sobre os outros homens, sobre os pobres, as classes dominadas, os países periféricos. Em sua obra *Ética Comunitaria*, ele afirma:

*Las transnacionales colocan en los países subdesarrollados las industrias más contaminantes en las menores garantías de seguridad. Los desechos de las fábricas matan los peces y los vegetales de los mares, enrarecen la atmósfera con gases asfixiantes, aniquilan a los productores naturales de oxígeno (...). La respuesta es aumento de contaminación....; el colapso ecológico gigantesco crece. Llega el momento en que la naturaleza, como por un acto de venganza cósmica, exterminará a la especie del homo de la superficie del planeta Tierra (DUSSEL, 1986, p. 212-213).*

Dussel tem como horizonte a destruição ecológica da terra articulada com a miséria, a pobreza e a opressão da maioria da humanidade enquanto fenômenos sociais oriundos do capitalismo desigual e dependente. Para ele, devemos recuperar a referência material que tais fatos só podem ser descobertos de forma *crítica*. Por isso, necessitamos reconstruir a verdade de uma ética material onde a *destruição ecológica e a pobreza* sejam visualizadas

como problemas éticos articulados a dimensão de práxis. Por isso, consideramos que:

Somente a impossibilidade de viver sofrida na corporalidade negada dos oprimidos (ou das gerações futuras), na destruição real ecológica sem a qual não se pode “sobre-viver” (nem como permanência, pela fome, e muito menos como desenvolvimento ou crescimento, pela educação, por maiores possibilidades espirituais, artísticas, éticas etc), somente essa impossibilidade vem a ser a origem, o desencadeamento do processo crítico. O recolhimento do Outro no rosto do in-feliz (a intenção ambígua do utilitarismo), do injustamente tratado, do pobre (Teologia da Libertação) (...) (DUSSEL, 2003, p. 30-31)

E qual relação podemos apontar entre Teoria crítica dos Direitos Humanos (TCDH) e a questão ambiental na AL? Situamos que é na perspectiva paradigmática do Pluralismo Jurídico comunitário-participativo e com base num diálogo intercultural para o campo ambiental que se deverá definir e interpretar os marcos de uma nova concepção de direitos humanos.

Sendo assim, para enfrentar o momento histórico assumido pela apropriação do capital pela ordem internacional marcada pela globalização neoliberal, constata-se uma nova fase histórica e uma “nova perspectiva teórica e política no que se refere aos Direitos Humanos” que questionar “a natureza individualista, estatista e formalista dos direitos” e partir para uma redefinição intercultural de DH. Segundo Wolkmer (2006, p 114):

Ora, diante dos recentes processos de dominação e exclusão produzidas pela globalização, pelo capital financeiro e pelo neoliberalismo que vem afetando substancialmente relações sociais, formas de representação e de legitimação, impõe-se repensar politicamente o poder de ação da comunidade, o retorno dos agentes históricos, o aparecimento inédito de direitos relacionados às minorias e à produção alternativa de jurisdição, com base no viés interpretativo da pluralidade de fontes. Certamente que a constituição de uma cultura jurídica antiformalista, antiindividualista e antimonista, fundada nos valores do poder da comunidade, está necessariamente vinculada aos critérios de uma nova legitimação social e de um novo diálogo intercultural. O nível dessa eficácia passa pelo reconhecimento da identidade dos sujeitos sociais (aqui incluindo os grupos culturais minoritários), de suas diferenças, de suas necessidades básicas e de suas reivindicações por autonomia.

Dussel (2004, p. 199) colabora na discussão reafirmando que:

O diálogo intercultural presente não é apenas, nem principalmente um diálogo entre os apologistas de suas próprias culturas, que intentaríamos mostrar aos outros as virtudes valores de sua própria cultura. É, antes de tudo, o diálogo entre os criadores críticos de sua própria cultura (intelectuais da “fronteira”, entre a própria cultura e a Modernidade). Não são dos que meramente defendem de seus inimigos, senão os que primeiramente recriam desde os supostos críticos que se encontram na sua própria tradição cultural e da mesma Modernidade que globaliza. A Modernidade pode servir como um catalizador crítico (se a usa a mão experta da crítica da própria cultura). Mas também, não é sequer o diálogo entre os críticos do “centro” metropolitano com os críticos da periferia cultural. É, antes de tudo, um diálogo entre os críticos da periferia, um diálogo intercultural Sul-Sul, antes de passar ao diálogo Norte-Sul.

Dussel entende que nas culturas indígenas da América Latina, existe uma afirmação da natureza mais integrada, ecológica, sociobiodiversa e mais necessária do que o modo como a modernidade capitalista a define, uma vez que a reduz a algo explorável, vendível e destrutível (DUSSEL, 2004). Para ele, a morte da natureza é um suicídio coletivo da humanidade e a cultura eurocêntrica, globalizada e hegemônica, nada aprendeu do respeito à natureza que existe em outras culturas, supostamente mais atrasadas, segundo os paradigmas desenvolvimentistas.

Esse princípio ecológico dusseliano também pode reconhecer o melhor da modernidade (não negando radicalmente, mas superando-a dialeticamente), buscando integrar seus desenvolvimentos científicos e tecnológicos a outros modos de produzir, se organizar socialmente e criar culturas. Assim, Dussel (2004, p. 207) visualiza uma América Latina como/enquanto totalidade, não ocultando sua complexa constituição conflituosa interna sempre presente, embora reconheça:

Claro que há “muitas” Américas Latinas, mas ante o cético de sua existência, esta visão daria razão à pulverização nacionalista. Também explicaria tomar a América Latina como um todo, o fato de que quando se efetua um diálogo intercontinental (como no qual temos participado frequentemente entre África, Ásia e América latina e, ainda na Europa ou Estados Unidos), tende-se a falar de América latina como uma unidade (que de todas as maneiras existe, já que um maia ou um aymara são povos originários, mas latino-americanos, porquanto tem feito uma parte de sua história, ao

menos os últimos quinhentos anos, junto aos mestiços, crioulos, aos afro-latino-americanos etc.).

Para o filósofo argentino, a Filosofia da Libertação reitera o sentido de que toda filosofia intercultural já está “determinada” pelo diálogo intercultural *crítico* seguindo os critérios de suas “vítimas” (excluídos) da sua própria cultura (DUSSEL, 2004). Sendo assim, Dussel (2004, p. 208) se coloca frente à questão intercultural da seguinte maneira:

Não advertir sobre assimetrias entre as culturas atuais e as assimetrias entre os atores intraculturais, é perder de vista a referência originária do pensar crítico. Esta referência às vítimas, desde a especialidade periférica da “fronteira” como “ponto de partida” do diálogo, é o tema originante de todos os demais na *Filosofia da Libertação*, e, por isso, igualmente de um diálogo *crítico* intercultural. Opino que a articulação com a negatividade da vítima é de novo o pressuposto irrefutável (para expressar-me como K. O. Apel). Por tudo isso, o conceito de “*trans-modernidade*” supõe também a categoria da vítima, de Exterioridade (a extensão cultural das vítimas da Modernidade), e um diálogo *crítico* intercultural também o supõe, ou, caso contrário, a interculturalidade se tornaria apologética, folclórica ou populista (ao não considerar a *negatividade* como ponto de partida).

O método dusseliano implica uma opção ética e uma práxis histórica concreta. Evidencia-se que deve aliar o rigor teórico especulativo e a ação ético-política a favor da libertação humana, uma vez que, a indiferença compactua com o sistema vigente. Pois não é pela lógica e a eficácia que devemos mensurar o conhecimento, mas pelo seu caráter humanizador e justo das relações sociais, sobretudo, nas relações com a natureza. Ou seja, para Dussel é por meio da Ética da Libertação que se “permite o (auto) reconhecimento das vítimas do sistema-mundo (dominados: operários, índios, escravos, etc. e discriminados: mulheres, idosos, incapacitados, imigrantes, etc.), bem como o descobrimento de suas alteridades e autonomias, negadas pelo sistema-mundo vigente” (OLIVEIRA e DIAS, 2012, p. 98).

Para Wolkmer (2006, p. 114):

Ressignificar outro modo de vida impulsiona a dimensão cultural por outras modalidades de experiência, de relações sociais e ordenações

das práticas emergentes e instituintes. Em tal intento, a prioridade não estará no Estado-nacional e no Mercado, mas, presentemente, na força da sociedade como novo espaço comunitário de efetivação da pluralidade democrática, comprometida com a alteridade e com a diversidade cultural. Em sua capacidade geradora, o poder da instância societária proporciona, para os horizontes institucionais, valores culturais diferenciados, procedimentos distintos de prática política e de acesso à justiça, “novas definições de direitos, de identidades e autonomia”, projetando a força de sujeitos sociais como fonte de legitimação do *locus* sociopolítico e da constituição emergente de direitos que se pautam pela dignidade humana e pelo reconhecimento à diferença.

Dussel interpela tal reflexão através da “consciência ético-crítica” das vítimas, dos oprimidos, dos condenados da terra, em comunidade transformadora” (SILVA, 2012, p. 104). O filósofo argentino, parte em sua reflexão da pobreza e dependência da AL no sistema-mundo, buscando entender a atividade filosófica como análise e contextualização da realidade que se encontra o povo latino-americano, os pobres e as diversas culturas que têm seu direito de viver negado e balizado pelo modo de produção capitalista. Dussel quer efetivar uma “práxis libertadora” que tem concretudes sociais e políticas, frente a lógicas excludentes e desiguais para o ser humano e destrutivas da natureza.

Portanto, a *Ética Libertadora* de Dussel, contribui noutra realidade a ser construída pelos *povos e culturas* no contexto de supressão da dignidade humana, visto que se trata de uma rebeldia encarnada na história em favor dos expropriados e oprimidos. Tendo isso em conta, podemos assinalar que:

[...] a proposta da ética dusseliana é, antes de tudo, um esforço de decifrar o ser da realidade latino-americana. Trata-se de enfrentar um problema, um desafio, porém, também uma esperança, uma perspectiva, um compromisso. Nesse âmbito, a responsabilidade pelo outro constitui um dos pilares para a superação dos grandes problemas humanos. Se formos responsáveis uns pelos outros, especificamente pelos excluídos e pelas vítimas, o projeto em todos os níveis (político, erótico, pedagógico, *ecológico*, econômico) a ser construído é lutar para que se efetivem a justiça e a libertação (SILVA, 2012, p. 106).

Dussel, em sua tese central, busca mostrar o lugar da AL na história universal da qual a mesma foi “excluída” (FORNET-BETANCOURT, 2004)

diante de todas as atrocidades cometidas que produziram uma série de vítimas que até hoje marcam o *ethos* latino-americano.

É por isso que a inversão hermenêutica se concretiza numa argumentação que quer tirar a *Ameríndia* do encobrimento eurocêntrico, mostrando seu lugar na história da humanidade a partir, precisamente, de seu lugar próprio, ou seja, desde sua visão. Esse passo representa o momento culminante na argumentação de Enrique Dussel. Nesse nível desmonta-se a construção histórica eurocêntrica em todas as suas figuras e se lhe opõe, desde a percepção ameríndia, a realidade da invasão e da resistência (FORNET, BETANCOURT, 2004, p. 57).

Segundo o pensador de Mendoza, a AL deve ser afirmada como “povo uno” buscando o desenvolvimento e a defesa de uma *cultura latino-americana* que expresse o projeto de libertação do seu povo. “É nesse contexto que Dussel enfatiza a necessidade de elaborar uma ética material da vida. Se a vida em sua materialidade, em sua corporalidade é negada (fome, miséria, violência, etc), urge questionar radicalmente o sistema vigente objetivando destruí-lo, pois ele é a causa da morte de milhões de seres humanos” (SILVA, 2012, p. 98).

Em termos de uma reflexão ambiental, a posição de Dussel coloca-se oposta àqueles que defendem a existência de culturas como mundos da vida incomunicáveis, já que o autor tem como objetivo desenvolver uma filosofia de diálogo e uma comunicação intercultural entre os vitimados pelo sistema-mundo moderno colonial. Sua *Filosofia da Libertação* entra assim em diálogo com as lutas ambientais crítica mostrando as possibilidades de realização de um diálogo desde a afirmação da alteridade e respeito com os excluídos. Tal diálogo só é possível e inicia-se com uma crítica radical ao modo de produção capitalista e à razão moderna, eurocêntrica e violenta, postulando como horizonte a afirmação e o reconhecimento do “Outro”, do excluído.

Segundo Dussel (ALONSO, 2009), o “princípio material” de respeito à vida deve estar presente em todas as culturas permeando um diálogo intercultural a partir das próprias culturas e com o ambiente. Ainda como

contribuição para as lutas ambientais, em Dussel, a superação da colonialidade se faz pelo respeito à outridade do outro (povos, culturas, historicidade, modos de viver, ecologia, etc). A interculturalidade e a libertação pensadas à luz dos elementos de sua filosofia querem contrapor uma perspectiva ambiental que expressa, reproduz e fundamenta a colonização que marca nossos saberes, práticas e poderes. A rigor, a descolonização do saber exige uma consciência histórica das suas origens, caminhos e novos horizontes políticos possíveis (ZANOTELLI, 2014).

Desse modo, para Dussel, ninguém pode antecipar quais serão os novos direitos do futuro, pois os mesmos se alteram ao longo da história. É preciso compreender que nenhuma cultura tem todos os direitos, a fim de que se estabeleça um diálogo intercultural com mútuo aprendizado (TUNES, 2019). A partir de Dussel, pontuamos que apoiar os novos direitos, que eclodem em toda a América Latina, é apoiar o processo da história, assinalando que a AL vive uma 'segunda independência', com movimentos de emancipação e afirmação de novos direitos (TUNES, 2019).

A contribuição da “Política da Libertação” ancorada no pensamento dusseliano para as lutas ambientais, consiste na crítica à sociedade capitalista ancorada em categorias libertadoras e emancipatórias, acompanhadas pelo respeito aos povos originários e tradicionais, sua cultura, seus costumes e modos de produção, afirmando o diálogo de saberes que vise o enfrentamento do projeto civilizatório eurocêntrico e possibilite a afirmação de identidades próprias.

Portanto, sustentamos que a luta pelos direitos humanos numa perspectiva crítica para a questão ambiental é uma tarefa coletiva, pois requer que o Estado e o sistema jurídico reconheçam as identidades grupais de populações minoritárias, tradicionalmente marginalizadas e excluídas (WOLKMER, 2006) frente às formas violentas e excludentes do projeto civilizatório capitalista para a questão ambiental.

## Referências

- ALONSO, T. E. Dussel: filosofía de la liberación y diálogo intercultural. *Revista Internacional de Filosofía*, nº 47, 2009, p. 107-122.
- COSTA, César Augusto; LOUREIRO, Carlos Frederico. A Natureza como “princípio material” de libertação: referencias para a questão ambiental a partir de Enrique Dussel. Campinas, **Educação Temática Digital**, v. 17, n.2, p. 289-307, 2015.
- COSTA, César Augusto; LOUREIRO, Carlos Frederico. A questão ambiental e os “sem direitos”: uma leitura em Enrique Dussel. **Revista e-Curriculum**, São Paulo, v.17, n.2, p. 673-698 abr./jun. 2019.
- DUSSEL, E. 1492. **O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DUSSEL, E. **Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios**. São Paulo: Paulus, 2016.
- DUSSEL, E. Alguns princípios para uma ética material de libertação. In: PIXLEY, J (Coord). **Por um mundo diferente**: alternativas para o mercado global. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 23-35.
- DUSSEL, E. **20 Teses de Política**. São Paulo: Expressão popular, 2007.
- DUSSEL, E. **Hacia um Marx desconocido**: um comentário de los Manuscritos de 61-63. México: Siglo XXI, 1988.
- DUSSEL, E. **Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DUSSEL, E. **Filosofia da libertação na América Latina**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1980.
- DUSSEL, E. Transmodernidade e Interculturalidade (Interpretação desde a Filosofia da Libertação). In: FORNET, BETANCOURT, R. **Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004. p. 159-208.
- DUSSEL, E. Direitos Humanos e Ética da Libertação: pretensão política de justiça e a luta pelo reconhecimento dos novos direitos. **Revista InSURgência**, Brasília, ano 1, v.1, n.1, | jan./jun, p. 121-136, 2015.
- DUSSEL, E. Derechos básicos, capitalismo y liberación. In: DUSSEL, E. **Praxis latino-americana y Filosofía de la Liberación**. Buenos Aires: Docencia, 2012. p. 142-156.
- FORNET, BETANCOURT, R. **Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.
- GALEANO, E. **As Veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978.
- HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos Direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.
- MACHADO, L; CACIATORI, Daniela. Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Libertação. *Revista Direitos Humanos e democracia*. Editora Unijuí, ano 5, n. 9, jan./jun, 2017.
- MIGNOLO, Walter. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. RBCS Vol. 32 nº 94 junho/2017. p. 1-18.
- MIGNOLO, Walter D. El Pensamiento Decolonial: Desprendimiento Y Apertura: Un Manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Orgs). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Os (Des) caminhos do meio ambiente*. 15 ed. São Paulo: Contexto, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.** Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2000.

ROSILLO MARTINEZ, Alejandro. **Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Libertação.** Ijuí: UNIJUÍ, 2015.

SILVA, José Vicente Medeiros. Filosofia, Responsabilidade e Educação em Enrique Dussel. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. II, n. 38, ago./dez. 2012, p. 91-107.

TUNES, Susel. **A política e os novos direitos humanos: conferência do professor Enrique Dussel na Universidade Metodista.** Disponível em: <http://portal.metodista.br/fateo/noticias/a-politica-e-os-novos-direitos-humanos-a-primeira-conferencia-do-professor-enrique-dussel-na-universidade-metodista> Acesso em: 1/11/2019

WOLKMER, Antonio Carlos; LIPSTEINS, D. Por uma educação latino-americana em Direitos Humanos. **R. Dir. Gar. Fund.**, Vitória, v. 18, n. 1, p. 283-301, jan./abr. 2017.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo jurídico, direitos humanos e Interculturalidade. **Revista Seqüência**, no 53, p. 113-128, dez. 2006.

ZANOTELLI, Jandir. Educação e descolonialidades dos saberes, das práticas e dos poderes. Cuiabá, **Revista de Educação Pública**. V. 23, n. 53/2, maio/ago. 2014. p. 491-500.

Artigo recebido em: 17/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# *Buen Vivir: da harmonia com a natureza como fundamento central da plurinacionalidade*

*Buen Vivir: harmony with nature as the core foundation of  
plurinationality*

Arthur Costa<sup>1</sup>

Henrique Weil Afonso<sup>2</sup>

José Luiz Quadros de Magalhães<sup>3</sup>

**Resumo:** O Século XX, mais do que todos os outros, dentre outras façanhas, apresentou como essência basilar um forte paradoxo. Não seria possível servir a Economia e ao Meio Ambiente ao mesmo tempo. Com a agitação do Capital, os recursos naturais serviram de combustível para o desenvolvimento. Nada obstante o enriquecimento de uns poucos frente a miséria da imensa maioria de tantos outros, assistiu a humanidade uma célere destruição de sua morada, da sua casa. Também a figura do Estado Moderno, rigorosamente excludente, unívoco e padronizador, passou a exibir notáveis rachaduras em sua estrutura. Para fazer frente a tal ímpeto, o conhecimento outrora silenciado dos povos originários latino-americanos passou a ocupar o interesse de estudiosos (as) de matriz decolonial, colocando no papel o que se entende por Estado Plurinacional. Conceitualmente aberto e decididamente plural, a plurinacionalidade apresenta como um de seus principais fundamentos a filosofia do Bem Viver. O presente artigo, sem a menor pretensão de esgotar o tema, buscará desnudar as premissas fundamentais que circundam tal proposta, expondo a crise ambiental causada pela predatória lógica desenvolvimentista e

---

<sup>1</sup> Professor do Centro Universitário AESO Barros Melo. Doutor em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco (2022). Mestre em Direito pela Faculdade Damas da Instrução Cristã (2017). ORCID: 0000-0001-6426-0686 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0955522405377903>

<sup>2</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Damas da Instrução Cristã (FADIC). Foi bolsista PNPd/CAPES (2014-2015) no Programa de Pós-Graduação em Direito Agroambiental da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), instituição onde realizou pesquisa de pós-doutoramento. Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (bolsista FAPEMIG, 2014). Mestre em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2010). Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF, 2008), tendo realizado estudos de graduação no Colorado College (EUA, 2005) e na University of Westminster (Inglaterra, 2007). ORCID: 0000-0003-3305-0824 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4241547016744083>.

<sup>3</sup> Professor da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, professor associado da Universidade Federal de Minas Gerais. É Presidente da Comissão Arquidiocesana de Justiça e Paz de Belo Horizonte. Possui doutorado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (1996), mestrado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (1991), graduação em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (1986) e graduação em Língua e Literatura Francesa pela Universidade Nancy II (1983). ORCID: 0000-0003-1366-7122 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8271201946056867>.

alarmando a necessidade de pensar a Natureza, casa comum de todos os povos, como verdadeiro sujeito de direitos. Sob a égide de pensadores como Alberto Acosta, Ailton Krenak, Vanessa Hasson, Anibal Quijano, dentre outros(as), buscar-se-á visualizar a ideia de um Estado em necessária e definitiva harmonia com a Natureza.

**Palavras-chave:** Estado Plurinacional; Bem-viver; Desenvolvimentismo; Natureza.

**Abstract:** The 20th Century, perhaps even more than previous ones, has presented in its core essence a strong paradox, that is, it is not feasible to serve both the economy and the natural environment at the same time. In fact, natural resources have served as fuel to economic development. As the few rich became richer, and the many poor turned poorer, the century has witnessed the swift destruction of its homeland. By the same token, the modern state, characteristically segregationist and standardizing, began to display notable fractures in its structure. In order to face this scenario, forms of knowledge that have been silenced, such as those of the original peoples of Latin America, have attracted attention of researchers of the decolonial matrix, especially its legal-political realization, the Plurinational State. Both conceptually open and decidedly plural, plurinationality is grounded by the philosophy of *buen vivir*. The present research paper intends to elaborate on the foundational premises that hold together such a theoretical construction. By exposing the environmental crisis brought to force by the destructive logic of economic development and emphasizing the need to rethink Nature, homeland to all peoples, as bearer of legal rights. It establishes a dialogue with prominent thinkers such as Alberto Acosta, Ailton Krenak, Vanessa Hasson, Anibal Quijano and other, as a means to highlight the premise of a state in necessary and definitive harmony with Nature.

**Keywords:** Plurinational State; Buen vivir; Development; Nature.

## 1. Introdução

Das tendências que impulsionam as novas configurações do que se entende por Estado, impossível não referenciar o Estado Plurinacional. Movido por uma proposta dialógica e plural, vai-se além de uma mera organização política e administrativa sob a enferrujada moldura do Estado Moderno, para um encontro com a diferença. De um comportamento unísono e padronizador, para uma abertura conceitual, pluriépistêmica e significativamente aberta. Caminhando junto a tal proposta de refundação do que se entende por Estado, opção plenamente descolonial, insurge-se a figura do Bem Viver, ou *Buen Vivir*.

Para todos os efeitos, falar em plurinacionalidade e todas as suas implicações, remete ao estudo da estrutura axiológica que fundamenta a proposta de modelo de estado em comento. Conforme Walter Mignolo, inúmeras opções descoloniais estão mostrando e apontando que “o caminho para o futuro não pode ser construído das ruínas e memórias da civilização ocidental e de seus aliados internos. Uma civilização que comemora e preza a vida [...] dificilmente pode ser construída a partir das ruínas da civilização ocidental [...]” (MIGNOLO, 2008, p.295). Por outro lado, pensar em descolonialidade, é “imaginar um mundo no qual muitos mundos podem co-existir” (MIGNOLO, 2008, p.296). Pensar em descolonialidade é antes de tudo entender que “a produção de conhecimento da América Latina sobre a América Latina pode e deve adquirir uma forma crítica de modo a não ser mera reprodução do olhar europeu” (TEIXEIRA; SPAREMBERGER, 2022).

Como reforça Alberto Acosta, na experiência latino-americana das últimas décadas, profundas propostas de mudança foram apresentadas a fim de mobilizar uma transformação civilizatória. Tais processos históricos, culturais e sociais são vislumbrados como a estrutura do que se entende por Bem-Viver<sup>4</sup> (ACOSTA, 2016).

Para todos os efeitos, “o Bem Viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza. [...] Supera o tradicional conceito de desenvolvimento e seus múltiplos sinônimos” (ACOSTA, 2016, p.24). Exatamente pela capacidade de resiliência dos povos indígenas e, sobretudo, a aptidão para conviver com o meio-ambiente de forma não depreciativa e conservativa. Funda-se na visão de mundo de povos marginalizados pela história e tem por objetivo a construção de tipos diversos de sociedades que tenham como alça de

---

<sup>4</sup> Conforme remonta o autor: “o Bem-viver, *Buen vivir* (Equador) ou *Vivir bien* (Bolívia) também pode ser interpretado como *sumak kawsay* (*kichwa*), *suma qamaña* (*aymara*) ou *nhandeko* (*guarani*)” (ACOSTA, 2016, p.23).

sustentação uma convivência harmoniosa entre a natureza e os seres humanos (ACOSTA, 2016).

A fundamentação em comento repousa na ideia de que “o Estado plurinacional exige a incorporação dos códigos culturais dos povos e nacionalidades indígenas. [...] Há que se abrir as portas a um amplo debate para transitar a outro tipo de Estado que não esteja amarrado às tradições eurocêntricas” (ACOSTA, 2016, p.26). O Novo Constitucionalismo Latino-Americano, portanto, traz consigo uma preocupação significativa com a acelerada degradação ambiental seja por força da globalização, seja pela transnacionalização dos Estados. Cuida de “um Constitucionalismo essencialmente democrático, com a efetiva participação dos indivíduos, baseado em princípios e não em regras, reconhecendo a pluralidade social e jurídica e as origens dos povos através da sua ligação com o meio ambiente<sup>5</sup>” (CAMPESTRINI; STALOGH; STAFFEN, 2019, p.95).

Conforme o pontuado e levando em consideração as aspirações acima, o presente texto cuidará de pesquisa teórica voltada para desnudar as noções gerais do que se entende por Bem Viver. Nesse sentido, buscar-se-á apresentar sem prejuízo de esgotar o tema, quais as premissas fundamentais que circundam tal proposta e sob que perspectivas se arvora. É dizer, partindo das raízes que remontam aos povos originários e sua convivência harmoniosa com o seu entorno, buscar-se-á apresentar os malefícios provocados pela falsa ideia de desenvolvimentismo, perspectiva essa, repita-se, alinhada fatidicamente ao uso da Mãe Terra como recursos naturais, objetos de diuturna exploração. Do paradoxo Economia vs Natureza, ao mito do progresso. Fincadas as estruturas essenciais que propõem a mudança dos

---

<sup>5</sup> “É possível perceber a amplitude do Constitucionalismo, pois não apenas materializou normas e limitou o poder dos que o detinham, fez muito mais do que isso, verdadeiramente constituiu uma nova forma de colocar em prática valores sociais, humanos e os novos ideais.[...] Por isso, se pode dizer que o Novo Constitucionalismo prega que a Constituição deve deixar de ser um instrumento meramente regulador e abranger as mais diversas questões sociais, políticas e ambientais de forma genuinamente democrática.” (CAMPESTRINI; STALOGH; STAFFEN, 2019, p.94).

paradigmas, buscar-se-á rever a posição ofertada ao “meio ambiente”, retirando-o da condição de mero bem e transformando-o em sujeito. É o que se buscará apresentar nas próximas linhas.

## 2. O paradigma do desenvolvimentismo: economia *vs.* natureza.

No cerne da discussão acerca do Bem Viver, encontra-se em postura diametralmente oposta a configuração do desenvolvimentismo. Como registra Anibal Quijano, vale pontuar que o desenvolvimento<sup>6</sup> foi, com base no importante debate latino-americano, o termo chave de um discurso político associado a um elusivo projeto de desconcentração e redistribuição relativas do controle do capital industrial na nova geografia que despontava no pós-guerra (QUIJANO, 2014a).

Desta forma, no contexto que marcava o término da Segunda Guerra Mundial e despontava para a formação da Guerra Fria, em face da ameaça diuturna do terror nuclear, discursos passavam a se estabelecer (ACOSTA, 2016). Dentre eles “o desenvolvimento estabeleceu e consolidou uma estrutura de dominação dicotômica: desenvolvido-subdesenvolvido, pobre-rico, avançado-atrasado, civilizado-selvagem, centro periferia” (ACOSTA, 2016, p.46).

Para Walter Mignolo, na América do Sul e no Caribe, o desenvolvimento foi mesmo a palavra-chave da terceira onda dos planos globais do capital face ao encerramento da Segunda Guerra Mundial. Ao tomar a posição de liderança, dantes pertencida a Inglaterra e França, os Estados Unidos da América substituíram a proposta civilizatória “clássica” por uma versão própria de modernização. Alcançado o fim dos anos sessenta,

---

<sup>6</sup> Como reforça Alberto Acosta: “a metáfora do desenvolvimento obteve vigor inusitado. Transformou-se em uma meta a ser alcançada por toda a Humanidade. Converteu-se em uma exigência global que implicava a difusão do modelo de sociedade norte-americano, herdeiro de muitos valores europeus” (ACOSTA, 2016, p.45).

pontuada a crise do Welfare State, insurgia a expertise do desenvolvimento, em face da retórica da modernidade<sup>7</sup> a fim de esconder ou re-esconder a lógica da colonialidade. Em outras palavras, a ideia de desenvolvimento tinha por finalidade mesmo propor novas formas de controle e, sobretudo, de exploração daquele setor do mundo identificado e rotulado como “terceiro mundo” e Estados subdesenvolvidos<sup>8</sup> (MIGNOLO, 2008). Em verdade, assenta Eduardo Galeano, a finalidade do desenvolvimento é mesmo desenvolver a desigualdade (GALEANO, 2021).

Para todos os efeitos, aponta Quijano que na América Latina o resultado principal do fenômeno desenvolvimentista cobriu a remoção do Estado Oligárquico, muito embora não tenha sanado a dependência histórica e estrutural formulada pela colonialidade do poder, nem tampouco tenha sido capaz de fazer frente aos modos de exploração e dominação do poder. Não trouxe com isso quaisquer recursos capazes de promover uma melhor distribuição e apropriação do produto do capital, permanecendo atrelado ao eurocentrismo, colocando em xeque o que realmente se entende ou o que representa o desenvolvimento<sup>9</sup> (QUIJANO, 2014a). A propósito, no que tange

---

<sup>7</sup> Pontue-se que: “A retórica da modernidade (da missão cristã desde o século XVI, à missão secular de Civilização, para desenvolvimento e modernização após a 2ª Guerra Mundial) obstruiu — sob sua retórica triunfante de salvação e boa vida para todos — a perpetuação da lógica da colonialidade, ou seja, da apropriação massiva da terra (e hoje dos recursos naturais), a massiva exploração do trabalho (da escravidão aberta do século dezesseis até o século dezoito, para a escravidão disfarçada até o século vinte e um) e a dispensabilidade de vidas humanas desde a matança massiva de pessoas” (MIGNOLO, 2008, p.293).

<sup>8</sup> Impossível não questionar a própria matriz racial de poder frisada por Mignolo: “A matriz racial de poder é um mecanismo pelo qual não somente as pessoas, mas as línguas e as religiões, conhecimentos e regiões do planeta são racializados. Ser subdesenvolvido não é como ser um indígena das Américas, Austrália e Nova Zelândia? Ou um negro da África? Ou muçulmanos do mundo árabe? Ser das colônias do Segundo Mundo (ex., Ásia Central e Cáucaso) não era, de uma certa forma, ser tão invisível como as colônias do império de segunda classe, uma racialização escondida sob a expressão ‘Segundo Mundo’ (MIGNOLO, 2008, p.293).

<sup>9</sup> Acerca da lógica desenvolvimentista, Fernando Dantas e Vanderlei Weber apontam que: “Vale destacar que o Estado, devido a seu projeto das individualidades, trabalha na direção da valorização da propriedade privada. Cristalizou-se o conceito de propriedade de tal maneira que somente é integrado ao ‘projeto de desenvolvimento nacional’ quem é detentor de propriedade. [...] Destaque-se que até hoje ainda há setores conservadores em relação à causa indígena que julgavam que estes povos representavam um atraso para o desenvolvimento da vida em sociedade, procurando objetivamente, e com todas as forças,

ao eurocentrismo, alerta Walter Mignolo que “Eurocentrismo não dá nome a um local geográfico, mas à hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas europeias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/ colonialidade” (MIGNOLO, 2008, p.301).

A propósito, não há melhor exemplo da colonialidade do poder do que a imposição cultural e epistêmica europeia sobre todo o conhecimento jurídico considerado “válido” pelas instituições latino-americanas classicamente estabelecidas. Ora, como rezam Teixeira e Sparemberger, tanto a cultura jurídica imposta pelas metrópoles ao longo do período colonial, assim como também as instituições jurídicas porventura formadas posteriormente ao processo de independência, são eurocentradas.

Inclua-se aqui a figura dos tribunais, codificações e mesmo constituições, derivam em completude à tradição legal formatada no continente europeu, seja pelas fontes clássicas romano-germânica-canônicas, seja pelo dogma religioso (TEIXEIRA; SPAREMBERGER, 2022). Neste pacote, incluem-se a herança constitucional latino-americana inclui as cartas políticas burguesas e, claro, os princípios iluministas advindo das declarações de direitos. Nada obstante o avanço dos tempos, o eurocentrismo mantém consolidado com a modernidade capitalista, forjada e calcada sob o perfil liberal-individualista-elitista (TEIXEIRA; SPAREMBERGER, 2022).

A crise do desenvolvimentismo<sup>10</sup> por outro lado, nas palavras de Acosta desponta na ideia de que a reedição do estilo de vida dos países centrais não

---

diminuir o poder de demarcação territorial e limitar seus usos e costumes” (WEBER; DANTAS, 2014, p.10-1).

<sup>10</sup> Aponta Acosta: “Tudo é tolerado na luta para deixar o subdesenvolvimento em busca do progresso. [...] Para isso, aceitamos a devastação ambiental e social em troca de alcançar o ‘desenvolvimento’. [...] Negamos inclusive nossas raízes históricas e culturais para modernizar-nos imitando os países adiantados. Assim, negamos as possibilidades de uma modernização própria. O âmbito econômico, visto a partir da lógica da acumulação do capital, domina o cenário. A ciência e a tecnologia importadas normatizam a organização das sociedades. Neste caminho de mercantilização implacável aceitamos que tudo se compra, tudo se vende. Para que o pobre saia de sua pobreza, o rico estabeleceu que, para ser como ele, o pobre deve agora pagar para imitá-lo: comprar até seu conhecimento, marginalizando suas próprias sabedorias e práticas ancestrais” (ACOSTA, 2016, p. 51-2).

pode ser replicada em nível mundial. O consumismo<sup>11</sup> atrelado ao “*american way of life*” é naturalmente predatório<sup>12</sup>, antiecológico e limita-se a existência de recursos globalmente finitos que espelham uma crise futura (ACOSTA, 2016).

Não se pode negar que “a Humanidade, não apenas nos países empobrecidos, encontra-se em uma encruzilhada. A promessa feita há mais de cinco séculos em nome do progresso e reciclada há mais de seis décadas em nome do desenvolvimento não se cumpriu” (ACOSTA, 2016, p.59). Para enfrentar tal crise, conforme Alberto Acosta, apresenta-se o Bem Viver, que mobilizará em seu entorno uma tarefa de reconstrução<sup>13</sup>, desfazendo-se da meta do progresso, abandonando produtivismos<sup>14</sup> e visões mecanicistas que se fundem em estratégias de crescimento econômico.

Em contrário, o Bem Viver aponta caminhos para promover a construção de novas formas de vida, forjados na busca de alternativas e que deve manter-se em permanente construção e reprodução. Funda-se na ressignificação de práticas decoloniais dantes marginalizadas e que agora

---

<sup>11</sup> Discussão importante se arvora no cerne da crise demográfica do Planeta. Para Francisco: “Culpar o incremento demográfico em vez do consumismo exacerbado e seletivo de alguns é uma forma de não enfrentar os problemas. Pretende-se assim, legitimar o modelo distributivo atual, no qual uma minoria se julga com o direito de consumir em uma proporção que seria impossível generalizar, porque o planeta não poderia sequer conter os resíduos de tal consumo” (FRANCISCO, 2015, p. 40).

<sup>12</sup> Para Vanessa Hassom: “A existência do indivíduo na pós-modernidade é recheada de estímulos aos prazeres mundanos ou materialistas que por sua própria natureza são insaciáveis. A sociedade da tecnologia, da informação midiática e do consumo parece ter ultrapassado um ponto crítico, cuja curva descendente demonstra prejuízos ao bem viver. [...] O vazio existencial nunca esteve tão devastador, com as relações humanas rompidas pelo medo e pela ansiedade, acalentadas por um distanciamento proporcionado pelas mídias sociais, de tal forma que a sociedade parece estar pronta para receber qualquer tipo de intervenção, mesmo a divina, que proporcioneo retorno à simplicidade de uma vida vivida com suporte em uma cultura de paz” (OLIVEIRA, 2014, p.95).

<sup>13</sup> Convém lembrar que: “o Novo Constitucionalismo surge como um contraponto ao Estado Moderno que vinha se impondo através da hegemonia europeia. Agora o Novo Constitucionalismo vem para reformular as Constituições atuais incluindo os interesses dos povos locais que foram excluídos ao longo de toda a formação dos Estados” (CAMPESTRINI; STALOGH; STAFFEN, 2019, p.96).

<sup>14</sup> Como reputa Krenak, “Governos burros acham que a economia não pode parar. Mas a economia é uma atividade que os humanos inventaram e que depende de nós. Se os humanos estão em risco, qualquer atividade humana deixa de ter importância” (KRENAK, 2020a, p. 86).

contribuem conceitualmente para o alcance desta premissa (ACOSTA, 2016). Para tanto, continua o autor, propõe uma visão diferente da ocidental face suas raízes comunitárias essencialmente não capitalistas.

Não se trata de retrocesso ao mundo idílico, nem de corrente religiosa, mas assenta bases nas distintas maneiras de ver a vida, sem deixar de lado a necessária relação com a *Pacha Mama*<sup>15</sup>. Vigora reconhecendo a todo instante a relacionalidade e a complementariedade entre todos os seres vivos, materiais e imateriais, móveis e inertes, humanos e não humanos. Economicamente é intercultural e relaciona-se através de práticas econômicas e solidárias. Reconhece que a natureza deve ser compreendida em conjunto com os seres humanos, e não como uma massa de recursos passível de exploração e esgotamento<sup>16</sup> (ACOSTA, 2016).

### 3. Da (re)ligação do Estado à Natureza: contraposições ao mito do progresso.

Em curtas linhas, pode-se compreender que o elemento-chave e essencial para o Bem Viver assenta-se na proposta de que “o centro das atenções não deve ser apenas o ser humano, mas o ser humano vivendo em comunidade e em harmonia com a Natureza” (ACOSTA, 2016, p.27). Em outra ótica: “o ‘bem viver’, pela etimologia das palavras, engloba não apenas o

---

<sup>15</sup> Como ensina Krenak, há grupos humanos que “não se tornaram consumidores no sentido de clientela. Eventualmente consomem alguma coisa do mundo industrial, mas não são dependentes disso para continuar existindo. Ainda há ilhas no planeta que se lembrar o que estão fazendo aqui. Estão protegidas por essa memória de outras perspectivas de mundo. Essa gente é a cura para a febre do planeta, e acredito que podem nos contagiar positivamente com uma percepção diferente da vida. Ou você ouve a voz de todos os outros seres que habitam o planeta junto com você, ou faz guerra contra vida na Terra. [...] Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam se manter agarrados nesta Terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. Esta é a sub-humanidade: caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes” (KRENAK, 2020a, p.73-82).

<sup>16</sup> Para tanto, Ailton Krenak confirma que: “A ecologia nasceu da preocupação com o fato de que o que buscamos na natureza é finito, mas o nosso desejo é infinito, e, se o nosso desejo não tem limite, então vamos comer este planeta todo” (KRENAK, 2020a, p.97).

convívio harmonioso entre os indivíduos, mas também entre estes e o ambiente no qual estão inseridos” (CAMPESTRINI; STALOGH; STAFFEN, 2019, p.99).

Para Walter Mignolo, o *Buen Vivir*, é fruto das longas memórias dos *ayllu* e *altepetl*, trazendo consigo a força das nações indígenas do Equador e da Bolívia. Assim sendo, pode-se ser pontuada como a “re-articulação das nações indígenas e a recessão dos mono-tópicos (ou seja, classificação étnica mono-lingüística (sic) e religiosa da elite crioula mestiça da América do Sul) forçando uma transformação radical da equação de uma Nação - um Estado” (MIGNOLO, 2008, p.297).

Da harmonia com a Natureza, importa afirmar, o *Buen Vivir* surge como enfrentamento à “perspectiva antropocêntrica e utilitarista onde a natureza é vista como valor instrumental, que pode ser entendido como valor econômico direto e indireto” (TEBAR; TEBAR, 2022, p.52). Por certo, o *Buen Vivir* abarca uma nova perspectiva socioambiental. “Essa perspectiva parte observação não dissociada entre ser humano e meio ambiente, ou seja, de uma visão diferenciada que os povos e comunidades tradicionais têm do meio ambiente em que vivem” (CAMPESTRINI; STALOGH; STAFFEN, 2019, p.101).

Entretanto, “a grande descoberta deste estudo está na identificação da Natureza como sujeito de direitos, assim identificado nas Constituições esculpidas pelo Novo Constitucionalismo” (CAMPESTRINI; STALOGH; STAFFEN, 2019, p.110). A título de exemplo, vale o registro da pesquisadora Daniela Fernandes Alarcon quando em contato com o Povo Tupinambá da Serra do Padeiro. A descrição é clara: “A terra não deve ser entendida, portanto, como meio de acumulação de riquezas, mas como pertencentes aos encantados, um território que deve ser zelado e pode ser usufruído, desde que sua apropriação não se faça em termos individualistas” (ALARCON, 2019, p.298).

A bem da verdade, a prática do Buen Vivir pressupõe uma ligação ancestral dos seres humanos com a *Natureza*. Esta assume uma forma própria, autônoma, alcançando a figura do sujeito ao invés de simples objeto. Como ensina o Papa Francisco em sua encíclica: “a nossa casa comum se pode comparar ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços” (FRANCISCO, 2015, p.3).

Por outro lado, “nunca maltratamos e ferimos a nossa casa comum como nos últimos dois séculos” (FRANCISCO, 2015, p.44). A proteção à Natureza então, se apresenta como algo óbvio, mas que ao mesmo tempo concentra uma grande tensão em sua proposta. Tudo se deve antes de tudo a maneira como o ser humano a enxergou. Para Francisco, “crescemos pensando que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la” (FRANCISCO, 2015, p.3).

Esquece o ser humano, hipnotizado pela acumulação de bens materiais que antes de tudo “o nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos” (FRANCISCO, 2015, p.3). Importante lembrar que toda a história da espécie humana se deu no “período geológico tradicionalmente chamado Holoceno, um intervalo relativamente breve na história do planeta, remontando 10 (dez) mil anos. Durante esse tempo, a humanidade influenciou todos os aspectos do ambiente terrestre em grande escala” (MORAES, 2018, p.692).

Não é demais ressaltar que na ótica do Papa Francisco, a contínua e efetiva aceleração das mudanças na humanidade se alinha nos dias atuais aos ritmos de vida e trabalho. Tal causa afigura o fato de que a velocidade pelo qual o ser humano interage com a natureza contrasta com a lentidão natural da evolução biológica<sup>17</sup>. Some-se a isso o fato de que tal mudança nem

---

<sup>17</sup> Para Francisco: “O crescimento nos dois últimos séculos não significou, em todos os seus aspectos, um verdadeiro progresso integral e uma melhoria de qualidade de vida. Alguns destes sinais são ao mesmo tempo sintomas de uma verdadeira degradação social, de uma silenciosa ruptura dos vínculos de integração e comunhão social” (FRANCISCO, 2015, p.36).

sempre está alinhada ao bem comum e à sustentabilidade (FRANCISCO, 2015). O resultado é que “a Terra, nossa casa, parece transformar-se cada vez mais num imenso depósito de lixo<sup>18</sup>” (FRANCISCO, 2015, p.19).

Impossível não tecer críticas ao capital. Francisco assim o faz, indicando que o nível que alcançamos de intervenção humana à serviço do sistema financeiro e do insaciável consumismo<sup>19</sup> torna nossa Casa Comum mais limitada e cinzenta. Em contra partida, o desenvolvimento tecnológico, construído em face de recursos finitos, segue um avanço sem limites em prol das ofertas de consumo (FRANCISCO, 2015).

E assim, “o custo dos danos provocados pela negligência egoísta<sup>20</sup> é muitíssimo maior do que o benefício econômico que se possa obter” (FRANCISCO, 2015, p.31). Assim, reforça o Papa Francisco, “a mesma inteligência que foi utilizada para um enorme desenvolvimento tecnológico não consegue encontrar formas eficazes de gestão internacional para resolver as graves dificuldades ambientais e sociais” (FRANCISCO, 2015, p.134). Além de tudo, “a política e a indústria reagem com lentidão, longe de estar à altura dos desafios mundiais” (FRANCISCO, 2015, p.135).

---

<sup>18</sup> Continua o Papa que: “Os poderes econômicos continuam a justificar o sistema mundial atual, onde predomina uma especulação e uma busca de receitas financeiras que tendem a ignorar todo o contexto e os efeitos sobre a dignidade humana e sobre o meio ambiente. Assim se manifesta como estão intimamente ligadas a degradação ambiental e a degradação humana e ética” (FRANCISCO, 2015, p.46).

<sup>19</sup> Argumenta Antonio Carlos Wolkmer que “por serem inesgotáveis, espacial e temporalmente, as necessidades humanas nas sociedades modernas não podem ser completamente satisfeitas, principalmente tendo em conta as novas exigências, interesses e situações históricas que determinam a cada momento crescentes e permanentes objetivações. Ainda que a dinâmica das necessidades esteja vinculada à formação de identidades individuais e coletivas em qualquer tipo de sociedade, foi, entretanto, com a modernidade burguesa capitalista e industrial que adquiriu especificidades incomuns e ilimitadas” (WOLKMER, 2015, p.285).

<sup>20</sup> Assevera Francisco: “O poder, ligado com a economia, é o que maior resistência põe a tal esforço, e os projetos políticos carecem muitas vezes de amplitude de horizonte. Para que se quer preservar hoje um poder que será recordado pela sua incapacidade de intervir quando era urgente e necessário fazê-lo? [...] Este comportamento evasivo serve para mantermos os nossos estilos de vida, produção e consumo. É a forma como o ser humano se organiza para alimentar todos os vícios autodestrutivos: tenta não vê-los, luta para não reconhecê-los, adia as decisões importantes, age como se nada tivesse acontecido” (FRANCISCO, 2015, p.47-8).

Vê-se para todos os efeitos necessário o abandono do que o Papa Francisco chama de mito do progresso. Está claro que os problemas ecológicos não serão resolvidos com aplicações técnicas. Os problemas ecológicos não serão resolvidos acaso continue-se a deixar de lado as considerações éticas e as mudanças de fundo.

Urge lembrar que a humanidade do período pós-industrial certamente será lembrada como uma das mais irresponsáveis da história. Tudo o que se espera da humanidade deste novo século seja capaz de assumir as graves responsabilidades das gerações anteriores e ser lembrada com generosidade por tal fato frente as gerações futuras.

Antes de tudo, “para além da oposição ao capitalismo<sup>21</sup> que depreda a Natureza, o bem-viver também rompe com a ideia de que o homem por deter a racionalidade, seria o dominador, enquanto a Natureza, seria um ente de recursos” (TEBAR; TEBAR, 2022, p.60-1). Já se sabe sobretudo, como remonta Ricardo Abramovay que as mudanças climáticas são reconhecidas pela quase totalidade dos cientistas, “como o mais importante desafio que a humanidade já teve pela frente. Combatê-las supõe transformações profundas nos modelos contemporâneos de produção e consumo” (ABRAMOVAY, 2019, p.93).

Face as circunstâncias apresentadas, Rogério Haesbaert pontua que “num mundo dito globalizado como o nosso, o acesso pleno a um território como ‘experiência integrada do espaço’ só se dará quando todos, de alguma forma, puderem vivenciar o mundo em suas múltiplas escalas” (HAESBAERT, 2011, p.68). Ponto ainda de máxima importância diz respeito a habilidade desenvolvidas pelos Povos Indígenas no que tange aos cuidados com o meio ambiente. Sua condição de vida, ao longo dos Séculos, foi inteiramente conciliada com a natureza.

---

<sup>21</sup> Como ensina o Papa Francisco: “Muitos sintomas indicam que tais efeitos poderão ser cada vez piores, se continuarmos com os modelos atuais de produção e consumo” (FRANCISCO, 2015, p.24).

A “civilização”, por outro lado não dispensou os mesmos cuidados. Como registra Ailton Krenak, é de suma importância “abordar o impacto que nós, humanos, causamos neste organismo vivo que é a Terra, que em algumas culturas continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas. [...]” (KRENAK, 2020b, p.43). Para todos os efeitos, defende Krenak que quando a humanidade passou a despersonalizar o rio, assim como também a montanha, tirando deles os seus sentidos, passando a entender que a natureza não seria mais do que um atributo exclusivo dos humanos, passível de exploração e exploração dos recursos, a natureza passou a se tornar não mais do que mero resíduo da atividade industrial e extrativista (KRENAK, 2020b).

#### **4. Da natureza: de objeto de exploração a sujeito de direitos.**

O Bem Viver, então, afigura-se como “alternativa ao desenvolvimento<sup>22</sup>, é uma proposta civilizatória que reconfigura um horizonte de superação do capitalismo [...] Ao passo que supõe uma visão holística e integradora do ser humano imerso na grande comunidade da *Pacha Mama*” (ACOSTA, 2016, p.76-83). Em face disso, dos grandes feitos pensados ao *Bien Vivir*, pode-se pontuar a atribuição de *personalidade jurídica à Natureza*. Em primeiro plano, deve-se pensar que Direitos da Natureza não se confundem com Direito Ambiental.

---

<sup>22</sup> Acosta assegura que: “se o desenvolvimento trata de ‘ocidentalizar’ a vida no planeta, o Bem Viver resgata as diversidades, valoriza e respeita o ‘outro’. O Bem Viver emerge como parte de um processo que permitiu empreender e fortalecer a luta pela reivindicação dos povos e nacionalidades, em sintonia com as ações de resistência e construção de amplos segmentos de populações marginalizadas e periféricas. Em conclusão, o Bem Viver é eminentemente subversivo. Propõe saídas descolonizadoras em todos os âmbitos da vida humana. O Bem Viver não é um simples conceito. É uma vivência” (ACOSTA, 2016, p.82).

Este é “uma criação humana que pode ser vista como uma forma de o ser humano se defender dele mesmo. [...] o objetivo é proteger os seres humanos de danos ambientais que outros seres humanos podem causar” (TEBAR; TEBAR, 2022, p.57). Assim, comprova-se que “não apenas o Meio Ambiente é englobado pelo Novo Constitucionalismo, mas que este considera a própria Natureza como detentora de Direitos” (CAMPESTRINI; STALOCH; STAFFEN, 2019, p.110).

Os direitos da natureza, assim, configuram a Natureza como centro. Como sujeito de direito propriamente dito. A propósito, na ótica de Tebar e Tebar, a configuração de direitos da natureza encontra-se baseadas na lógica do *buen vivir* e configuram o padrão eurocêntrico de exploração da Natureza. A Natureza em si, passa a ser dotada de valor próprio, afastando-se de mero instrumento dirigido à satisfação dos interesses humanos. Baseia-se também no fato de que recursos finitos devem ser explorados de forma racional (TEBAR; TEBAR, 2022).

Não é demais lembrar que o *Buen Vivir*, atende com excelência aos propósitos da descolonialidade. O pensamento descolonial, representa antes de tudo como leciona Walter Mignolo, a estrada para a pluriversalidade. O Estado Plurinacional assim, “é uma manifestação particular do maior horizonte de pluriversalidade e o colapso de qualquer universal abstrato apresentado como bom para a humanidade inteira, sua própria similaridade” (MIGNOLO, 2008, p.300). Não por outra razão, pensar sob a ótica descolonial<sup>23</sup> é “pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, ergue um exterior a fim de assegurar sua interioridade” (MIGNOLO, 2008, p.304).

---

<sup>23</sup> No raciocínio de Walter Mignolo: “Descolonização, ou melhor, descolonialidade, significa ao mesmo tempo: a) desvelar a lógica da colonialidade e da reprodução da matriz colonial do poder (que, é claro, significa uma economia capitalista); e b) desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento ocidentais (por exemplo, o bem sucedido e progressivo sujeito e prisioneiro cego do consumismo)” (MIGNOLO, 2008, p.313).

Vale o ensinamento de Ailton Krenak: “Não consigo nos imaginar separados da natureza. A gente pode até se distinguir dela na cabeça, mas não como organismo<sup>24</sup>” (KRENAK, 2020a, p.58). Assevera Vanessa Hasson que “Vivemos num mundo sistêmico, no qual cada ser natural é interdependente de todos os demais direta ou indiretamente. Cada um de nossos movimentos modifica irremediavelmente o estado de todas e de cada uma das coisas<sup>25</sup>” (OLIVEIRA, 2014, p.33).

Em contrapartida, reputa Krenak: “Esse pacote humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (KRENAK, 2020a, p.82). O Papa Francisco por outro lado defende se nos aproximarmos da natureza e do meio ambiente “sem esta abertura para a admiração e o encanto, se deixarmos de falar a língua da fraternidade e da beleza na nossa relação com o mundo, então as nossas atitudes serão as do dominador, do consumidor ou de um mero explorador dos recursos naturais [...]” (FRANCISCO, 2015, p.11-2). Convém transitar “do que tem sido uma economia da destruição da natureza para uma economia do conhecimento da natureza” (ABRAMOVAY, 2019, p.96).

Tem razão Vanessa Hassom quando anuncia que “a dignidade da pessoa humana está direta e proporcionalmente relacionada com a dignidade planetária e que essa verdade não é inversamente proporcional. A dignidade do Planeta prescinde da dignidade da pessoa humana [...]” (OLIVEIRA, 2014,

---

<sup>24</sup> Para Krenak, “a mesma dificuldade que muita gente tem em entender que a Terra é um organismo vivo, eu tenho em entender que o capitalismo é um ente com o qual podemos tratar. Ele não é um ente, mas um fenômeno que afeta a vida e o estado mental de pessoas no planeta inteiro. Não vejo como dialogar com isso” (KRENAK, 2020a, p.69).

<sup>25</sup> Continua Vanessa Hasson que: “As modificações do meio ambiente, por sua vez, alteram nossos corpos físico, mental, emocional e espiritual da mesma forma e na exata proporção em que nosso modo de vida altera o meio em que vivemos. O homem é fruto do meio em que vive e este é reflexamente o resultado do modo de vida dos seres em que nele (co)habitam. O meio ambiente não é apenas um tema dentro da pauta da sustentabilidade. Meio ambiente, somos todos nós. Esse conceito da unidade está expresso na doutrina do Capitalismo Humanista quando afirma que o homem está do meio difuso de todas as coisas que constituem a Terra em sua universalidade” (OLIVEIRA, 2014, p.33)

p.4). Em outras palavras: “quando se verifica o desrespeito à dignidade da Terra, a consequência é a morte para o ser humano que o habita e que através de suas interações físico-químicas e biológicas, por ele é mantido. Somos partícipes de uma comunidade de destino” (OLIVEIRA, 2014, p.4).

Ora, “os velhos modelos de estados federados unitários ou regionais não servem, estamos diante da criação de um novo modelo que seja tipicamente latino-americano e se pareça com nossa realidade fantástica e que não seja diferente do nosso cotidiano” (SOUZA FILHO, 2021, p.193). Assim, “hoje já há uma forte comunidade intelectual indígena que, entre muitos outros aspectos da vida e da política, tem algo como muito claro: seus direitos epistêmicos e não somente seus direitos a reivindicar econômica, política e culturalmente” (MIGNOLO, 2008, p.314).

Nesse ínterim, insurge o Novo Constitucionalismo<sup>26</sup>, como “um novo modelo constitucional que se espera seja adotado por mais Estados a fim de alcançar a harmonia, o bem estar e o bem viver, pensando assim, em uma perspectiva sustentável em diferentes dimensões<sup>27</sup>” (CAMPESTRINI; STALOGH; STAFFEN, 2019, p.111). Alinhando-se a isso, está o fato de que conforme apregoa o Papa Francisco, é função do Direito atuar como moderador efetivo a fim de impor limites ao desiderato poluente dos

---

<sup>26</sup> Posiciona Renan Campestrini et. al.: “O Novo Constitucionalismo propõe uma nova institucionalização, a elaboração de novas Constituições mais amplas, mais rígidas e com uma maior harmonia entre as normas e princípios. Dentre suas principais características está a participação efetivamente democrática das minorias, como a que ocorreu na formulação das novas Constituições do Equador e da Bolívia com a inclusão dos povos nativos que foram excluídos da formação daqueles Estados, sendo que tal inclusão contempla ainda a adoção da filosofia ancestral presente naquelas sociedades como o princípio do ‘bien vivir’ Outras características são as ideias de multiculturalidade, transnacionalidade, com foco no bem-estar de todos com novos mecanismos que garantam a efetividade da Constituição” (CAMPESTRINI; STALOGH; STAFFEN, 2019, p.111).

<sup>27</sup> Em relação às gerações: “É perceptível a relação do Novo Constitucionalismo não apenas com os direitos de Terceira Geração, mais especificamente com os Direitos Difusos, mas também com os Direitos de Quarta Geração, que justamente compreendem os direitos advindos da globalização, efetiva participação democrática e pluralismo, ou seja, direitos que também são características fundamentais do Novo Constitucionalismo. Estudando as Constituições do Equador e da Bolívia é possível constatar da leitura dos seus artigos que novas disposições constitucionais trazem elementos pelos quais é repensado o Direito e estendendo o Direito recursos naturais como patrimônio comum” (CAMPESTRINI; STALOGH; STAFFEN, 2019, p.102).

empreendimentos. Convém ao Estado incentivar boas práticas (FRANCISCO, 2015). Nessa tocada, alcança-se a grandeza política quando: “em momentos difíceis, se trabalha com base em grandes princípios e pensando no bem comum a longo prazo” (FRANCISCO, 2015, p.143).

Como se disse, o Estado Plurinacional, no entender de Teixeira e Sparemberger, foge ao modelo uniformizador europeu. Busca antes de tudo “dar ênfase a um Bem-Viver, a uma democracia para todos, respeitando que estes ‘todos’, ‘subalternizados’, podem ser diferentes em suas religiões, crenças, costumes tradicionais, valores e relações com o ambiente” (TEIXEIRA; SPAREMBERGER, 2022, p.126).

Levando-se em conta que o Bem Viver alinha a existência da humanidade ao convívio harmonioso com a natureza, Manuela Carneiro da Cunha, já aclarava nos idos dos anos 90 que os direitos indígenas não devem ser pensados como um óbice ao Brasil. Em verdade, a defesa dos territórios indígenas representa em última análise o pré-requisito para a preservação de riquezas cruciais, seja pelas variedades botânicas, seja pela sociodiversidade<sup>28</sup> (CARNEIRO DA CUNHA, 1994). Assim, “o que se deve procurar, no interesse de todos, é dar as condições para que esta riqueza não se perca. Fazem-se assim coincidir os direitos dos índios com os interesses da sociedade brasileira” (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p.133).

Ricardo Abramovay, em estudo acerca dos danos provocados pelo capital à Natureza em solo brasileiro, aponta que a destruição florestal não apenas priva o Brasil e o mundo de serviços ecossistêmicos indispensáveis à própria vida, mas também vai além ao reduzir os territórios de populações indígenas<sup>29</sup> e ribeirinhas, apoiando-se insistentemente em práticas ilegais.

---

<sup>28</sup> Para tanto: “Quando se fala do valor da sócio-diversidade, não se está falando de traços e sim de processos. Para mantê-los em andamento, o que se tem de garantir é a sobrevivência das sociedades que os produzem” (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p.135).

<sup>29</sup> Para Abramovay, “Ciência, tecnologia e fortalecimento das populações tradicionais são o caminho decisivo para a emergência de atividades econômicas capazes de manter a floresta em pé e evitar a destruição dos serviços ecossistêmicos dos quais todos dependemos, a começar pelo sistema climático” (ABRAMOVAY, 2019, p.13).

Como consequência, temos resultados desastrosos, sobretudo, para a democracia brasileira. Assim, ao invés de propor a construção de laços de confiança, fruto natural de uma convivência sustentável<sup>30</sup> com a floresta, o atual modelo de ocupação não fornece outro resultado senão criminalidade e insegurança<sup>31</sup> (ABRAMOVAY, 2019).

## 5. Mãe Terra e Sociedade Internacional: Da harmonia com a natureza.

Na esteira da discussão, a proposta do *Buen Vivir* também encontra outras vozes que caminham ao mesmo sentido. Da parte da Sociedade Internacional, não se pode deixar de falar do Programa das Nações Unidas conhecido como “*Harmony with Nature*”. Trata da criação de reuniões temáticas com vistas a compor negociações preliminares para a edificação de tratados internacionais futuros. Mais ainda, busca-se também compor declarações que possam com caráter consuetudinário provocar mudanças no ímpeto predatório e autodestrutivo do capital internacional.

Procura-se em última análise discutir a idealização da Natureza como sujeito de direitos, desta vez em caráter globalmente admitido. Pode-se creditar, sobretudo, que a origem de tais discussões internacionalmente estabelecidas advém do ano de 2009, quando a Assembleia proclamou em 22

---

<sup>30</sup> Em seu estudo, Ricardo Abramovay encontra até mesmo dados que demonstram que o próprio agronegócio tem a ganhar com a preservação da Natureza. Nesse sentido: “Não há razões econômicas que justifiquem a persistência do desmatamento na Amazônia. O crescimento econômico e o vigor da agropecuária, mesmo a da Amazônia, não dependem do desmatamento. A perda da floresta é uma ameaça à agropecuária em todo o país e à oferta dos serviços ecossistêmicos dos quais todos (dentro e fora do Brasil) dependem” (ABRAMOVAY, 2019, p.42).

<sup>31</sup> Em duras críticas à gestão atual do Brasil, Ricardo Abramovay representa que: “Desde janeiro de 2019, o governo federal vem emitindo sinais que são lidos, no plano local, como permissão para o avanço da invasão de terras públicas e freio às ações dos órgãos estatais que procuram combater estas práticas criminosas. [...] Os defensores dos povos da floresta [...] não estão representando interesses estrangeiros quando denunciam a atual devastação; estão agindo como os porta-vozes de uma responsabilidade que o Brasil tem perante o mundo e da qual a Amazônia pode tirar imenso benefício” (ABRAMOVAY, 2019, p.13).

de abril o Dia Internacional da Mãe Terra. Na oportunidade, os Estados Membros concordaram que a Terra e o seu ecossistema compõem a *Common Home*, ou Casa Comum de todos os povos. Sendo necessária a promoção de uma harmonia com a natureza, a fim de propor uma adequada relação entre os interesses econômicos, sociais e ambientais, sem deixar de lado a necessidade de um mundo melhor para as futuras gerações. Neste mesmo ano, a Assembleia-Geral adotaria sua primeira resolução<sup>32</sup> (NAÇÕES UNIDAS, 2022).

Em profundo estudo acerca do trabalho das Nações Unidas, em face de tal programa, Germana de Oliveira Moraes explica o contexto de criação de tais discussões. Através da Resolução 65/1641 de 2011, a Assembleia-Geral das Nações Unidas demandou ao Secretário-Geral que convocasse uma reunião durante a sessão plenária. A ideia seria reunir todos os chefes de Estado, experts e interessados, aproveitando o encontro já existente da Assembleia-geral para propor tais questões.

Tais discussões, sempre aproveitadas durante as Assembleias-gerais foram iniciadas em 2011 até o presente momento, seja virtualmente, seja

---

<sup>32</sup> Quanto à justificativa: *“The General Assembly has widely acknowledged that the world’s depletion of natural resources and rapid environmental degradation are the result of unsustainable consumption and production patterns which have led to adverse consequences for both the Earth and the health and overall well-being of humanity. The scientific community has well documented evidence that our present way of life, in particular our consumption and production patterns, has severely affected the Earth’s carrying capacity. Loss of biodiversity, desertification, climate change and the disruption of a number of natural cycles are among the costs of our disregard for Nature and the integrity of its ecosystems and life-supporting processes. As recent scientific work suggests, a number of planetary boundaries are being transgressed and others are at risk being so in a business-as-usual world. Since the industrial revolution, Nature has been treated as a commodity that exists largely for the benefit of people, and environmental problems have been considered as solvable through the use of technology. In order to meet the basic needs of a growing population within the limits of the Earth’s finite resources, there is a need to devise a more sustainable model for production, consumption and the economy as a whole. Devising a new world will require a new relationship with the Earth and with humankind’s own existence. Since 2009, the aim of the General Assembly, in adopting its nine resolutions on Harmony with Nature, has been to define this newly found relationship based on a non-anthropocentric relationship with Nature. The resolutions contain different perspectives regarding the construction of a new, non-anthropocentric paradigm in which the fundamental basis for right and wrong action concerning the environment is grounded not solely in human concerns”* (NAÇÕES UNIDAS, 2022, s/p).

presencialmente, gerando relatórios publicados anualmente sob a forma de resoluções da Assembleia-Geral das Nações Unidas (MORAES, 2018). Em tais diálogos, conforma Germana que é possível destacar uma certa polarização entre os saberes científicos e os saberes tradicionais. Divergências que ao final das contas conduzem às diferenças entre a civilização ocidental e a civilização oriental, mas que ao final foi capaz também de gerar convergências<sup>33</sup>.

A bem da verdade, os diálogos que se seguiram partiam da notável fragilidade da supervalorização do pilar econômico em total detrimento aos pilares social e ambiental. Fazia-se necessária uma nova compreensão, desta vez holística do desenvolvimento sustentável<sup>34</sup> levando-se em conta uma necessária aproximação com a Natureza (MORAES, 2018). Assim, a vida em Harmonia com a Natureza implica uma “relação equitativa e equilibrada com a Terra, fonte e sustento da humanidade.

O equilíbrio dessa relação pressupõe a existência humana como parte da Natureza e o imperativo vital de continuação da existência do planeta” (MORAES, 2018, p.691). Em síntese: “O caminho para a ação, com base nessa crença, se faz com um profundo respeito pela Terra, sendo a humanidade

---

<sup>33</sup> Observando: “Nada obstante, essa aparente contradição, no plano teórico, ressalta-se em diversas latitudes e longitudes, convergências colhidas de decisões de Tribunais reconhecendo os direitos dos rios, em Equador, Índia e Colômbia, e, no plano governamental, o acordo sobre o rio Wanganhui, na Nova Zelândia. [...] O registro pelos especialistas, nos Diálogos HwN UN dos conhecimentos científicos e tradicionais, das políticas legislativas e de governo e das recentes decisões judiciais sobre os direitos dos rios, abrem os caminhos e fornecem subsídios para possível futura edição de uma declaração dos direitos dos Direitos da Mãe Terra, consoante cogitado no Relatório de 2014, ou de Direitos da Natureza, conforme mencionado no relatório de 2016, aprovado pela Assembléia Geral” (MORAES, 2018, p.689).

<sup>34</sup> Para Vanessa Hasson: “Desenvolvimento sustentável é aquele que preconiza o equilíbrio e a harmonização entre o desenvolvimento econômico, o desenvolvimento social e a preservação do meio ambiente. [...] Sob o prisma do desenvolvimento sustentável já não há mais tempo para esperar pelas gerações futuras. É preciso que abandonemos definitivamente essa visão antropocêntrica, cujos resultados de ineficiência na promoção de vida digna ao próprio homem, salta aos olhos. O homem não é um ser independente dos demais seres vivos e coisas que habitam o planeta Terra. Ele participa de diversas coletividades que por sua vez se entrecruzam em uma coletividade que a tudo coleciona e abriga e, assim, não há como tratar da dignidade da espécie humana se não for considerada uma categoria superior, a da espécie Planetária” (OLIVEIRA, 2014, p.3).

responsável por restaurar a saúde e integridade do sistema terrestre” (MORAES, 2018, p.691).

Convém então, no raciocínio de Germana acerca do Programa da Harmonia com a Natureza, superar o paradigma milenar da separação dos seres humanos com a Natureza, convém reverter os danos causados pelo período geológico do “Antropoceno<sup>35</sup>”. Convém superar o paradigma que implica a figura do ser humano como dominador do planeta. A sociedade clama<sup>36</sup> por uma mudança na maneira de se relacionar com a Terra, levando-se em conta a interconexão existente entre os seres humanos e a Natureza. É preciso, mais uma vez reconhecer que em um planeta finito, a exploração não pode ser infinita.

As demandas da humanidade devem ser redefinidas através de um estilo de vida que respeite os direitos e os limites da Natureza (MORAES, 2018). Impossível não considerar, com isso, a experiência dos povos originários, novamente lembrados, sobretudo pelas Nações Unidas<sup>37</sup> no

---

<sup>35</sup> Das discussões realizadas no Programa Harmonia com Natureza, destaca-se que “após a breve análise da evolução da Terra, ao longo de seus 4,5 bilhões de anos, e a do impacto maciço e escalonado do ser humano sobre ela, durante a existência deste, observam que, no último período geológico, denominado Antropoceno, em especial, a partir do século XX, novas tecnologias, combustíveis fósseis e um rápido crescimento populacional resultaram em uma grande aceleração no uso humano do solo do planeta, florestas e peixes, que agora estão sendo consumidos a uma taxa mais rápida do que podem ser reabastecidos, enquanto os gases de efeito estufa estão aumentando para níveis perigosos na atmosfera” (MORAES, 2018, p.693).

<sup>36</sup> Refletindo as aspirações do Programa, Germana Moraes contempla que: “Para alcançar a Harmonia com a Natureza, é necessário um novo pensamento e uma grande mudança cultural. Grande parte do sofrimento, da fome, da pobreza e da violência que desafiam o mundo hoje, são um sintoma do “paradigma de dominação” prevalecente. Quando combinado com nossa tecnologia altamente desenvolvida, esse paradigma está nos liderando além da capacidade do sistema terrestre, e simplesmente não é sustentável. Com apoio na previsão de cientistas e estudiosos de diferentes ramos sociais, segundo a qual, a menos que haja uma catástrofe global, os seres humanos continuarão a ser uma grande força ambiental no futuro previsível, lançam o grande desafio de ultrapassar a forma destrutiva atual de viver e desafiar processos governamentais destrutivos. Isso exigirá mudanças no comportamento humano em todos os níveis, incluindo mudanças nas estruturas intencionalmente construídas para impedir a humanidade de mover-se para um caminho de desenvolvimento sustentável” (MORAES, 2018, p.694).

<sup>37</sup> Pontue-se que: “Antes de examinar a evolução da ciência, do governo e da economia sob as luzes da nova compreensão de nossa ou interconectividade com a Natureza, pontuou-se, no Relatório que as relações holísticas que os povos indígenas vêm mantendo com a Mãe Terra desde os tempos antigos pavimentaram o caminho para que os cientistas do mundo moderno vissem a Terra como um sistema holístico, por eles denominado de Earth System Science.

estudo realizado por Germana Moraes. Citem-se também projetos como o *Earth System Governance*<sup>38</sup> e a própria Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra.

O primeiro, “se baseia nos conhecimentos científicos holísticos proporcionados pela Ciência do Sistema Terra, para a elaboração de leis e políticas com o fim de gerir melhor a conduta dos seres humanos levando em conta a interconexão entre as pessoas e a Natureza” (MORAES, 2018, p.700). Busca, portanto, propor reformas no que tange à condução e negociação nas políticas de cunho global<sup>39</sup>. O segundo busca criar, como informado, uma estrutura obrigacional através de um costume internacional cuja finalidade seja amearhar todos os Estados e Organizações que compõem a Sociedade Internacional a fim de aproximar o trato do ser humano com a Terra, dos códigos de conduta formulados pelas inúmeras comunidades indígenas,

---

Além de citar outras perspectivas, como a dos filósofos da Ecologia Profunda e outras abordagens biocêntricas que rejeitam a perspectiva antropocêntrica da Modernidade e reconhecem valores intrínsecos ao ambiente, análogas àquelas encontradas em várias posturas indígenas do Bem Viver [...] Consoante consta no Relatório de 2014, a visão holística da Terra, influenciada pelas cosmovisões indígenas ancestrais, começa a aceitar, gradativamente, as relações de interconexão e de interdependência entre todos os elementos que compõem o planeta e dá margem a uma teoria denominada pelos cientistas de Ciência do Sistema Terra” (MORAES, 2018, p.698-9).

<sup>38</sup> Para tanto: “*Earth System Governance — a global research alliance, is the largest social science research network in the area of governance and global environmental change. The Earth System Governance research alliance takes up the challenge of exploring political solutions and novel, more effective governance mechanisms to cope with the current transitions in the biogeochemical systems of the planet. The normative context of this research is sustainable development; earth system governance is not only a question of institutional effectiveness, but also of political legitimacy and social justice. The Earth System Governance Project is a core project of Future Earth*” (EARTH SYSTEM GOVERNANCE, 2022, s/p).

<sup>39</sup> Antes de tudo: “Registra-se a necessidade de uma mudança fundamental no estilo de vida e no comportamento da Humanidade para que os seres humanos protejam a Natureza em vez de seguir esgotando o Planeta, fazendo-se necessário inverter a tendência e orientar em direção à sustentabilidade os sistemas e processos de produção e consumo. [...] Considera-se que para alcançar uma relação equilibrada e saudável entre a atividade humana e a Terra, urge que a sociedade substitua a corrente da visão de mundo antropocêntrica por um sistema holístico de governança, no qual a Humanidade exerça um papel diferente, e, também que mude como percebe e interage com o mundo natural. Neste novo papel, a humanidade deveria aceitar a realidade de que seu bem estar (Well being) é derivado do bem-estar da Terra e que Viver em Harmonia com a Natureza é um meio necessário para sustentar o bem estar humano e os direitos humanos” (MORAES, 2018, p.703-5).

responsáveis por reger suas interações com o mundo natural (MORAES, 2018).

Em suma, a proposta é “reconfigurar os sistemas humanos de governança para que operem a partir de uma perspectiva centrada na Terra, a partir da visão do planeta como um organismo vivo, sujeito a perigos, logo todos devem responsabilizar-se pela preservação dela, como uma comunidade” (MORAES, 2018, p.705).

No curso de tais perspectivas, pesquisas existem que apontam a possibilidade de reconciliação dos Direitos da Natureza com o Capital. Cuida da figura do Capitalismo Humanista. Consoante os estudos de Vanessa Hasson de Oliveira, o Capitalismo Humanista surge como “resposta ao estado de insustentabilidade verificada em todas as áreas da vida no Planeta. Surge como resposta à capacidade de ser próspero e viver num planeta próspero, em comunhão com a prosperidade dos demais seres humanos e das demais espécies<sup>40</sup>” (OLIVEIRA, 2014, p.23). Tal modelo insurge para promover a rotura das estruturas que conduziram a crise humanitária e ambiental até aqui.

É dizer, “o Capitalismo Humanista parece dar resposta à mudança do paradigma do antropocentrismo, propondo a inauguração de um humanismo que considera a concretização universal dos direitos subjetivos naturais em prol de todos e de tudo” (OLIVEIRA, 2014, p.84). Para tal, o capitalismo se apresenta como um sistema econômico marcado pela livre apropriação dos bens da natureza, levando-se em conta também a distribuição dos lucros

---

<sup>40</sup> Corroborando Vanessa Hasson: “Para que o capitalismo se mantenha na condição de regime natural, no sentido de proporcionar a inclinação natural do homem criativo, conservando suas liberdades e possa, ao mesmo tempo, compensar, de fato, as externalidades negativas, é necessário que a economia de mercado a ele adjacente tenha por preponderância a concretização dos direitos humanos em todas as suas dimensões, numa nova dimensão de direitos humanos. A globalização (e suas externalidades negativas) provocada a partir do neoliberalismo, aproveita a outra globalização política que conduz a uma hegemonia ética em torno dos direitos fundamentais, aprofundando as dimensões dos direitos humanos, conferindo maiores garantias às dimensões que foram se estabelecendo ao longo da história. Assim, atualmente já se trata sobre os direitos de quarta geração – relativos à democracia – e os direitos de quinta geração ou dimensão – relativo à paz” (OLIVEIRA, 2014, p.29).

frutos da produção de bens e de consumo, resultantes diretamente pela apropriação encampada.

Por outro lado, apresenta-se o humanismo como filosofia que coloca a figura do ser humano como o centro das preocupações mais fundamentais e necessárias da humanidade (OLIVEIRA, 2014). Em síntese, pode-se definir tal perspectiva “como a disciplina que pretende introduzir todos os valores morais inerentes ao homem, no processo de desenvolvimento do mundo capitalista” (OLIVEIRA, 2014, p.82-3). Não só. Busca tal proposta além de tudo viabilizar a condição de interdependência do ser humano em relação ao planeta. Daí não se pensar em desenvolvimento que não inclua o próprio planeta em seu contexto de sujeito de direitos.

Para tanto, pensa-se no papel do Estado na promoção de tal guinada, sem deixar de levar em conta princípios caríssimos à humanidade como a Lei Universal da Fraternidade<sup>41</sup>. Assim, busca-se o estabelecimento de políticas públicas que façam frente à lógica insustentável do consumismo, bem como também impeça o progresso da competição predatória. Convém assim, sejam desenvolvidas as capacidades de prosperidade do indivíduo sem deixar de levar em conta sua participação ativa na comunidade, preservados os valores intrínsecos e espirituais em completo detrimento aos valores materiais (OLIVEIRA, 2014).

---

<sup>41</sup> Nesse sentido: “Se o Capitalismo Humanista é a nova ordem econômica que o sistema está conformando e se a prosperidade é o resultado esperado, em evolução a um crescimento econômico desmedido, o centro gravitacional dessa nova ordem é expresso na fraternidade, que pode também ser chamada de cuidado, direcionado a todos e a todos que constituem a universalidade do Planeta. Ou por outras palavras, a nova ordem econômica é expressa no cuidado com o Planeta para estabelecer-se uma Fraternidade Planetária. Mais do que tomar consciência, é preciso estar com a mente e o coração abertos para constatar que, quer queiramos, quer não, tudo e todos dependem de cada um de nós e de todos nós. Mas depende do criativo sujeito humano, que produz realidade através da língua, e por tal motivo possui grande poder de intervenção na Natureza, reestabelecer a conversação entre todos os seres, para produzir a realidade da sustentabilidade, na prosperidade almejada no Capitalismo Humanista. Biologicamente, a sustentabilidade do desenvolvimento é uma questão natural. O ser humano transforma o ambiente, mas é da mesma forma, transformado por ele, numa sucessão de ações coordenadas e de coordenações de ações, resultado de processos autopoieticos e acoplamentos estruturais, que se fundem na criação de novas situações, novos seres, novos conhecimentos, novos conceitos, novos verbos” (OLIVEIRA, 2014, p.34).

O que se busca antes de tudo é considerar que os seres humanos e os demais seres que compõem a coletividade planetária compõem a estrutura do que entendemos por Natureza. É dizer, a humanidade em última análise representa a “própria natureza em sua universalidade e diversidade, constituindo o sistema planetário, que integraliza um elemento originário comum a tudo e a todos e que possibilitou a criação de cada um e assim de todos em sua forma sistêmica<sup>42</sup>” (OLIVEIRA, 2014, p.98).

Entretanto, para Vanessa Hasson não será possível obter tal desiderato sem que se estabeleça uma nova linguagem, a que a autora chama de “linguagem planetária”. Trata-se de linguagem que remonta aos primórdios, ao início e que identifica o ponto de encontro de todas as estruturas e de tudo o que fora criado no Planeta, do contrário a conversação entre o progresso e a preservação não será possível<sup>43</sup> (OLIVEIRA, 2014). Cuida de possibilidade que na medida do possível apresenta-se mais próxima das chances de implantação do que guinadas mais radicais. Funda-se então Vanessa Hasson na configuração de um Direito Fraternal, que reconhece a inter-relação

---

<sup>42</sup> Para Vanessa Hasson: “O sistema é harmonizado cotidianamente pelos acoplamentos estruturais que se seguem, realizados em meio a um elemento condutor, agregador, que, por óbvio, não pode ser o medo do raciocínio racionalista e mecanicista e sim seu espelho quântico e sistêmico que é o amor. Esse elemento originário, portanto, está presente antes mesmo da formação das comunidades organizadas socialmente, antes mesmo da evolução do *homo sapiens* ou, ainda, dos seres animados e inanimados; é predecessor da violência fruto do medo ou do mecanismo mimético e pode ser o vetor para o (re)acoplamento estrutural de que está necessitando a comunidade planetária” (OLIVEIRA, 2014, p.98).

<sup>43</sup> Face a isto: “A menos que possamos identificar uma linguagem comum, a linguagem planetária, aquela que o Capitalismo Humanista identifica na Lei Universal da Fraternidade, não será possível estabelecer a conversação entre preservação do meio ambiente, desenvolvimento econômico e desenvolvimento social. A simples tradução do quanto é proferido em cada um destes sistemas, tal como tem sido demonstrado, gera deturpações e distorções da mensagem. O ambiental diz sede e o econômico entende produção; o social diz fome e o ambiental entende biodiversidade; o econômico diz matéria-prima e o social entende lucro. É preciso constituir-se uma nova linguagem; uma linguagem que remonte aos primórdios, ao início da rede; que identifique o ponto de encontro das estruturas de tudo quanto tenha sido criado no Planeta. Para tanto, é necessário encontrar os caminhos de estímulo à promoção dos encontros das estruturas que hoje são diferenciadas, proporcionando nesse encontro sua interação, para o surgimento de uma nova ordem” (OLIVEIRA, 2014, p.194-5).

humano-natureza e dá sustentação para o estabelecimento de uma biopolítica afirmativa e policêntrica<sup>44</sup> (OLIVEIRA, 2014).

## 6. Considerações finais: entender para mudar.

Para todos os efeitos, “a consciência da grave crise cultural e ecológica precisa traduzir-se em novos hábitos” (FRANCISCO, 2015, p.167). Deve-se mudar, portanto, a forma como a humanidade enxerga e interage com a Terra. Não pode mais ser vista como simples fonte de riquezas, sujeitas à ganância econômica. Deve ser vista como organismo vivo, fonte das leis naturais que devem ser antes de tudo seguidas (MORAES, 2018). Assim sendo, a proposta do *Sumak Kawsay*, Governança do Sistema Terra, da Ciência do Sistema

---

<sup>44</sup> Ao final de seu estudo, Vanessa Hasson chega às seguintes conclusões principais: “A ilusão da onipotência humana, levada às últimas consequências no capitalismo neoliberal, muito ao contrário de representar o alcance da prosperidade calcada nos ideais da solidariedade a princípio objetivada, provocou na humanidade da pós-modernidade um estado de medo e angústia; de desequilíbrio ambiental e desigualdade social, nunca antes vivenciado. 1. A prosperidade, em contraposição a um pensamento desenvolvimentista, é a nova forma de vida digna, que tem como pressuposto o ‘bem viver’, relacionado com as dimensões sociais e espirituais do ser humano, de receber e dar amor, de contribuir para o mundo com o desenvolvimento de suas habilidades, traduzindo-se num sentimento de utilidade, pertencimento e confiança na vida comunitária. 2. A crise ecológica, política e econômica destes tempos e os novos diálogos que se abrem para a fraternidade e a sustentabilidade, entre os povos e as religiões, indicam esse novo tempo de tomada de consciência multidimensional, ao qual se pode considerar uma nova etapa da humanidade- a da Consciência Universal. 3. O marco teórico do Capitalismo Humanista, que objetiva a construção de um Direito Fraternal, se aplica em todos os seus termos na consecução de uma vida próspera, transbordante de vida digna, e que é imprescindível à manutenção da própria vida em sua diversidade, a começar pelo seu sustentáculo, o planeta Terra. 4. A violência hoje praticada contra a Natureza, ao mesmo tempo sagrada e vítima, é fruto do desejo mimético do homem levado às suas últimas consequências, sendo a solidariedade, representada no ato de mover-se em direção a outro ser humano, apta a representar um rito sacrificial do ego, o que, ao mesmo tempo, proporciona o apaziguamento da violência instalada na coletividade planetária e inaugura a ação de amar que é o remédio último (e primeiro, no sentido primevo) para a harmonização da coletividade em seu sistema e que está contida na Lei Universal da Fraternidade, propugnada sua aplicação pela doutrina do Capitalismo Humanista. 5. A efetivação definitiva dos direitos de quinta geração, garantindo-se a paz entre todos os povos deve ser inaugurada pressupondo a garantia de paz entre todos os membros da comunidade planetária. 6. Propugnamos, assim, pelo estabelecimento de uma biopolítica afirmativa policêntrica, que seja capaz de deslocar efetivamente o homem de si mesmo, afastando-o da ilusão de ser o centro de todas as coisas e apartado delas para restabelecer a realidade de sua existência no meio difuso de todas elas, que constituem em sua universalidade o planeta Terra” (OLIVEIRA, 2014, p.197-9).

Terra, da Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra, bem como dos Cuidados com a Casa Comum e do *Bien Vivir*, concentram esforços internacionais que revelam a posição da Natureza como sujeito de Direitos que precisa coexistir com os seres humanos e não para os seres humanos.

Como assegura Leonardo Boff em brilhante diálogo com Boaventura de Sousa Santos, faz-se urgente revisitar o modo de agir dos povos indígenas, visto que eles nos ensinam como tratar a natureza. A propósito, não entram em florestas sem saudar as plantas, não adentram nas matas sem pedir desculpas às flores, nem tampouco sem entrar primeiramente em comunhão com os pássaros.

Antes de tudo, pedem licença (BOFF; SANTOS, 2013). Percebe-se que os esforços ao cuidado da casa comum não devem ser restringidos apenas aos povos indígenas. É que nada obstante terem os povos indígenas a vasta e milenar experiência de saber conviver harmoniosamente com o meio ambiente, a humanidade tal como se encontra também precisa repensar sua forma de existir.

Já se disse, a existência predatória e autodestrutiva empregada pelo fenômeno da industrialização e da globalização foram capazes de provocar danos praticamente irreversíveis ao Planeta<sup>45</sup>. Também o consumismo desenfreado, alinhado a uma perspectiva de insatisfação eterna parece convergir para um futuro desolador. Alerta Krenak para tanto que “o sistema capitalista<sup>46</sup> tem um poder tão grande de cooptação que qualquer porcaria que anuncia vira imediatamente uma mania.

---

<sup>45</sup> Defende Krenak que: “Quando pensamos na possibilidade um tempo além deste, estamos sonhando com um mundo onde nós, humanos, teremos que estar reconfigurados para podermos circular. Vamos ter que produzir outros corpos, outros afetos, sonhar outros sonhos para sermos acolhidos por esse mundo e nele podermos habitar” (KRENAK, 2020a, p.47).

<sup>46</sup> Acerca dos males do capital aos povos indígenas, relembra Rosane Freire: “a exigência de propriedade de capital e de bens imóveis deixava à margem da cidadania toda ou a maior parte da população indígena, tanto em razão do processo de espoliação econômica e territorial que sofreu ao longo da colonização, quanto da discrepância entre a exigência liberal, fundada no modelo individualista e privatista, e a realidade indígena, de propriedade comunal da terra e da produção econômica, bem como da ausência da perspectiva capitalista de acumulação” (LACERDA, 2014, p.65).

Estamos, todos nós, viciados no novo: Um carro novo, uma máquina nova, uma roupa nova, alguma coisa nova” (KRENAK, 2020a, p.61). O pior de tudo é que “o capitalismo<sup>47</sup> quer nos vender até a ideia de que nós podemos reproduzir a vida. Que você pode inclusive reproduzir a natureza. A gente acaba com tudo e depois faz outro<sup>48</sup>, a gente acaba com a água doce e depois ganha um dinheirão dessalinizando o mar” (KRENAK, 2020a, p.66). Convém reexistir. Convém refletir sobre o panorama de uma consciência coletiva a fim de, como remonta Krenak, preservar nossa ligação cósmica.

A reexistência é de todo necessária vez que os seres humanos não tem certificado e claro, podem dar errado. A noção de que a humanidade é predestinada é falível. A criatura humana é precária. Em outras palavras, definitivamente não somos a humanidade que pensamos ou pensávamos ser<sup>49</sup>. Quem está no controle é a Terra, não os humanos. Precisa-se evitar o grave erro de achar que existe uma qualidade humana<sup>50</sup> necessariamente especial (KRENAK, 2020a).

---

<sup>47</sup> Papa Francisco alerta que: “Preocupa a fraqueza da reação política internacional. A submissão da política à tecnologia e à economia demonstra-se na falência das cúpulas mundiais sobre o meio ambiente. Há demasiados interesses particulares e, com muita facilidade, o interesse econômico chega a prevalecer sobre o bem comum e manipular a informação para não ver afetados os seus projetos. [...] A aliança entre economia e tecnologia acaba por deixar de fora tudo o que não faz parte dos seus interesses imediatos. Desde modo, poder-se-á esperar apenas algumas proclamações superficiais, ações filantrópicas isoladas e ainda poucos esforços para mostrar sensibilidade para com o meio ambiente, enquanto, na realidade, qualquer tentativa das organizações sociais para alterar as coisas será vista como um distúrbio provocado por sonhadores românticos ou como um obstáculo a superar” (FRANCISCO, 2015, p.44-5).

<sup>48</sup> “Se não for suficiente para todo mundo, a gente elimina uma parte da humanidade e deixa só os consumidores” (KRENAK, 2020a, p.66).

<sup>49</sup> Para Wolkmer, “Somente uma ampla educação cultural de base, de longo alcance, oferecerá elementos conscientes para propiciar outra racionalidade, configuradora de outra lógica no Direito e na Sociedade, bem como instrumentalizará valores e modelos teóricos aptos para captar e expressar tais percepções. Trata-se de uma educação libertadora comprometida com a desmitificação e conscientização, habilitada a levar e a permitir que as identidades individuais e coletivas assumam o papel de novos sujeitos da história, fazendo e refazendo o mundo da vida cotidiana (voltada para o ‘bem-viver’)e, ampliando os horizontes do poder societário” (WOLKMER, 2015, p.407).

<sup>50</sup> Para Krenak: “Se essa qualidade existisse, nós não estaríamos hoje discutindo a indiferença de algumas pessoas em relação à morte e à destruição da base da vida no planeta. [...] O século XX com todas as suas guerras demonstra bem isso” (KRENAK, 2020a, p.42-3).

Para tanto, “destruir a floresta<sup>51</sup>, o rio, destruir as paisagens, assim como ignorar a morte das pessoas, mostra que não há parâmetro de qualidade nenhum na humanidade, que isso não passa de uma construção histórica não confirmada pela realidade<sup>52</sup>” (KRENAK, 2020a, p.43). Lembra a filosofia de Ailton Krenak “eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (KRENAK, 2020a, p.83). Eis a urgência do *Buen Vivir*.

## Referências

- ABRAMOVAY, Ricardo. **Amazônia**: Por uma economia do conhecimento da natureza. São Paulo: Elefante, 2019.
- ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. trad. Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia. São Paulo: Elefante, 2019.
- BOFF, Leonardo; SANTOS, Boaventura de Sousa. Conversas do Mundo. YouTube, 2 de maio de 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qzvJgFN0bpU&t=963s>. Acesso em: 27 de jul. de 2022.
- CAMPESTRINI, Renan Thiago.; STALLOCH, Rubens; STAFFEN, Márcio Ricardo. **O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e o Direito Ambiental**. JURIS Revista da Faculdade de Direito - v. 29 n. 1 (2019). Disponível em: <https://periodicos.furg.br/juris/article/view/8946>. Acesso em: 21 mai. 2022.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **O futuro da questão indígena**. Estudos Avançados, 8(20),1994.Disponível em:<https://www.scielo.br/j/ea/a/PTkcvwctSL79NTcmSF3BT7C/?format=pdf&lang=PT>. Acesso em: 09 abr. 2022.
- EARTH SYSTEM GOVERNANCE. **About the Project**. Disponível em: <https://www.earthsystemgovernance.org/about-the-project/>. Acesso em: 16 mai. 2022.
- FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si**: sobre o cuidado da Casa Comum. 1ª Ed. São Paulo: Editora Paulinas, 2015.
- GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Trad. Sérgio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2021.

---

<sup>51</sup> Apresentando o mito fundador Guarani-Kaiowá, Leonardo Boff engendra que “todos os indígenas vão chegar ao céu. Mas chegarão no dia em que a partir de várias encarnações, viverão inúmeros animais, como jaguares, até se encarnarem num formiga. A formiga sobe a árvore até a ponta e de lá voa para o céu. Se derrubarem nossas árvores e nossas terras, nunca vamos chegar aos céus. A vida perde o sentido” (BOFF; SANTOS, 2013, s/p).

<sup>52</sup> Vale afirmar: “A possibilidade de sobrevivermos com esse corpo em Marte ou em qualquer outro planeta vai depender de um aparato tão complexo que será mais fácil arrumarmos máscaras e respiradores e continuarmos aqui. Essas incríveis tecnologias que a gente utiliza hoje, que nos põem em conexão têm uma boa dose de ilusão. São como um troféu que a ciência e o conhecimento nos deram e que usamos para justificar o rastro que deixamos na Terra” (KRENAK, 2020a, p.59).

HAESBAERT, Rogério. **Concepções de território para entender a desterritorialização**. In: Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial. 3ª Edição. Milton Santos, et. al. Rio de Janeiro: Editora Lamparina, 2011.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. 1ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2020a

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

LACERDA, Rosane Freire. “*Volveré, y Seré Millones*”: Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação. / Rosane Freire Lacerda. Brasília – DF, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/16394>. Acesso em: 21 mar. 2022.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica**: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: <http://professor.ufop.br/tatiana/classes/ppgd-pluralismo-epistemol%C3%B3gico/materials/desobedi%C3%Aancia-epist%C3%Aamica-walter-mignolo>. Acesso em: 02 abr. 2022.

MORAES, Germana de Oliveira. **Os diálogos das Nações Unidas “Harmonia com a Natureza” e a proposta de Declaração Internacional dos Direitos da Mãe Terra**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Ceará, v. 38 n. 2 (2018): jul./dez. 2018. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/nomos/article/view/39899>. Acesso em: 16 mai. 2022.

NAÇÕES UNIDAS. **Harmony with Nature Programme**. 2022. Disponível em: <http://www.harmonywithnatureun.org/>. Acesso em 16 mai. 2022.

OLIVEIRA, Vanessa Hasson. **Dignidade planetária no capitalismo humanista**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014 Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/6671>. Acesso em: 27 mai. 2022.

QUIJANO, Anibal. **Bien Vivir**: Entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. In: Des/colonialidad y bien vivir: un nuevo debate en América Latina. Universidad Ricardo Palma. Cátedra América Latina y La Colonialidad del Poder, 2014.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. 1ªed., 10ªreimpr. Curitiba: Juruá, 2021.

TEBAR; Wellington Boigues Corbalan.; TEBAR; Natália Boigues Corbalan. **Natureza como sujeito de direito no Novo Constitucionalismo Latino-Americano**: Retórica jurídica ou renovação dogmática? In: Direito Constitucional Latino-Americano: Possibilidade e desafios. Org. João Paulo Allain Teixeira, Lilian Balmant Emerique, Ivone Fernandes Morcilo Lixa. Andradina: Meraki, 2022.

TEIXEIRA, João Paulo Allain; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. **O processo constituinte chileno como reafirmação do Novo Constitucionalismo Latino-Americano**. In: Direito Constitucional Latino-Americano: Possibilidade e desafios. Org. João Paulo Allain Teixeira, Lilian Balmant Emerique, Ivone Fernandes Morcilo Lixa. Andradina: Meraki, 2022.

WEBER, Vanderlei Luiz.; DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. **A problemática do reconhecimento da diversidade dos povos**: um olhar sobre a questão indígena brasileira. Publicadireito/artigos.2014.Disponível.em:<http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=5b774adc5ebc68ab>. Acesso em: 15 fev. 22.

WOLKMER, Antonio Carlos. **História do Direito no Brasil**. 3º ed. Rev. e Atual. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2003.

Artigo recebido em: 22/03/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# A expressão brasileira da colonialidade da natureza

## *The Brazilian expression of the coloniality of nature*

*Juliana Diniz*<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo discute e articula aspectos da colonialidade da natureza no contexto brasileiro. A noção de colonialidade da natureza é uma chave interpretativa do paradigma decolonial fundamental para entender como a ideia moderna de natureza fez dela uma dimensão do mundo a ser subjugada e dominada e como essa dinâmica foi condição para assegurar a supremacia da civilização ocidental em relação ao ‘mundo selvagem’. Inicialmente, é apresentado um breve panorama sobre as ideias ocidentais de natureza que são depois contrastadas com noções outras de natureza em que ela é concebida como um domínio pleno de intenção, consciência e agência a fim de evidenciar a não-universalidade da ‘natureza-objeto’ que vigorou na ciência, política e economia moderna. Busca-se demonstrar também como a ideia de selvagem, em contraste com a de civilização, atribuída à natureza e aos povos indígenas, é central no impulso colonial de domesticar a ‘natureza selvagem’ convertendo-a em recurso a ser explorado. Ao longo do texto, as práticas de comoditização dos territórios protegidos e seus ‘recursos naturais’ e as dinâmicas político-econômicas de desterritorialização dos povos são articuladas para explicitar a expressão brasileira da colonialidade da natureza marcada, historicamente, pela obstinação da política econômica dos estados e corporações em popular de empreendimentos de alto impacto socioambiental os territórios de populações locais e, mais recentemente, pelo ataque coordenado contra a integridade dos ecossistemas e direitos dos povos através do desmonte de estruturas de fiscalização e de sinalizações legais favoráveis às invasões e devastação dos seus territórios.

**Palavras-chave:** Decolonialidade. Colonialidade da natureza. Natureza e cultura.

**Abstract:** The article discusses and articulates aspects of the coloniality of nature in the Brazilian context. The notion of the coloniality of nature is an interpretative key to the decolonial paradigm, fundamental to understanding how the modern idea of nature made it a dimension of the world to be subjugated and dominated and how this dynamic was a condition to ensure the supremacy of Western civilization in relation to the

---

<sup>1</sup> Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia com ênfase em Antropologia. Possui formação complementar e experiência profissional nas áreas de Antropologia, Educação, Sustentabilidade e Agroecologia. Pesquisa sobre socioambientalismo e populações tradicionais. É cofundadora do Instituto de Desenvolvimento Regenerativo onde trabalha como consultora apoiando projetos e organizações na realização de um papel regenerativo nos territórios e economias locais. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4030415992465550>; ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2748-6089>.

‘wild world’. Initially, a brief overview of Western ideas of nature is presented, which are then contrasted with other notions of nature in which it is conceived as a domain full of intention, consciousness and agency in order to highlight the non-universality of ‘nature-object’ that prevailed in modern science, politics and economics. It also seeks to reveal how the idea of wildness, in contrast to that of civilization, attributed to nature and indigenous peoples, is central to the colonial impulse to tame ‘wild nature’, converting it into a resource to be exploited. Throughout the text, the commoditization practices of protected territories and their ‘natural resources’ and the political-economic dynamics of people’s deterritorialization are articulated to make explicit the Brazilian expression of the coloniality of nature that is historically marked by the obstinacy of the economic policy of states and corporations to fill the territories of local populations with development projects of high socio-environmental impact and, more recently, by the coordinated attack against the integrity of ecosystems and peoples’ rights through the dismantling of inspection structures and legal signs favorable to the invasions and devastation of the their territories.

**Keywords:** Decoloniality. Coloniality of nature. Nature and culture.

## 1. Introdução

O artigo discute e articula aspectos da colonialidade da natureza no contexto brasileiro. A colonialidade tem muitas faces e múltiplas dimensões. A matriz colonial do poder é uma estrutura complexa de níveis entrelaçados presente no controle do gênero e sexualidade, da subjetividade, do conhecimento, da autoridade, da economia, da natureza e tantas outras coisas mais (MIGNOLO, 2010 apud BALLESTRIN, 2013). A noção de colonialidade da natureza é uma chave interpretativa do paradigma decolonial fundamental para entender como a ideia moderna de natureza fez dela uma dimensão do mundo a ser subjugada e dominada e como essa dinâmica foi condição para assegurar a supremacia da civilização ocidental em relação ao ‘mundo selvagem’.

No contexto das descobertas imperiais dos europeus — e encobrimentos da alteridade representada pelos povos originários (DUSSEL, 1993) — a natureza foi considerada algo que deveria ser conhecido através de um processo de conhecimento que legitimava a sua sujeição enquanto objeto dominado (SANTOS, 2010). Com a transformação da natureza em recurso a ser explorado foi afirmada a autoridade do sujeito pensante e a legalidade das

práticas de exploração, culminando em uma das ideias e práticas mais características da modernidade/colonialidade — a de que a exploração da natureza não requer justificção alguma e faz parte de uma ética produtiva naturalmente aceita como coerente, adequada e esperada no contexto do avanço civilizatório, do progresso desenvolvimentista e do crescimento econômico.

O artigo apresenta inicialmente um breve panorama das ideias ocidentais de natureza que são depois contrastadas com noções outras de natureza em que ela é concebida como um domínio pleno de intenção, consciência e agência a fim de evidenciar a não-universalidade da ‘natureza-objeto’ que vigorou na ciência, política e economia moderna. Busca-se demonstrar também como a ideia de selvagem, em contraste com a de civilização, atribuída à natureza e aos povos indígenas, é central no impulso colonial de domesticar a ‘natureza selvagem’ convertendo-a em recurso a ser explorado.

Ao longo do texto, as práticas de comoditização dos territórios protegidos e seus ‘recursos naturais’ e as dinâmicas político-econômicas de desterritorialização dos povos são articuladas para explicitar a expressão brasileira da colonialidade da natureza que é marcada, historicamente, pela obstinação da política econômica dos estados e corporações em popular de empreendimentos de alto impacto socioambiental os territórios de populações locais e, mais recentemente, pelo ataque coordenado contra a integridade dos ecossistemas e direitos dos povos através do desmonte de estruturas de fiscalização e de sinalizações legais favoráveis às invasões e devastação dos seus territórios.

Como efeito, os povos indígenas, as populações tradicionais e os grupos sociais locais têm seus corpos, subjetividades, sistemas de conhecimento e territórios inseridos forçosamente nos circuitos de poder colonial e acumulação capitalista. Esses são alguns dos aspectos do projeto genocida e ecocida brasileiro de aniquilação da alteridade que, por sua vez, reflete e

reproduz o projeto ocidental de universalizar a ideia de natureza (objeto, morta, mecânica) e do tradicional (selvagem, bárbaro) como entraves à modernização e a direção de torná-los recursos e mercadorias.

## 2. Breve panorama sobre as noções ocidentais de natureza

Se a maneira como a natureza é compreendida informa como ela será tratada, é de grande valor entender como noções de natureza diferente da moderna, dentro e fora do pensamento ocidental, implicaram em outras práticas de relacionamento com ela. Antes e diferente da natureza ser pensada como o contrário de cultura/sociedade/civilização, e ser tratada à serviço destas, como isso (ou algo próximo a isso) que é chamado de natureza é percebido?

Quando pesquisado de forma ampla e genérica, o conceito de natureza geralmente corresponde a ‘mundo natural’ e ‘universo físico’ fazendo referência à vida em geral e aos fenômenos do mundo físico, excluindo o que é considerado construção humana. Esse é um conceito cujo uso se tornou corrente com o desenvolvimento do método científico moderno nos últimos séculos — desenvolvimento este fortemente influenciado por obras como *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, de Isaac Newton, em que filosofia natural corresponde ao estudo sistemático da natureza.

Apesar da contribuição das humanidades com novas construções de sentido e das epistemologias não-ocidentais com perspectivas outras sobre a ‘natureza’, vigora em muitos setores da ciência e da sociedade um conceito de natureza que implica uma distinção fundamental entre o artificial e o natural em que o artificial diz respeito a algo feito pela consciência humana e o natural ao domínio geral de seres vivos e entorno natural que inclui plantas, animais selvagens, rochas, bosques, praias e todas as coisas que não tenham sido substancialmente alteradas pelo ser humano ou que persistem apesar da intervenção humana.

Reconhecendo a complexidade da ideia de natureza como representação do entorno, o historiador da ciência Robert Lenoble mapeou algumas das ideias básicas de natureza elaboradas historicamente pelo pensamento ocidental — natureza mágica, natureza dos gregos, natureza atomista, natureza do cristianismo, natureza mecânica. Essas diferentes concepções apontam para o fato de que “não há uma ‘natureza em si’, mas uma ‘natureza pensada’ que se articula com uma atitude de consciência, a qual, ao se transformar, leva a uma modificação da visão dessa mesma natureza” (FROEHLICH e BRAIDA, 2010, p. 631).

A natureza mágica apresenta características animistas e antropomórficas, e representa um domínio onde nada acontece por acaso nem pelo efeito de leis independentes da história humana (LENOBLE, 1990). A vontade da natureza, possuidora de vida e consciência, e a vontade humana se encontram em uma rede inextricável que, para Lenoble (1990), é fruto da projeção do psiquismo humano sobre as coisas e da negação da alteridade ameaçadora da natureza. Nessa concepção, a natureza e o divino se confundem; o divino é imanente ao natural. Essa ideia de natureza fez parte de um momento da história ocidental em que as pessoas estavam entregues aos mistérios e caprichos de forças divinas que inspiravam temor, quando na presença de grandes cataclismos naturais, e veneração quando na presença de abundância e bonança.

Essa concepção passa a ser substituída por uma outra no contexto do chamado milagre grego em que a natureza adquire uma visão objetiva e jurídica instituída à luz da polis grega (LENOBLE, 1990). A filosofia de Platão e de Aristóteles, ao buscar pela existência em si e pela substância, ordem e movimento próprios das coisas, faz com que elas ganhem autonomia em relação à dimensão humana e suas problemáticas. Mas apesar da independência e objetividade atribuídas às coisas (naturais), essa era uma atribuição feita pelo homem para o homem dirigida por princípios de hierarquia e finalidade uma vez que a noção de natureza dos gregos foi

organizada para a ordem da sociedade e salvação da alma. Trata-se aqui de uma natureza ordenada e regida por leis cuja compreensão libertaria o humano do caos e do acaso. Ao fim, o que se tem é uma projeção das leis da polis à natureza que passa a ser hierarquizada como a cidade grega.

Na mesma época, a ideia de natureza objetiva disputou sentido e importância com um pensamento contrário ao finalismo aristotélico, o atomismo, que via a natureza como uma composição aleatória de átomos ausente de orientação de vontade ou intenção (LENOBLE, 1990). Enquanto o aristotelismo especula sobre a natureza para descobrir as regras que ela dita ao ser humano e à sociedade, o atomismo a estuda para se certificar de que ela não prescreve regra nenhuma.

Diferente de um cosmo organizado e favorável cuja ordem deveria ser captada como fonte de regulação para a existência humana, o atomismo fala sobre uma liberdade absoluta cujo efeito é o esvaziamento de significados do mundo e a submissão do humano ao acaso. Éticamente, o atomismo advogou a favor da atitude de não projetar os próprios desejos no mundo exterior já que, sendo a natureza e o humano máquinas de sensações e de instintos, sem a projeção do desejo não haveria ordem necessária a seguir.

O cristianismo pensou a natureza como criatura derivada de uma divindade transcendente (não natural, sobrenatural) em que o acontecimento da natureza seria a exteriorização e a realização de um plano ou pensamento divino. Segundo Lenoble (1990), é nesta dimensão teológica que se observa pela primeira vez uma visão mecanicista da natureza porque o impulso de querer conhecer através da atividade científica o conjunto de fenômenos que existem no universo surge do impulso de imitar o criador e entender as engrenagens dessa criatura-máquina.

A concepção mecânica da natureza recupera e reedita aspectos do atomismo grego e do cristianismo na direção de reduzi-la a uma máquina, cujas leis de funcionamento podem ser descobertas e gerenciadas a serviço dos fins humanos (LENOBLE, 1990). Informados pela analogia do relojoeiro

— que argumenta que todo desenho implica um desenhista e reduz a complexidade da natureza à noção de um relógio (máquina) criada por uma inteligência superior — os primeiros físicos mecanicistas tinham como intenção conhecer a natureza para se colocarem como gerentes da máquina de criação divina. Assim, a natureza é considerada uma obra de autoria divina e ao homem é outorgada a faculdade de descobrir as partes distintas deste projeto perfeito e misterioso para depois fabricá-lo ao seu próprio modo na expectativa de produzir os mesmos resultados.

O século XVII é marcado pela revolução científica que retira a verdade a respeito da natureza dos raciocínios sobre as essências e a atribui às experiências matematicamente projetadas. Com o crescente domínio das ‘alavancas dessa máquina’, os cientistas modernos passam a atribuir às suas próprias mãos e razão o conhecimento a respeito da natureza. Superado o finalismo divino, o conhecimento e a gerência da natureza se tornam posse do homem, algo que agora ele faz em seu próprio nome.

Entre as características marcantes da ciência renascentista estavam as ideias do caráter matemático-determinístico da natureza, expresso na noção de lei natural, e da liberdade da vontade ou espontaneidade da razão; ou seja, a ciência era um produto da liberdade e da razão humana e a natureza era conhecível justamente pela sua determinidade (FROEHLICH e BRAIDA, 2010). As elites intelectuais do século XVII estavam certas da dignidade superior do homem em relação à natureza, separando, de um lado, o domínio da liberdade, da razão e do sujeito e, de outro lado, o domínio da causalidade, da natureza e do objeto. Sobre essas bases é construído o dualismo mente-corpo, espírito-matéria, subjetivo-objetivo, cultura-natureza etc. que informaram o pensamento moderno e a globalização ocidental do mundo.

A modernidade pode ser vista como a afirmação de si do sujeito que submete a (sua) natureza às regras da razão por meio da ciência e da técnica. Afirmação e não ciência de si, pois a ideia mesma de ciência era pensada inicialmente apenas como ciência ‘da natureza’. [...] Nessa perspectiva, a natureza é propriamente um produto da razão humana, e os valores e sentidos são apenas dessa e para essa

razão. Nesse modo de compreensão, o fundamento, a estrutura e a validação do conhecimento tinham sua raiz 'fora' da natureza investigada pela ciência, pois nessa concepção o que ficava de fora era a própria natureza do seu sujeito, visto que ele mesmo era pensado como pura razão, como não sendo natureza (FROEHLICH e BRAIDA, 2010, p. 628-629).

Dessa forma, a ciência mecanicista é um marco radical quanto à busca pela conquista da natureza e a separação dela em relação ao destino humano — humano este que agora se sente seguro e emancipado tanto pela ciência quanto pela religião. A natureza mecanizada torna-se objeto passivo de exploração da ciência e da técnica experimental que será levada ao extremo com as revoluções industriais subsequentes.

Embora estejamos distantes daquela época, a recusa da agência da natureza e a afirmação do sujeito como ontologicamente distinto dela ainda orientam o debate sobre questões contemporâneas em alguns setores da ciência e da sociedade. É isso que se vê, por exemplo, no contexto da negação da emergência climática e da insustentabilidade do modelo neoliberal de economia global. Céticos daquilo que conflitam com os seus interesses, os negacionistas climáticos acreditam na possibilidade de uma existência humana confortável em um planeta destruído. Essa crença revela a dissociação inventada entre o ser e o estado de saúde da natureza e a vida humana e a 'civilização'.

Apesar disso, construções diferentes da ideia de natureza, que questionam a perspectiva científica moderna que privilegia o sujeito pensante e a noção de (e posição da) natureza a ela subjacente, podem ser encontradas nas ciências humanas e sociais e nas epistemologias não-ocidentais. Diante das heranças modernas, do negacionismo contemporâneo e do reconhecimento e emergência de perspectivas mais sóbrias e responsáveis, o que se sabe é que novas construções sobre a noção de natureza não podem avançar sem a crítica e superação da narrativa sobre a natureza no pensamento que engendrou a ciência moderna. O reconhecimento do natural como imanente ao humano e a falência das ideias da cultura como antinatural e da natureza como

anticultural implicam o confronto das visões ocidentais da natureza (atomista, mecanicista e determinista) e do humano (idealista e subjetivista) (FROEHLICH e BRAIDA, 2010).

### 3. Noções outras de natureza

Fundamental no processo de assumir as limitações conceituais e implicações aterrorizantes da ainda vigente concepção moderna de natureza é reconhecer que o dualismo natureza-cultura e matéria-espírito, estabelecido nos marcos do renascimento científico e da conquista da América, não é universal. Nossa percepção do real e do entorno é relativa à cultura que nos socializa e, assim, diferenciada por valores específicos dessa cultura. Isso quer dizer que as ideias de natureza e de mundo natural são interpretadas culturalmente pela ciência e por instâncias da cultura e, a partir daí, tornam-se pressupostos de teorias e ações políticas e técnicas (MOREIRA, 2003).

A separação entre natureza e cultura enquanto repartição ontológica que está na base da constituição da ciência moderna e da modernidade como um todo é apenas no contexto dos modernos algo que deveria organizar e estruturar o seu pensamento (SZTUTMAN, 2009). Esse dualismo, tal como o concebemos, não pode ser verificado nas perspectivas ontológicas da maior parte da diversidade das populações humanas (DESCOLA, 1997, 2015, 2016). Todavia, os modernos, através da combinação entre a ciência (e economia) moderna e uma ignorância estratégica, têm projetado sobre essas populações esse dualismo que não lhes diz respeito.

Resumidamente, pode-se dizer que a grande diferença entre a ontologia moderna e as demais está no esvaziamento de agência, subjetividade, intencionalidade, alma e espírito a natureza que poderia, justamente por isso, ser controlada e manipulada pela cultura. No dualismo entre natureza e cultura está impresso, assim, uma relação hierárquica, uma gramática de controle e uma semântica de dominação (SZTUTMAN, 2009) que serve de justificação para o aspecto essencialmente colonial da modernidade — já que

é legítimo e legal que a alma e a razão dominem aquilo que não expressa essa condição ou o faz em uma condição de inferioridade, isto é, enquanto alma a ser lapidada.

Segundo o etnólogo mexicano Narciso Barrera-Bassols (2013), no contexto da modernidade, a natureza adquire caráter: monossêmico na forma de recurso natural e natureza útil; monovalente em sua expressão como meio de produção e valor comercial; unidimensional na forma de bem material, componente biofísico e meio de estudo; instrumental enquanto objeto de exploração e natureza fragmentada; e demente enquanto objeto inanimado e sem agência.

A própria noção de ‘recursos naturais’ é uma das que evidencia a dimensão colonial do poder na apropriação da natureza. Por definição, recursos naturais são elementos da natureza úteis ao ser humano, para a vida em sociedade, no processo de desenvolvimento da civilização, podendo ser classificados a partir de critérios como fonte de origem (bióticos e abióticos), estágio de desenvolvimento (potencial, atual, de reserva, de estoque), taxa de renovação (renováveis e não-renováveis) etc. Intrínseca à noção de recursos naturais está a ideia de elementos inertes, destituídos de valor intrínseco, cuja importância está na utilidade, efetividade e viabilidade em atender necessidades humanas.

Outra noção controversa devido ao seu aspecto antropocêntrico e economicista, surgida de um contexto de preocupação ecológica, é a de ‘serviços ecossistêmicos’ que, assim como a noção de recursos naturais, centra o sentido, significado e valor de seres vivos e sistemas vitais na referência à qualidade da vida humana e bem estar social. Se, por um lado, estimar em trilhões de dólares o conjunto dos serviços ecossistêmicos do planeta (como a oferta de alimentos, o suprimento de água, a regulação do clima etc.) permite equiparar o seu valor com uma medida de valor conhecida (dinheiro), por outro lado, cria a armadilha de reduzir os sistemas de suporte à vida a algo substituível por dinheiro.

Em contraste, no contexto ontológico e epistêmico dos conhecimentos tradicionais e sabedorias locais, a natureza tem caráter: polissêmico enquanto terra, território, mundo, natureza contextualizada; multivalente na forma de doadora de vida, meio de subsistência, referência simbólica primordial e valor incomensurável; multidimensional enquanto bem material, bem espiritual, meio de sustentação e guia; orgânico na dimensão de ente com vida que estabelece relações de conexão e reciprocidade; e inteligente já que é considerada como sujeito com agência, consciência e intencionalidade (BARRERA-BASSOLS, 2013).

O canto *El Guillatún*, de Violeta Parra, narra o entrelaçamento de fenômenos naturais e culturais, e a capacidade de escuta e resposta de uma natureza inteligente aos chamados e pedidos humanos. O Guillatún é um rito mapuche de conexão com o mundo espiritual para pedir bem-estar e integração da comunidade ou agradecer os benefícios recebidos. No Guillatún é pedido pelo clima apropriado para as colheitas, para que não haja doenças, para que o alimento seja abundante e para que haja força espiritual:

*Millelche está triste con el temporal  
Los trigos se acuestan en ese barrial  
Los indios resuelven después de llorar  
Hablar con isidro, con dios y san juan*

*Camina la machi para el guillatún  
Chamal y revoso, trailonco y kultrún  
Y hasta los enfermos de su machitún  
Aumentan las filas de aquel guillatún*

*La lluvia que cae y vuelve a caer  
Los indios la miran sin hallar qué hacer  
Se arrancan el pelo, se rompen los pies  
Porque las cosechas se van a perder*

*Se juntan los indios en un corralón  
Con los instrumentos rompió una canción  
La machi repite la palabra sol  
Y el eco del campo le sube la voz*

*El rey de los cielos muy bien escuchó  
Remonta los vientos para otra región  
Deshizo las nubes después se acostó  
Los indios la cubren con una oración*

*Arriba está el cielo brillante de azul  
Abajo la tribu al son del kultrín  
Le ofrece del trigo su primer almud  
Por boca de un ave llamado avestruz*

*Se siente el perfume de carne y muday  
Canelo, naranjo, corteza e'quillay  
Termina la fiesta con el aclarar  
Guardaron el canto, el baile y el pan  
(PARRA, 1975)*

Fora da representação moderna do mundo, não há, portanto, o postulado da existência de um domínio inerte, alheio à ação e à intenção humanas, bem como não faz sentido a equivalência entre, de um lado, selvagem e natural e, de outro lado, doméstico e cultural. Exceto para os modernos, isso que denominamos mundo natural está pleno de intenção, consciência e agência (DESCOLA, 1997, 2015, 2016; SZTUTMAN, 2009; VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Agenciamento mútuo, consciência compartilhada, redes emaranhadas de relacionamentos e a noção de uma totalidade que se desdobra continuamente em expressões múltiplas e inacabadas são concepções comuns entre as sociedades não-ocidentais para fazer sentido daquilo que nós tentamos representar como natureza, vida, entorno, mundo etc.

#### **4. O paradoxo da ideia de natureza no imaginário nacional**

Nos últimos séculos, no imaginário nacional e também ao redor do mundo, a ideia de natureza envolve um paradoxo: ora ela é entendida como um entrave à realização das expectativas urbano-industriais, ora ela é vista como a própria alavanca para o desenvolvimento econômico enquanto fonte de recursos naturais.

O paradoxo da natureza como entrave ao desenvolvimento e passaporte para o futuro fez parte do projeto civilizatório propagado pelos colonialismos internos nos estados-nações independentes e pelo antropocentrismo engendrado no projeto da modernidade. Um traço marcante desse projeto, no

que diz respeito à colonialidade da natureza, é a tentativa de universalizar a noção ocidental de natureza morta e a direção de torná-la mercadoria. Assim, o projeto moderno impõe-se aos modos de vida locais negando sua diversidade ontológica e epistêmica e formas outras de conceber (o que os modernos chamam de) a natureza.

Se na noção de natureza forem incluídos os povos indígenas e as populações tradicionais esse paradoxo é reforçado. Aqueles que, junto aos ecossistemas, foram considerados entraves ao desenvolvimento aparecem agora como manancial de recursos e conhecimentos necessários para proteger não apenas os ecossistemas, mas a própria sobrevivência da humanidade no planeta. Mais uma vez corremos o risco de, apesar (ou por conta) das boas intenções das classes médias urbanas, estabelecer uma relação utilitarista e instrumental com as pessoas e as comunidades que sofrem os danos das violências sistêmicas das quais somos cúmplices, mas reivindicamos inocência.

Devastamos metade de nosso país pensando que era preciso deixar a natureza para entrar na história; mas eis que esta última, com sua costumeira predileção pela ironia, exige-nos agora como passaporte justamente a natureza. Depois de séculos de hesitação entre o orgulho e a vergonha, a injúria e a rapina, é preciso que o país acerte suas contas com o próprio imaginário, trocando a ambivalência pela dialética – por uma nova dialética da natureza. [...] Esta nova dialética da natureza depende de uma transmutação dos valores, capaz de decidir que o supremo interesse humano exige o abandono de uma perspectiva antropocêntrica; capaz de aceitar que a natureza é sempre a categoria de uma cultura, da qual recebe desígnios e significados arbitrários, e que ela é a idéia de algo que escapa a todo sentido e ignora qualquer desígnio: o real, sempre à nossa espera a cada curva do caminho (VIVEIROS DE CASTRO, 2017)<sup>2</sup>.

## **5. As duas faces da colonialidade da natureza: Comoditização dos territórios e desterritorialização dos povos**

---

<sup>2</sup> Fragmento extraído do texto-base (A hora e a vez da antropologia) do discurso de Viveiros de Castro no contexto de sua premiação pelo Prêmio Érico Vanucci Mendes 2004.

A retórica desenvolvimentista da modernidade e os conhecimentos e modos de vida locais, tradicionais e indígenas são campos epistêmicos em disputa (BARRERA-BASSOLS, 2013). Nessa disputa, que cotidianamente resulta na despossessão de povos originários dos seus territórios sagrados, a colonialidade da natureza retrata a expressão elementar do padrão colonial de poder. Ele está estampado na obstinação da política econômica dos estados nacionais e corporações globalizadas em extrair recursos naturais considerados mercadorias e na perpetuação e justificação de formas assimétricas de poder na apropriação dos territórios (ASSIS, 2014).

A inserção dos territórios indígenas e das populações tradicionais e locais nos circuitos de acumulação do capital no contexto da modernidade-colonialidade é a mais horrenda expressão da colonialidade da natureza. Ela é concretizada nas formas econômico-instrumentais modernas de apreender e se relacionar com (explorar) a natureza e nos processos de expropriação territorial que sustentam a lógica prevalecente da acumulação capitalista e mantém em funcionamento o sistema-mundo colonial-moderno (ASSIS, 2014).

Se, no colonialismo histórico, a rapina dos recursos naturais se legitimava pela força e supremacia político-militar do Estado colonizador, no contexto de colonialidade na apropriação da natureza, há outros mecanismos de poder que promovem a aceitabilidade da exploração territorial, dentre os quais se destacam: consideração, como vantagem comparativa no mercado mundial, a extração de riquezas naturais; discurso da disponibilidade de terras vazias, degradadas e inexploradas; necessidade de tornar o território economicamente produtivo; criação da ideia-força de que o progresso e o crescimento econômico se atrelam à extração de riquezas naturais; conciliação e harmonia entre exploração capitalista da natureza e preservação ambiental; e integração dos produtos primários à economia global como forma de pavimentar o caminho para era moderna (ASSIS, 2014, p. 616).

Do colonialismo moderno à modernidade-colonialidade, a natureza continua sendo objeto de um “padrão de poder com traços colonialistas que continuamente se revigora, se modifica e se reatualiza” (ASSIS, 2014, p. 617) buscando manter uma relação de dominação e exploração dos territórios e dos povos e sistemas de conhecimento a eles vinculados. Denunciar a

colonialidade do poder na apropriação da natureza faz parte, portanto, de um “projeto de descolonização simbólica e material que indaga as formas hegemônicas de usurpação das riquezas territorializadas que, por sua vez, sustentou e segue sustentando a continuidade da modernidade ocidental” (ASSIS, 2014, p. 617).

## 6. O projeto brasileiro de aniquilação da alteridade

*Imagem 1 - Perfil oficial da Funai no Instagram*



*Fonte:* [www.instagram.com/funaioficial](https://www.instagram.com/funaioficial). Acesso em: 30/07/2021

Em entrevista concedida à TV Brasil, em maio de 2021, o então presidente Jair Bolsonaro celebrou “os trabalhos voltados à promoção da autonomia e do desenvolvimento nas comunidades indígenas” (AVANÇOS... 2021) da chamada Nova Funai, sob a presidência de Marcelo Xavier, delegado da Polícia Federal, bacharel em direito e técnico em agropecuária. Bolsonaro ressaltou o faturamento das etnias que cultivam soja, feijão e milho. Nas palavras dele, “o índio deve poder fazer na sua terra o que um fazendeiro vizinho faz na dele, como plantar e fazer pequenas centrais hidrelétricas” (AVANÇOS... 2021).

A fundação disse, através da sua assessoria de comunicação, ter investido 30 milhões de reais em projetos voltados à geração de renda nas

aldeias cujos recursos foram destinados para aquisição de, entre outras coisas, maquinário agrícola, apoio para o escoamento da produção e realização de cursos de capacitação para os indígenas (AVANÇOS... 2021).

Sob a narrativa de incentivo à autonomia e autossuficiência através do etnodesenvolvimento e da segurança alimentar, a Funai consome seus escassos recursos financeiros adquirindo “14 tratores, 14 grades aradoras e 14 carretas para apoio às atividades produtivas em diversas aldeias no país [...] o maquinário será usado nas comunidades para que elas possam ampliar a produção agrícola” (ENTREVISTA..., 2021). Marcelo Xavier, então presidente da Nova Funai, em entrevista sobre os dois primeiros anos de sua gestão diz:

Reforço que a Nova Funai é parceira dos indígenas nos projetos de etnodesenvolvimento e está aqui para orientá-los corretamente na direção mais segura de realizar suas atividades, verificando o que é possível ou não e conscientizá-los. Para isso, contamos com a Coordenação-Geral de Promoção ao Etnodesenvolvimento, que, entre outros suportes, auxilia as comunidades a pensar na melhor maneira de constituir personalidades jurídicas que permitam ampliar a escala de comercialização dos seus produtos, conquistar novos mercados e alcançar sua tão sonhada independência econômica (ENTREVISTA..., 2021).

Enquanto reduziu o enfrentamento da pandemia de Covid-19 junto aos povos indígenas ao envio de cestas básicas às aldeias e direcionou seu orçamento para o que chama de etnodesenvolvimento, a Nova Funai se omitiu e boicotou os processos de demarcação de Terras Indígenas que, no governo Bolsonaro, se tornaram crescente e intensamente alvo de invasões violentas, incêndios e desmatamento por parte de grileiros, garimpeiros, madeireiros, fazendeiros e outras pessoas, empresas e instituições interessadas na usurpação dos territórios indígenas.

Esse cenário ilustra o projeto nacional de transformar o indígena no cidadão brasileiro fazendo de pessoas étnica-culturalmente distintas, sujeitos economicamente desfavorecidos a partir da total desconsideração em relação aos seus modos de vida e perspectivas de existência que só podem ser

respeitados desde que assegurados os direitos territoriais, de autodeterminação e de soberania.

**Imagem 2 - Homenagem ao Dia do Agricultor pela da Presidência da República**



**Fonte:** SECOM, 2021, via: [www.poder360.com.br](http://www.poder360.com.br). Acesso em: 30/07/2021

Em homenagem ao Dia do Agricultor em 2021, a Secretaria Especial de Comunicação Social da Presidência da República publicou nas suas redes sociais uma foto de um homem com uma espingarda apoiada no ombro. Pouco tempo depois, tempo suficiente para receber inúmeras críticas, a Secom apagou a imagem e alegou, quando perguntada sobre o porquê, que a imagem deu margem a interpretações fora do contexto.

A imagem do caçador portando uma espingarda em uma savana africana adquirida em um banco de imagens pagas veiculada pela Secom simboliza a atitude belicista e desrespeitosa do governo em relação aos agricultores, aos povos do campo, às políticas de reforma agrária e de titulação de territórios tradicionais. Desde antes da sua eleição, Bolsonaro reforça, naturaliza e legitima a ideia de que o campo é um espaço de conflito e criminaliza a luta agrária e das organizações do campo. O sentido da peça revela ações concretas do seu governo: “o estímulo ao conflito armado no

campo e à formação de milícias, e a conversão dos sem-terra e indígenas em inimigos dos agricultores que trabalham no agronegócio”<sup>3</sup>. Efeito disso é a escalada da violência na zona rural durante o governo Bolsonaro:

De acordo com a Comissão Pastoral da Terra (CPT), que monitora o problema desde 1985, o número de conflitos no campo registrados no país subiu de 1.547 em 2018 para 1.903 em 2019, primeiro ano da gestão do ex-capitão do Exército. No intervalo entre 2019 e 2020, a comissão verificou um novo aumento, com 2.054 ocorrências notificadas. Além disso, houve pelo menos 50 assassinatos no meio rural durante o primeiro biênio do governo Bolsonaro, que também ampliou o acesso a armas de fogo no país, com regras que facilitam a aquisição e a posse desse tipo de produto. O tema, inclusive, também foi lembrado na postagem feita pela Secom nesta quarta, que destaca que o presidente da República ‘estendeu a posse de arma do proprietário rural a toda a sua propriedade’ (SAMPAIO, 2021).

Essas duas peças publicitárias de órgãos do governo revelam um dos aspectos mais comuns e perversos do colonialismo: se não é possível aniquilar o outro, é melhor torná-lo igual a si mesmo. Se ser um entrave ao desenvolvimento não é mais justificativa suficiente para o assassinato dos povos indígenas e da tomada dos seus territórios, é melhor incluí-los no circuito de acumulação capitalista. Se a reforma agrária e a agricultura familiar não podem ser expressamente combatidas, é melhor que essas pessoas sejam vistas à imagem e semelhança de quem as (des)governa fazendo da violência no campo uma profecia auto-realizável. Vital Farias (1982) narra essa história na sua canção Saga da Amazônia:

O que se corta em segundos gasta tempo pra vingar  
[...]  
Mas o dragão continua na floresta a devorar  
E quem habita essa mata, pra onde vai se mudar?  
Corre índio, seringueiro, preguiça, tamanduá  
Tartaruga, pé ligeiro, corre, corre tribo dos Kamaiurá

No lugar que havia mata, hoje há perseguição  
Grileiro mata posseiro só pra lhe roubar seu chão  
Castanheiro, seringueiro já viraram até peão  
Afora os que já morreram como ave de arribação  
Zé de Nana tá de prova, naquele lugar tem cova

---

<sup>3</sup> Essa frase é do ex-deputado federal Jean Wyllys (Psol-RJ) em crítica feita à publicação da Secom no seu perfil pessoal no Twitter.

Gente enterrada no chão

Pois mataram o índio que matou grileiro que matou posseiro  
Disse um castanheiro para um seringueiro que um estrangeiro  
Roubou seu lugar  
[...]

Foi então que um violeiro chegando na região  
Ficou tão penalizado e escreveu essa canção  
E talvez desesperado com tanta devastação  
Pegou a primeira estrada, sem rumo, sem direção  
Os olhos cheios de água, sumiu levando essa mágoa  
Dentro do seu coração

Aqui termina essa história para gente de valor  
Pra gente que tem memória, muita crença, muito amor  
Pra defender o que ainda resta, sem rodeio, sem aresta  
Era uma vez uma floresta na linha do Equador

## 7. Ataque coordenado aos direitos territoriais e às áreas protegidas no Brasil

Assim como é mostrado em diversos estudos etnoecológicos que as áreas de ocorrência de maior biodiversidade são aquelas que abrigam também maior diversidade de povos e línguas e que os territórios indígenas são essenciais para conter o desmatamento massivo e proteger a saúde de ecossistemas florestais<sup>4</sup>, é certo que as ofensivas contra as áreas protegidas caminham juntas com a ameaça aos direitos dos povos indígenas e das populações tradicionais. A denúncia do entrelaçamento do modo de vida urbano-industrial, baseado em práticas exploratórias associadas ao uso de combustíveis fósseis, minérios e latifúndios agropecuários, com a perseguição dos direitos dos povos indígenas e das populações tradicionais, que seguem sendo roubados, expulsos e assassinados, fica evidente nas campanhas de 2021 contra o marco temporal, o PL 2633 e o PL 490<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Esse é o tema da reportagem ‘Estudo comprova que terras indígenas barram desmatamento e são essenciais para manter a floresta em pé’ de Tainá Aragão, do Instituto Socioambiental, de 30 de junho de 2021.

<sup>5</sup> Apesar de não haver citações diretas dos textos dos dois projetos de lei, eles aparecem nas referências bibliográficas para consulta do leitor.

Último Aviso<sup>6</sup> é uma dessas campanhas liderada pela Federação do Povo Huni Kui do Acre em parceria com a rede de comunidades Indígenas Teia das 5 Curas e o coletivo de arte e pesquisa Sinalizando Rumo a Futuros Decoloniais e outras organizações filantrópicas. A campanha responde à urgência política do contexto de agosto de 2021 em que estavam em pauta para votação no Congresso e no STF os Projetos de Lei 2633 e 490 e o caso de reintegração de posse de uma área da Terra Indígena Ibirama-La Klãnõ, dos povos Xokleng, Kaingang e Guarani — caso este considerado um caso de ‘repercussão geral’ cujo resultado fixa a jurisprudência sobre o assunto servindo de diretriz para o governo e o judiciário em relação a todos os procedimentos demarcatórios.

Ambos projetos de lei estão fundamentados na tese do ‘marco temporal’ que coloca um marco legal temporal para a demarcação de terras indígenas impondo a necessidade de comprovação por parte dos povos originários de que eles ocupavam a região reivindicada antes da data de promulgação da Constituição Federal de 1988. Por trás desses dois projetos está a intenção da bancada ruralista e da base governista de remover as práticas e políticas de proteção, regulamentação e fiscalização ambiental e de cancelar direitos indígenas adquiridos e atualmente protegidos pela Constituição.

O artigo 231 da Constituição (BRASIL, 1988, p. 133) reconhece que “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios se destinam à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes”. O texto do PL 490 é inconstitucional porque pretende mudar a Constituição no que diz respeito ao direito dos povos indígenas de usufruto exclusivo da terra. Ele propõe que a demarcação das Terras Indígenas seja feita pelo legislativo e prevê a regularização da mineração em Terras Indígenas. Para Kretã Kaingang, coordenador executivo da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, “o projeto permite que o governo tire da posse de povos indígenas áreas oficializadas há décadas,

---

<sup>6</sup> Mais sobre a campanha Último Aviso pode ser encontrado no site: <https://ultimoaviso.org>

escancara as Terras Indígenas a empreendimentos predatórios, como o garimpo, e, na prática, vai inviabilizar as demarcações, totalmente paralisadas pelo governo Bolsonaro” (POVOS..., 2021).

Além disso, o texto do PL 490 significa o risco de extinção dos 114 grupos indígenas isolados porque permite o contato com esses grupos que, por viverem em isolamento, não têm memória imunológica e, assim, estão suscetíveis a qualquer tipo de doença. O contato com os grupos isolados passa a ser permitido caso haja ‘utilidade pública’ abrindo precedente para que entidades particulares, nacionais ou internacionais contratadas pelo Estado estejam à frente da ação de contato que hoje é realizada por uma equipe multidisciplinar que segue uma série de precauções antropológicas e de saúde.

A advogada do Instituto Socioambiental, Juliana Batista, explicou ao El País que, com a aprovação do PL 490, “em tese, um grupo evangélico radical interessado na evangelização destes grupos ou uma empresa de mineração que quer explorar a terra deles podem ser responsáveis pela aproximação com índios isolados” (ALESSI, 2021). Deliberadamente, esses grupos não têm contato com a sociedade nacional há séculos, mas cada vez mais vivem pressionados pelo avanço de madeireiras, garimpeiros e pelo agronegócio. O PL acaba com a política de não contato com eles “prevendo contatos forçados via um conceito abstrato e genérico como o de ‘ação estatal de utilidade pública’ que pode abarcar qualquer coisa” (ALESSI, 2021).

Em agosto de 2021, a câmara dos deputados aprovou o PL 2633 que possibilita a regularização fundiária de terras da União por autodeclaração, ou seja, sem vistoria prévia do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Na prática, o PL regulariza a ocupação indevida de terras públicas, facilita invasões e desmatamento e pode anistiar grileiros. O texto foi votado sem debate com a sociedade, ignorando e afrontando entidades especializadas. Apesar da crítica e oposição exercida por pesquisadores e ambientalistas, o texto foi votado em caráter de urgência durante a pandemia

de Covid-19 com o aspecto distinto de abarcar artigos que surgem instantaneamente pela pressão exercida por produtores rurais e políticos locais.

O PL 2633 foi chamado de PL da Grilagem porque enfraquece os controles sobre a ocupação de terras públicas abrindo caminho para anistiar grileiros e criminosos ambientais associados. Como dito na reportagem do Instituto Socioambiental, “a grilagem consiste na invasão, ocupação e comércio ilegais de áreas públicas” (COSTA; CEZAR; FASOLO; SOUZA, 2021). Mas, se antes ela remetia à falsificação amadora de documentos de propriedade, hoje ela diz respeito à sofisticada apropriação ilegal de terras envolvendo quadrilhas com muitos recursos e ramificações complexas.

Um aspecto fundamental dos atuais contornos e mecanismos da grilagem é a relação da apropriação ilegal de terras com o desmatamento, principalmente na Amazônia. O PL coloca em risco não apenas o patrimônio público fundiário, mas a integridade dos ecossistemas florestais porque “a derrubada da vegetação nativa, principalmente para a criação de gado, tornou-se tradicionalmente a forma pela qual se tenta comprovar a posse regular de uma área, em especial a partir dos anos 1970, quando o governo militar promoveu a ida de milhares de produtores rurais para a Amazônia” (COSTA; CEZAR; FASOLO; SOUZA, 2021). A prática de alegar propriedade por conta da condição desflorestada de grandes áreas se tornou um dos principais motores do desmatamento que faz, por exemplo, com que cerca dos 30% de desmatamentos e queimadas na Amazônia, em 2019, ocorridos em áreas públicas ‘não destinadas’ sejam alvo de grilagem.

Outro ponto assombroso do texto aprovado que evidencia a intrinsecabilidade entre as violências ecológica e social é o de um novo dispositivo que permite que os órgãos fundiários regularizem terras para particulares sobre Terra Indígenas, Unidades de Conservação e Quilombos ainda em processo de oficialização. Áreas onde há populações indígenas e tradicionais ou demanda por conservação poderiam ser tituladas para

terceiros, caso instituições como a Funai, o ICMBio ou o Inbra não conseguirem apresentar um ‘estudo técnico conclusivo’ em até 180 dias para justificar a ocupação prévia desses territórios.

Associado a esse ponto está o novo conceito de ‘imóvel em regularização’ que sujeita a regularização ambiental e fundiária à inscrição da posse no Cadastro Ambiental Rural, um cadastro autodeclaratório que reúne as informações ambientais das propriedades rurais, em especial as áreas desmatadas e as que devem ser reflorestadas. Para a propriedade ser considerada regular do ponto de vista ambiental, o CAR precisa ser validado pelo governo e o responsável pelo imóvel tem que se comprometer com a recuperação dos danos ao meio ambiente. O ponto é que a maioria dos cadastros ainda não foi checada e grande número deles é fraudado de modo que muitos produtores rurais declaram que seguem a legislação, mas continuam desmatando ilegalmente. Essa mudança na lei pode generalizar as tentativas de fraude por meio do CAR e facilitar a titulação de áreas desmatadas ilegalmente e crimes ambientais.

Uma análise realizada pelo ISA mostrou que, nas ‘florestas públicas não destinadas’ da Amazônia, o aumento da área com sobreposição de registros do CAR (provavelmente alvo de grilagem) foi de 29%, entre 2018 e 2019. O desmatamento nessas áreas explodiu, e quase dobrou no período, passando de 185 mil hectares para 367 mil hectares, um aumento de 98%. Em TIs e UCs, a situação se repete: um aumento de 56% dos registros de CAR e um crescimento de 63% no desmatamento. Não à toa, no mesmo intervalo de tempo o desmatamento total nas áreas protegidas da Amazônia cresceu 42% (COSTA; CEZAR; FASOLO; SOUZA, 2021).

Esses dois PLs evidenciam um ataque coordenado contra a integridade dos ecossistemas e dos direitos dos povos indígenas e das populações tradicionais através do desmonte de estruturas de fiscalização e de sinalizações legais favoráveis às invasões e devastação das paisagens. Respondendo à lógica colonial, renovada pela ditadura militar que oferecia estímulos financeiros às pessoas que desmatassem suas terras, o plano atual do governo é acelerar a abertura da Amazônia e de outras áreas protegidas à

mineração, extração de madeira e agropecuária. Essa é uma maneira de responder ao lobby das corporações associadas à exploração de minérios, produção de grãos e criação de gado que, por sua vez, reforça a expropriação e exploração predatória e insustentável próprias da colonialidade da natureza.

O ataque coordenado contra os principais sistemas de manutenção da vida, áreas protegidas e territórios indígenas, presente nos projetos de lei em votação no Brasil aprofunda a colonialidade da natureza e reforça a política de assassinato de ecossistemas e comunidades humanas baseada na preservação dos interesses privados e estreitos de algumas poucas pessoas cujos privilégios implicam o atentado contra a saúde da comunidade planetária como um todo.

## 8. Genocídio, ecocídio e justiça socioecológica

O aumento do desmatamento na Amazônia foi um dos motivos para o Dia de Sobrecarga da Terra<sup>7</sup> se adiantar no Brasil, mesmo no cenário pandêmico de diminuição do consumo e do uso de automóveis. Em termos nacionais e globais, em 2021 gastamos os recursos que a Terra é capaz de renovar três semanas mais cedo do que em 2020. Em 2019 era necessário 1,75 planeta para sustentar nosso padrão de consumo, em 2020 esse número caiu para 1,6 e agora o número voltou a subir para 1,7 planeta. Associado a uma pegada ecológica insustentável devido aos padrões de consumo e modelos empresariais-industriais exploratórios está a extrapolação de algumas das chamadas ‘fronteiras planetárias’ (ROCKSTRÖM, STEFFEN et al, 2009) que indicam os limites seguros até onde podemos ir, em relação à degradação e intoxicação dos sistemas vitais do planeta, para manter a humanidade e a comunidade de vida fora de risco.

---

<sup>7</sup> Mais sobre o Dia de Sobrecarga no Brasil e no mundo pode ser encontrado no site oficial: <https://www.overshootday.org/newsroom/press-release-june-2021-portuguese>

Uma vez ultrapassados os pontos de virada dessas fronteiras, existe um risco de mudanças abruptas e irreversíveis de modo que o planeta adentra uma zona de insegurança. Algumas dessas fronteiras já foram ultrapassadas — mudanças climáticas, perda de biodiversidade e fluxo biogeoquímico — enquanto outras estão em risco iminente de serem cruzadas. O fator agravante é que duas dessas fronteiras — mudanças climáticas e perda da integridade da biosfera — são consideradas fronteiras fundamentais de modo que quando ultrapassadas podem impulsionar o planeta para um estado totalmente instável. Isso evidencia que neste exato momento estamos diante do cruzamento de limites que ameaçam a condição de habitabilidade do planeta para muitas espécies, inclusive a nossa. A Amazônia está próxima de ultrapassar o ponto limite que a faz deixar de ser filtro de carbono para ser fonte de carbono; na medida em que é saturada como sumidouro de carbono, ela deixará de ser floresta tropical para se transformar em savana (PIVETTA, 2020).

O que se conclui da interseccionalidade entre as questões da ecologia planetária e os direitos dos povos é que, a curto prazo, o preço do cancelamento de direitos indígenas e de populações locais e o esfacelamento das áreas protegidas é pago pelas pessoas (através dos seus corpos, saúde, sanidade, meios de sobrevivência, territórios etc.) envolvidas em lutas de alta intensidade decorrentes dos apagamentos históricos que lhes foram impostos (ANDREOTTI, STEIN et al, 2019). Em outras palavras, a invasão de territórios indígenas por indústrias predatórias implica o risco de uma nova onda de genocídio.

À médio e longo prazo, o preço será pago por todos os habitantes do planeta e, especialmente, pelas futuras gerações porque os ecossistemas florestais associados às áreas de conservação e territórios tradicionais são vitais para a regulação do termostato terrestre. Mudanças estruturais na composição florestal do planeta interferem diretamente no ciclo das águas, do carbono e nas temperaturas do planeta funcionando como uma variável

determinante na mudança climática que acelera a quantidade e intensidade da extinção de espécies, temperaturas extremas e catástrofes climáticas, refugiados climáticos, polarização social e conflitos violentos etc. em todos os lugares.

A crise ecológica sinalizada pela emergência climática, erosão genética, desregulação dos processos de auto-regulação planetária etc. “longe de ser um fenômeno ‘natural’, que ocorre em algo que chamamos ‘natureza’ e separado de nós [...] é o resultado da exacerbação daquela desorientação global da espécie sobre a T(t)erra” (QUIJANO, 2013, p. 53). Nunca é demais considerar que essa desorientação é conseqüente à separação ontológica e à dominação política da cultura e da civilização sobre a natureza e o selvagem. E também que ela segue seu próprio projeto na tendência predatória e suicida do neoliberalismo contemporâneo enquanto uma das formas mais dramáticas da colonialidade do poder.

Na base dessa desorientação que caminha para culminar em extermínio global está o antagonismo entre, de um lado, natureza, corpo e matéria e, de outro lado, cultura, alma/mente e espírito como mote da mitologia da conquista colonial. Essa mitologia, endossada pelos grupos privilegiados da espécie humana,

[...] têm levado a espécie a impor sua hegemonia de exploração sobre as demais espécies animais e uma conduta predatória sobre os demais elementos existentes neste planeta. E, sobre essa base, o Capitalismo Colonial/Global pratica uma conduta cada vez mais feroz e predatória, que termina colocando em risco não somente a sobrevivência da espécie inteira no planeta, senão a continuidade e a reprodução das condições de vida, de toda vida, na terra. Sobre sua imposição, hoje estamos matando-nos entre nós e destruindo nosso lar comum (QUIJANO, 2013, p. 53).

## 9. Conclusão

O modelo civilizatório moderno, propagado pelo globo em decorrência das práticas do colonialismo histórico e da colonialidade global do poder, produz os efeitos cruéis, que por serem cumulativos são cada vez mais graves,

da destruição sistemática de ecossistemas e dos grupos sociais locais e a contínua e acelerada erosão genética e de tradições culturais.

Os efeitos da colonialidade da natureza evidenciam que a degradação da natureza está e esteve desde sempre combinada à intenção de extermínio de culturas, línguas e conhecimentos da alteridade. A construção de empreendimentos de alto impacto socioambiental como rodovias, hidrelétricas, mineradoras, latifúndios agropecuaristas etc., a partir da expulsão das populações locais de seus territórios tradicionais, revela a indissociabilidade das injustiças sociais históricas com as injustiças ecológicas. E, antes ainda, a inadequação e impraticabilidade da dicotomia entre cultura e natureza e entre política (economia) e ciência.

A colonialidade da natureza, enquanto chave conceitual do paradigma decolonial, nos ajuda a perceber que os atentados contra os ecossistemas e as comunidades humanas que os habitam não são consequências exclusivas dos modos de produção capitalista ou socialista já que ambos, apesar das suas significativas diferenças, compartilham da visão moderna que fragmenta o emaranhado relacional de natureza e cultura porque ambos têm critérios de desenvolvimento mensurados especialmente pelo campo da economia e da tecnologia.

Tais problemas são resultado da operacionalização de uma cosmovisão fundamentalmente colonial, imensamente agravados com a retomada política ultraconservadora e fascista, cujos efeitos desastrosos não são específicos ou exclusivos à biodiversidade ou à sócio-diversidade. Trata-se, ao contrário, de injustiças socioecológicas e simultâneos genocídios e ecocídio que a noção de modos de produção, e mesmo a transição entre eles, não consegue resolver sem que sejam radicalmente abaladas as narrativas metafísicas e premissas ontológicas que justificam a violência sistemática produzida pela ocidentalização moderna do mundo e seu padrão de poder colonial.

## Referências

ALESSI, Gil. Indígenas isolados no Brasil entram em risco de extinção com avanço de projeto na Câmara. **El País**, São Paulo, 02/07/2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-07-02/indigenas-isolados-no-brasil-entram-em-risco-de-extincao-com-avanco-de-projeto-na-camara.html>. Acesso em: 30/07/2021.

ANDREOTTI, Vanessa; STEIN, Sharon et al. Sinalizando rumo a futuros decoloniais: Observações pedagógicas e de pesquisa de campo. **Sinergias**, n. 9, p. 9-28, 2019.

ARAGÃO, Tainá. Estudo comprova que terras indígenas barram desmatamento e são essenciais para manter a floresta em pé. **Instituto Socioambiental**, 30/06/2021. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/estudo-comprova-que-terras-indigenas-barram-desmatamento-e-sao-essenciais-para-manter-a-floresta-em-pe>. Acesso em: 30/07/2021.

ASSIS, Wendell. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. **Caderno CRH**, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, 2014.

AVANÇOS da Nova Funai são destaque em entrevista exclusiva do presidente Jair Bolsonaro à TV Brasil. **Assessoria de Comunicação da Funai**, site da Funai, 20/07/2021. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2021/avancos-da-nova-funai-sao-destaque-em-entrevista-exclusiva-do-presidente-jair-bolsonaro-a-tv-brasil>. Acesso em: 30/07/2021.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.

BARRERA-BASSOLS, Narciso. De cosmovisiones, culturalezas y agroecologías: dialogando sobre la salud del Planeta. **VII Congreso Brasileiro de Agroecología: Proceedings**, Porto Alegre, 2013.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei n.º 490-A de 2007. Altera a Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília: Câmara dos Deputados, 2007. Disponível em: [https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra;jsessionid=4C5584A67AA8DD7288C7BE00C3B0063.proposicoesWebExterno2?codteor=583535&filename=Avulso+-PL+490/2007](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=4C5584A67AA8DD7288C7BE00C3B0063.proposicoesWebExterno2?codteor=583535&filename=Avulso+-PL+490/2007). Acesso em: 30/07/2021.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei n.º 2633 de 2020. Altera as Leis n.ºs 11.952, de 25 de junho de 2009, 14.133, de 1.º de abril de 2021 (Lei de Licitações e Contratos Administrativos), e 6.015, de 31 de dezembro de 1973, a fim de ampliar o alcance da regularização fundiária; e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 2020. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=8999854&ts=1631587344067&disposition=inline>. Acesso em: 30/07/2021.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 2016. 496 p. Disponível em: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf). Acesso em: 30/07/2021.

COSTA, Isadora; CEZAR, Ester; FASOLO, Carolina; SOUZA, Oswaldo de Braga. 'PL da Grilagem': tudo o que você precisa saber. **Instituto Socioambiental**, 14/07/2021. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/pl-da-grilagem-tudo-o-que-voce-precisa-saber>. Acesso em: 30/07/2021.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7-33, 2015.

DESCOLA, Philippe. A ontologia dos outros: depoimento. Entrevista concedida a Davide Scarso. **Aurora**, Curitiba, v. 28, n. 43, p. 251-276, 2016.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e cosmologia. In: CASTRO, E.; Pinton, F. (orgs.). **Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: Cejup-UFPA-NAEA, 1997, p. 150-163.

ENTREVISTA especial: Presidente Marcelo Xavier fala sobre os avanços da Funai nos dois anos de sua gestão. **Assessoria de Comunicação da Funai**, site da Funai, 26/07/2021. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2021/entrevista-especial-presidente-marcelo-xavier-fala-sobre-os-avancos-da-funai-nos-dois-anos-de-sua-gestao>. Acesso em: 30/07/2021.

FARIAS, Vital. Saga da Amazônia. In: FARIAS, Vital. **Sagas Brasileiras**. Brasil: Lanças, 1982. LP. Faixa B1.

FROEHLICH, José Marcos; BRAIDA, Celso Reni. Antinomias pós-modernas sobre a natureza. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.17, n.3, p.627-641, 2010.

LENOBLE, Robert. **História da ideia de natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990.

MOREIRA, Roberto José. Ruralidades e globalizações: ensaiando uma interpretação. In: Moreira, Roberto José (Org.). **Identidades sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: DP & A, 2003, p. 15-40.

PARRA, Violeta. El Guillatún. In: PARRA, Violeta. **Gracias a la vida**. França: RCA Victor, 1975. LP. Faixa B5.

PIVETTA, Marcos. Amazônia, agora, é fonte de CO2. **Pesquisa FAPESP**, n. 287, p. 48-51, 2020.

POVOS indígenas ocupam a cúpula do Congresso Nacional em manifestação contra o PL 490. **Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)**, site da APIB, 08/06/2021. Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/06/08/povos-indigenas-ocupam-cupula-do-congresso-nacional-em-manifestacao-contr-o-pl-490/>. Acesso em: 30/07/2021.

QUIJANO, Aníbal. “Bem Viver”: Entre o “desenvolvimento” e a “des/colonialidade” do poder. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Universidade Federal de Goiás, v. 37, n. 1, p. 46-57, 2013.

ROCKSTRÖM, Johan; STEFFEN, Will et al. Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity. **Ecology and Society**, v. 14, n. 2, p. 1-32, 2009.

SAMPAIO, Cristiane. Secom gera revolta com foto de homem armado divulgada no Dia do Agricultor. **Brasil de Fato**, Fortaleza, 28/07/2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/07/28/secom-gera-revolta-com-foto-de-homem-armado-divulgada-no-dia-do-agricultor-cndh-oficia-governo>. Acesso em: 30/07/2021.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. O fim das descobertas imperiais. In: **A gramática do tempo: Para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006, p. 181-191.

SZTUTMAN, Renato. Natureza & Cultura, versão americanista – Um sobrevoo. **Ponto Urbe**, v. 4, p. 1-15, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 18, p. 225-254, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A hora e a vez da antropologia** [Discurso na premiação pelo Prêmio Érico Vanucci Mendes], 2004.

Artigo recebido em: 10/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Patrimônio Cultural: uma proposta de ruptura com a colonialidade das Leis Ordinárias Declaratórias

## *Cultural Heritage: a proposal to break with the coloniality of Declaratory Ordinary Laws*

*Rafael Filter Santos da Silva<sup>1</sup>*

**Resumo:** A partir da análise do Projeto de Lei 382/2021, que consolida a legislação relativa a bens integrantes do Patrimônio Histórico e Cultural do Estado do Rio Grande do Sul, o qual tramita na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul desde novembro de 2021, se reflete sobre os impactos da colonialidade sobre a maneira como o Poder Legislativo atua na área de Patrimônio Cultural no Rio Grande do Sul. Por fim, se apresenta uma proposta de ruptura com essa maneira de atuar.

**Palavras-chave:** Patrimônio Cultural. Poder Legislativo. Colonialidade.

**Abstract:** The article reflects on the impacts of coloniality on the way the Legislature acts in the area of Cultural Heritage in Rio Grande do Sul through the analysis of the Bill 382/2021, which consolidates the legislation on cultural objects that are part of the Historical and Cultural Heritage of the State of Rio Grande do Sul, which has been working in the Legislative Assembly of the State of Rio Grande do Sul since November 2021. Finally, it is presented a proposal for a rupture with this way of act.

**Keywords:** Cultural Heritage; Legislature; Coloniality.

## 1. Introdução: irrompe o problema.

Mergulhos profundos em extensas linhas recheadas de caracteres amontanhados em páginas e mais páginas; zelosa costura de indagações acerca de nuances subjetivas arreadas à captura pelas palavras de quem deseja falar; escuta sensível de narrativas afetivas a respeito de referencialidades culturais sobre as quais erigem memórias e identidades; análise de significados que atravessam distantes vidas outras; construção participativa de políticas sérias que estimulem a continuidade histórica de

---

<sup>1</sup> Doutorando e mestre em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Graduado em Psicologia e História pela UFRGS. ORCID: 0000-0002-9391-6733 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2616830212704064>

bem simbólico reconhecido patrimônio cultural pelos cidadãos que o reivindicam. Ou seja, valores reconhecidos por meio de cidadania que emana das gentes fazedoras de vínculos, não sentidos impostos por alguns tais engravatados gulosos por votos e cheios somente de si.

A complexidade da formulação de políticas públicas direcionadas ao campo do Patrimônio Cultural jaz na trama acima mencionada, sobretudo na tentativa de compreensão dos significados atribuídos a emaranhados de elementos tangíveis e intangíveis por pessoas que veem nesse emaranhado algo de suas vidas. Tal intento – se realmente sincero – envolve verdadeira participação social na elaboração de instrumentos de inventariação de bens culturais, e alta capacidade dialógica entre técnicos e comunidade para a construção de medidas de salvaguarda eficazes para aquilo que as pessoas querem que siga existindo de alguma forma, mesmo que diferente. Verticalidades, no caso, servem apenas para manchar a reputação da administração pública, fazendo do Estado mero sustentáculo de interesses de agentes privados concentradores de riquezas e poder.

O tema do texto em que o leitor por ora lança seus olhos surge, então, de um embate. Uma contenda entre uma postura ensoberbada e impositiva, personificada no presente artigo pelas Leis Ordinárias Declaratórias de Patrimônios Culturais redigidas por parlamentares em seus gabinetes, e uma posição aberta à participação social e ao diálogo intercultural para a construção de políticas públicas que perpetuem a diversidade e funcionem de maneira contra-hegemônica, representada aqui pela capacidade de sustentação de uma posição de escuta sensível e acolhedora por parte dos técnicos das instituições responsáveis pelos processos de inventariação e patrimonialização de bens culturais.

Assim sendo, práticas e instituições existentes no campo do Patrimônio Cultural serão abordadas no decorrer do artigo por um viés epistemológico decolonial, isto é, por uma atitude decolonial como sujeito produtor de conhecimento (MALDONADO-TORRES, 2008), na qual se abandona, não os

instrumentais teórico-metodológicos produzidos por autores provenientes de países colonizadores, mas, sim, uma posição de análise da realidade centrada em ideais hegemônicos que geram conhecimento baseado em preconceitos étnicos, raciais, de gênero, etc. Portanto, antigas ferramentas de trabalho do campo patrimonial como o inventário não serão condenadas, todavia serão pensadas a partir de um exercício de aprender a desaprender (MIGNOLO, 2008) cacoetes interpretativos e interventivos frutos de mentalidade colonizada, refletindo-se, para tanto, sobre seus usos como ferramentas abertas à intersubjetividade em suas mais variadas nuances.

Diante do exposto, ressaltamos o inventário como possibilidade de instrumento sensível à escuta, assim como ao acolhimento das reivindicações populares por direitos culturais e por memórias estratégicas emancipatórias e transformadoras da realidade social (TRAVERSO, 2021). Conforme Lia Motta e Maria Beatriz Rezende (2016), o inventário é utilizado para a produção de conhecimento técnico-científico que mapeia, identifica e documenta um bem cultural, podendo servir de base para a patrimonialização de tal bem. Segundo o IPHAN (2000, p. 8), em seu Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC, o inventário é um instrumento de aproximação do bem cultural, embasado em uma perspectiva de horizontalidade em sua tarefa de coletar informações e produzir conhecimento, cujos objetivos primários são:

1. identificar e documentar bens culturais, de qualquer natureza, para atender à demanda pelo reconhecimento de bens representativos da diversidade e pluralidade culturais dos grupos formadores da sociedade; e 2. apreender os sentidos e significados atribuídos ao patrimônio cultural pelos moradores de sítios tombados, tratando-os como intérpretes legítimos da cultura local e como parceiros preferenciais de sua preservação.

Como caso específico para exemplificação do embate acima mencionado, isto é, como exemplo de oposição a uma postura decolonial no campo do Patrimônio Cultural, utilizo como fonte primária para análise um projeto de lei estadual: o Projeto de Lei 382/2021, que consolida a legislação

relativa a bens integrantes do Patrimônio Histórico e Cultural do Estado do Rio Grande do Sul, o qual tramita na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul desde novembro de 2021. O projeto revoga 129 Leis Ordinárias Declaratórias de Patrimônio Cultural de Natureza Material e Imaterial, promulgadas entre 1985 e 2019, para unificá-las normativamente em uma consolidação. Estas leis declaram bens culturais como patrimônio cultural sem realizar inventário, nem comprovar representativo apoio popular, nem cumprir qualquer etapa do rito processual necessário para a concessão do título de Patrimônio Cultural pelo Poder Executivo Estadual.

## **2. Pedra e cal: um casal e nenhum matrimônio.**

A institucionalização do campo patrimonial no âmbito jurídico brasileiro nos anos 30 do século XX, envolto no desejo de cristalização de um ideal de nação do governo ditatorial varguista, desviou da proposta mais inclusiva de Mário de Andrade, para concentrar-se na materialidade monumentalizada, representativa de um historicismo enaltecido dos ditos grandes fatos perpetrados por ditos grandes heróis. O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN<sup>2</sup> –, criado em 1937 pelo Decreto-lei nº 25, concentrou-se na salvaguarda de edificações e mobiliários herdados do período colonial, elegendo o estilo arquitetural barroco como símbolo autêntico de brasilidade (FONSECA, 2005).

Maria Cecília Londres Fonseca (2005, p. 107) explica o uso do barroco pelos patrimonialistas, cujas mentalidades eram permeadas pelo racismo das teorias basilares do Evolucionismo Social, muito influente à época, que

---

<sup>2</sup> O IPHAN, inaugurado como SPHAN, teve distintos nomes ao longo dos anos: em 1946 o Serviço foi convertido em Departamento sob a sigla de DPHAN. Em 1970, passou a ser um Instituto, portanto, IPHAN; em 1979 foi transformado em Secretaria e, dois anos depois, foi convertido em Subsecretaria, voltando a sigla a ser SPHAN. Com a criação do Ministério da Cultura em 1985, o SPHAN retornou à sua condição de Secretaria, sendo extinta em 1990 por decreto presidencial. Então foi criado o IBPC – Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural –, o qual voltou a se chamar IPHAN em 1994.

entendiam as culturas das populações negras e indígenas como pertencentes a um estágio evolutivo primitivo a ser superado:

[...] a descoberta do barroco pelos modernistas e a prioridade aos monumentos e objetos de arte colonial na constituição do patrimônio naquele momento não se identificavam com o tom triunfalista da história oficial, embora significassem a concentração na vertente luso-brasileira da cultura nacional. O conceito de civilização material, tal como o elaborou Afonso Arinos de Melo e Franco em uma série de conferências preparadas para os funcionários do SPHAN em 1941, possibilitava uma leitura dos bens e conjuntos tombados a partir de sua relação com o processo histórico de ocupação das diferentes regiões brasileiras. Desse ponto de vista – da civilização material que se desenvolveu no Brasil – Afonso Arinos considerava que a presença portuguesa predominava sobre as influências negra e indígena que praticamente não haviam deixado vestígios materiais significativos.

O barroco era percebido como estilo “que colocava as origens da nação brasileira sincronizadas com a história do mundo ‘civilizado’” (CHUVA, 2003, p. 325-326). Ou seja, o barroco era a herança civilizatória luso-cristã, era o patrimônio em sua etimologia enquanto vocábulo latino, entendido na Roma Antiga como a obrigação paterna de constituir herança que garantisse aos filhos privilégios econômicos ou políticos, o que permitiria a eles acesso a dignidades e honrarias (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2019). O Brasil, por meio de seu patrimônio, almejava mostrar-se herdeiro das honrarias lusitanas, portanto em sincronia com o processo civilizatório europeu.

Tal súplica brasileira pelo reconhecimento como igual pelos Estados europeus resultou no desenvolvimento de políticas de patrimônio marcadas pela exclusão. Para fundamentar a nação em territórios anteriormente submetidos às práticas colonialistas europeias

são arquitetados discursos que classificam as culturas presentes no território, entre as apropriadas e as não apropriadas, para representar a dita nação e conjuntamente associá-las a rememoração de um passado heroico. Assim foram atribuídos aos patrimônios nas ex-colônias, a missão de relembrar o passado ou o legado europeu, branco e católico deixado pelos “conquistadores”, como índice de civilização (PIERRE-LOUIS et al., 2019, p. 3).

O filho, após condecorar a si com o índice de civilização herdado do pai, ostentou-o como marca de continuidade da função civilizacional empreendida

pela colonização, inclusive perpetuou as práticas de silenciamento e destruição de culturas não-europeias e não-católicas.

Percebe-se tamanha violência ao lermos a síntese feita sobre os bens tombados em nível federal ao longo das primeiras décadas de atividade do IPHAN:

[...] a política federal de preservação do patrimônio histórico e artístico se reduziu praticamente à política da preservação do monumento de pedra e cal. O levantamento sobre a origem social do monumento tombado indica tratar-se de: a) monumento vinculado à experiência vitoriosa branca; b) monumento vinculado à experiência vitoriosa da religião católica; c) monumento vinculado à experiência vitoriosa do Estado (palácios, fortes, fóruns, etc) e na sociedade (sedes de grandes fazendas, sobrados urbanos etc) da elite política e econômica do país. (FALCÃO, 1984, p. 28)

Depreende-se dessa síntese que o patrimônio histórico e artístico<sup>3</sup> brasileiro enaltecia os valores da elite econômica e cultural, desejante de embranquecer a nação e de enxergar-se, sobretudo ser enxergada, como continuidade da história europeia guiada pela evolução constante do Espírito do Tempo. Desse modo, entende-se a preservação patrimonial realizada no período inicial de funcionamento do IPHAN como desejo elitista de subjetivação da população, não como retrato de um ser coletivo, interpretação essa que se respalda nos dizeres de José Reginaldo Santos Gonçalves (2015, p. 213), quem salienta que os patrimônios culturais não se confundem com a identidade, sendo eles “menos expressões de identidades do que meios de produção de determinadas formas de autoconsciência individual e coletiva”.

---

<sup>3</sup>A historiadora Frineia Zamin (2006, p. 37) salienta o destaque dado ao valor artístico e como os Livros do Tombo acabaram se transformando de um instrumento de classificação em uma tipologia hierarquizada: “os tombamentos foram executados preponderantemente pelo valor artístico, dentro de uma perspectiva de preservação predominantemente estética, tendo sido estabelecidos critérios para a análise desse valor. O mesmo não aconteceu com a atribuição de valor histórico que até a década de 1960 permaneceu sendo um valor de segundo plano. Era muito pequeno o número de bens inscritos no Livro Histórico e no Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, sendo que, em vários casos, esses livros acabaram servindo para inscrever os bens que não preenchiam os critérios necessários para serem inscritos no Livro de Belas Artes.

Tal desejo de incutir parâmetros na consciência individual e coletiva, que se associava ao caráter conciliatório do modernismo brasileiro<sup>4</sup>, sustentava uma prática de preservação patrimonial na qual as memórias ativadas pelos bens culturais tombados objetivavam à reprodução de significados e valores tomados como ideais de progresso civilizacional pelos sujeitos governantes. De acordo com Maria Cecília Londres Fonseca (2005, p. 86), em relação às políticas de memória da época, “o objetivo era criar uma cultura nacional homogênea, que propiciasse a identificação dos cidadãos com a nação”. A memória, conseqüentemente, era instrumentalizada como mnemotécnica – em uma constante imposição e repetição de traços simbólicos herdados dos colonizadores europeus –, não como uma memória enquanto potência, dinâmica, aberta a ressignificações e reapropriações, logo, capaz de estimular processos de desalienação dos sujeitos explorados em posição de subalternidade (ASSMANN, 2011).

A institucionalização do patrimônio histórico e artístico como meio de reprodutibilidade de valores, desconexo da função poética da memória de ressignificação incessante da realidade, funcionava com base no que José Reginaldo Santos Gonçalves (1996) definiu como “retórica da perda”. O autor afirma que figuras consagradas que ocuparam a direção do IPHAN, como Rodrigo Melo Franco de Andrade (1898-1969), pensavam o patrimônio como objeto sob ameaça perene de perda de sua autenticidade e de sua forma primeva, por conseguinte, caberia ao IPHAN o papel heroico de resgatar e proteger os bens culturais materiais patrimonializados de declínios ou desaparecimentos. A caricatura do herói como ator solitário no desempenho do papel de salvador dos fracos e oprimidos se reproduzia na atuação inicial do IPHAN, na qual tombamentos prescindiam de qualquer documento formalizando a opinião ou a vontade da população sobre o bem material.

---

<sup>4</sup>José Reginaldo Santos Gonçalves (2015, p. 218) explica que, “em contraste com a vanguarda europeia, o modernismo brasileiro, na perspectiva de alguns analistas, distingue-se por uma tendência conservadora que, ao invés de celebrar a ruptura, concilia passado, presente e futuro”.

Os princípios que regiam a proteção heroica do patrimônio histórico e artístico, como exposto acima, colocavam o casal, pedra e cal, no papel de protagonistas das políticas de preservação da memória, porém não os conduziam a atar matrimônio, somente a propagar o passado garantido pelo pai em seu ofício – patrimônio. Ao associar a memória e o patrimônio à noção de matrimônio – ofício de mãe de, num amplo sentido, nutrir para a vida que vem pela frente e seus devires inconstantes –, Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2019) afirma que

[...] o ofício da memória está longe de significar a simples transmissão de algo que aconteceu. Ele é da ordem da criação, da invenção, da gestação de novas e diferentes versões para o que é lembrado, recordado. Se como diz o ditado popular, recordar é viver, a memória tem a ver com o universo simbólico e imaginário ligado à vida e não à morte, ligado ao ganho e não à perda. A memória, embora possa falar de algo ou alguém que morreu, o faz para dar-lhe nova vida, para fazer com que venha a ter presença entre nós. Embora a memória possa falar do que se perdeu, o faz para reencontrá-lo, para redizê-lo, para recontá-lo e assim o tornando efetivo entre os contemporâneos, mesmo surgindo modificado, em nova versão. A aposta da memória não visa apenas dar conta de uma ausência, mas visa constituir uma presença (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2019, p. 159).

Em concordância com o autor, cabe à memória e ao patrimônio, não o papel de herança morta usada para lembranças estáticas, ocultamentos socioculturais, ou conciliações históricas fajutas, mas a função de transmissão e lembrança dinâmica, aberta para ruptura com a colonialidade do saber, do poder e do ser (MIGNOLO, 2003). Rupturas por via de apropriações e reapropriações populares do patrimônio e dos instrumentos institucionais da política patrimonial; de atualizações de representações e significados de bens culturais diversos; de reelaborações de traumas e passados sensíveis; de oposição a imposições de valores a serem protegidos e cultuados; enfim, do combate pela decolonização da memória. A intenção da abertura para a ruptura pode ser percebida, de certa forma, na institucionalização do Registro de Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial.

### 3. A imaterialidade e os sujeitos arrombam a porta da torre de marfim.

A concepção de nacionalidade baseada em uma identidade homogênea que recobrisse a totalidade dos confins do território pátrio saiu de cena na Constituição Federal de 1988. O reconhecimento, em lei, da pluralidade cultural e identitária – alçada a direito constitucionalmente garantido através das mobilizações de movimentos sociais organizados por minorias, como indígenas e negros (KRENAK, CAMPOS, 2021) – adentrou o campo do Patrimônio Cultural, arrombando as portas da torre de marfim que protegia as entranhas das políticas de memória brasileira. Sobre isso, José Reginaldo Santos Gonçalves escreve:

Se até os anos 1980 as narrativas estavam voltadas firmemente para a nação, e todo e qualquer bem tombado o era em função de seus vínculos com a história e a identidade nacional, nas últimas décadas, desde então patrimônios associados a diversos grupos e movimentos sociais vêm sendo reivindicados, reconhecidos ou contestados sem que os vínculos com uma “identidade nacional” sejam necessariamente colocados em primeiro plano (GONÇALVES, 2015, p. 219)

A Constituição Federal de 1988 entabulou o marco jurídico estruturador da política pública do patrimônio cultural imaterial, sendo considerada um ponto de virada das normativas nacionais acerca do patrimônio, estabelecendo uma noção mais ampla para este conceito em seus artigos 215 e 216 através do uso da expressão “Patrimônio Cultural” e da defesa da valorização da memória e identidade dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. O artigo constitucional número 216 (BRASIL, 1988) define que “constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”.

A Constituição ainda alerta, no art. 216, § 1º, para a necessidade de participação ativa das comunidades na proteção e promoção dos patrimônios; e de se regulamentar outras formas de acautelamento e proteção de bens culturais para além do ato de Tombamento. Consoante Letícia Vianna (2004), a Carta Magna de 1988 tem a pretensão de corrigir a distorção dos instrumentos jurídicos de acautelamento, que respaldavam uma patrimonialização etnocêntrica europeia, ao expandir a concepção de patrimônio para além da materialidade monumental e excepcional.

Na atualidade, o conceito “Patrimônio cultural”, à procura de formas de salvaguarda que abranjam as múltiplas memórias e identidades brasileiras, toma os valores e os significados atribuídos por determinado conjunto de sujeitos a um bem como elemento central para seu delineamento, não devendo, portanto, os técnicos dos serviços públicos de patrimônio cultural ter alguma prerrogativa sobre a atribuição de valor a um bem cultural. Desse modo, quando um objeto, um lugar, um saber, uma prática cultural ou uma edificação é percebido por uma coletividade como referência cultural para a composição de sua identidade, pode-se entrar com um pedido para sua patrimonialização, mesmo que o objeto, o lugar, o saber, a prática cultural ou a edificação não tenha valor para outros grupos sociais, nem valor de mercado (IPHAN, 2012).

Aos técnicos cabe o ato de escutar e tentar compreender os significados atribuídos pela população, com o difícil objetivo de tentar expor esses significados ao longo das argumentações que sustentam um processo de Registro, ou Tombamento. Somente por meio de uma escuta acolhedora e compreensiva as ferramentas instituintes de patrimônios, logo, de valores culturais – como o Tombamento e o Registro –, e os serviços públicos que instruem toda sua processualidade, se converterão em fomentadores das múltiplas culturas dinâmicas do povo, abandonando a posição de impositores de cultura unívoca e conservadores de bens estáticos.

Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses (2021) interpreta que a Carta Constitucional de 1988 implementou, por meio da categoria “Patrimônio Cultural Imaterial”, uma resolução normativa para um problema demográfico que transpassava o campo do Patrimônio desde sua institucionalização em 1937. O autor afirma que havia uma ausência de pessoas, porque “o patrimônio estava fantasmagoricamente povoado de coisas, sempre tratadas como autossuficientes” (MENESES, 2021, p. 345). Desse modo,

[...] ao transferir a matriz do valor cultural do Estado para as práticas sociais de identidade, memória e ação, a Constituição introduziu na arena a figura do sujeito, porque somente sujeitos podem exercer, na ação, a identidade e memória. As coisas não têm consciência de si, de sua identidade, nem procuram inteligibilidade, sentidos e valores no seu existir (MENESES, 2021, p. 345).

Ressalta-se, então, que os sujeitos se tornaram protagonistas de seus direitos culturais, e os bens culturais se converteram em referências capazes de mediar relações intersubjetivas de significados, afetos, memórias e pertencimentos.

O protagonismo dos sujeitos no reconhecimento de patrimônios se reflete nas normativas que arrolam os documentos necessário para se requerer a instauração de processo administrativo de Registro de Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial tanto em nível federal, quanto em âmbito estadual – Rio Grande do Sul, no caso. A Resolução 001/IPHAN, de 03 de agosto de 2006, e a Instrução Normativa 01/SEDAC/IPHAE, de 10 de agosto de 2021, ambas demandam a apresentação de documento contendo declaração formal de representantes de comunidade detentora do bem cultural, expressando o interesse e anuência com a instauração do processo de Registro.

Este documento obriga a participação social no processo de patrimonialização, isto é, o Registro não pode ser proposto por um agente sem nenhum vínculo com a comunidade de detentores do bem cultural em questão, o que serve para barrar registros feitos de forma verticalizada, imposições estatais de valores ou a apresentação de propostas de simples diletantes de algum bem cultural.

A nova mentalidade de construção participativa de um Patrimônio Cultural aberto à pluralidade de memórias e identidades foi transposta formalmente para o campo do Patrimônio Cultural Material por via da Portaria nº 375, de 19 de setembro de 2018, que Institui a Política de Patrimônio Cultural Material do IPHAN e dá outras providências. Nessa portaria, defende-se o estabelecimento de Pactos de Preservação entre diferentes esferas governamentais e sociedade visando à salvaguarda dos patrimônios de maneira descentralizada e ativa entre as partes:

Art. 32. Ao longo dos processos de Reconhecimento e de Proteção, deve se buscar a construção de Pacto de Preservação.

Parágrafo único: O Pacto de Preservação consagra os entendimentos gerados sobre o propósito e efeitos do instrumento adotado e sobre os problemas e desafios a serem enfrentados, a partir da participação ou compromisso com as instituições e agentes políticos, econômicos, sociais e culturais interessados e impactados pela proteção.

Art. 33. Do Pacto de Preservação deve decorrer a configuração de diretrizes para a elaboração ou atualização de instrumentos de atuação, bem como os papéis a serem desempenhados pelos diversos órgãos públicos, instituições e agentes, no âmbito da gestão compartilhada.

A despeito de normativas preocupadas com o desenrolar de processos de inventariação participativos, que podem ser concebidos dentro de uma postura decolonial de distanciamento de antigas práticas tecnocráticas; tentativas de patrimonialização sumária, sem inventário, sem previsão de medidas de salvaguarda embasadas em conhecimento metodologicamente produzido, sem comprovação de participação social dos detentores do bem cultural, feitas por via do Poder Legislativo se proliferaram, principalmente nas esferas municipais e estaduais. Municípios e estados nem sempre possuem normativas referentes ao Patrimônio Cultural atualizadas – a grande maioria dos municípios nem mesmo possui legislação sobre Patrimônio Cultural –, destoando das normas que regem o campo patrimonial em nível federal, contudo, mesmo onde há, é possível nos depararmos com intentos de declaração de Patrimônio Cultural através de Lei Ordinária Declaratória, legiferadas pelo Poder Legislativo.

Mila da Costa (2021) tece críticas às Leis Ordinárias Declaratórias:

Para além de não promover a preservação do bem “acautelado”, enseja: i) descompasso na interlocução e na cooperação entre os poderes Executivo e Legislativo, que compromete o desenho institucional concertado da política de preservação do patrimônio cultural – e que deve estar costurada à política de gestão urbana; ii) sobrepujamento dos papéis dos poderes Executivo e Legislativo na formulação, execução e fiscalização da política pública analisada, gerando, ainda, “apropriação” pelos parlamentos dos instrumentos de proteção disponibilizados pelo ordenamento jurídico pátrio; iii) edição de normas declaratórias inefetivas, que não ensejam efeitos protetivos por carecerem da atuação dos órgãos de proteção patrimonial da administração pública municipal, estadual ou federal, gerando precarização da proteção do patrimônio; iv) produção legislativa com traços de fragilidade democrática, considerando a não adoção de um “devido procedimento na elaboração normativa” (BARCELLOS, 2016, p. 21) e, essencialmente, a não participação dos diversos agentes do campo do patrimônio cultural na elaboração das normas citadas, em especial, de representantes das secretarias de cultura, dos órgãos de proteção patrimonial e da comunidade “produtora” do bem cultural declarado patrimônio, como estabelece o art. 216, § 1º, da CR/88; v) fluidificação e excessiva ampliação do conceito de patrimônio cultural que está sedimentado no texto constitucional, uma vez que inexistente nos projetos de lei do Poder Legislativo verificação – pela técnica e pela práxis – do indicador de relevância cultural do bem no caso concreto, aferível somente mediante realização de estudos técnicos por corpo de peritos especializados, em colaboração com a comunidade (COSTA, 2021, p. 601).

A autora acusa essas leis de não instaurarem nenhum tipo de proteção ao bem cultural; de desequilibrar os limites de atuação dos Poderes Legislativo e Executivo; de vulgarizar o conceito de “Patrimônio Cultural” e o processo de patrimonialização, reduzido à mera redação de um projeto de lei e sua aprovação por outros legisladores sem conhecimento sobre o campo patrimonial.

No Rio Grande do Sul, estado equipado com um serviço especializado vinculado ao Executivo, IPHAE-RS (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado) e com normas que regulamentam o Tombamento de Patrimônio Material, bem como, o Registro de Patrimônio Imaterial, propagam-se Leis Ordinárias Declaratórias. No decorrer do texto, será feita a análise do Projeto de Lei de caráter declaratório nº 382/2021, que consolida a

legislação relativa a bens integrantes do Patrimônio Histórico e Cultural do Estado do Rio Grande do Sul, o qual tramita na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul desde novembro de 2021.

#### 4. Patrimônio Cultural Estadual do Rio Grande do Sul: breve história.

A Diretoria de Patrimônio Histórico e Artístico do Estado (DPHAE), vinculada à Divisão de Cultura do Estado do Rio Grande do Sul, foi criada em 1964, por via do Decreto Estadual nº 17.018, de 15 de dezembro de 1964, que cria na Divisão de Cultura da Secretaria de Estado dos Negócios da Educação e Cultura a Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado. O decreto estabeleceu que

Art. 1º - Os serviços de defesa do patrimônio histórico e artístico do Estado passam a ser atribuídos à Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico que ora se cria na Divisão de Cultura, da Secretaria de Estado dos Negócios da Educação e Cultura.

Art. 2º - A diretoria terá por finalidade inventariar, tomba e conservar obras e documentos de valor histórico e artístico, monumentos, paisagens e locais dotados de particular beleza.

Art. 3º - Compete-lhe promover:

I - a catalogação sistemática e proteção dos arquivos estaduais, municipais, particulares ou eclesiásticas, cujos acervos interessem à história regional e à história da arte no Estado;

II - medidas que tenham por objeto o enriquecimento do patrimônio histórico e artístico do Estado;

III - a proteção dos bens tombados, bem como a sua fiscalização;

IV - a coordenação e orientação das atividades dos museus estaduais que lhe fiquem subordinados, prestando assistência aos demais;

V - o estímulo e a orientação da organização de museus de arte, história, etnografia, quer pela iniciativa particular, quer pela pública;

VI - a realização de exposições temporárias de obras de valor histórico e artístico, assim como de publicações de quaisquer outros empreendimentos que visem difundir, desenvolver e apurar o conhecimento do patrimônio histórico e artístico do Estado.

Segundo o decreto, os serviços de defesa patrimonial passam a concentrar-se em órgão específico do Poder Executivo Estadual.

O nome do DPFAE foi substituído, em 1979, por Coordenadoria do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado – CPFAE, e, novamente, em 1990, após a criação da Secretaria de Estado da Cultura, quando deixou de ser coordenadoria, passando a ser instituto, logo, Instituto Patrimônio Histórico e Artístico do Estado – IPFAE. Antes de 1964, a proteção do patrimônio em território sul-rio-grandense fora feita mormente pelo SPHAN, com algumas ações pontuais realizadas por grupos de intelectuais locais que mantinham algum contato com membros do SPHAN.

De certo modo, o Rio Grande do Sul estava adiantado em relação ao Compromisso de Brasília, firmado durante o 1º Encontro dos Governadores de Estado, Secretários Estaduais da Área Cultural, Prefeitos de Municípios interessados, Presidentes e Representantes de Instituições Culturais, ocorrido na capital federal em 1970. O Compromisso de Brasília tratava como inadiável a necessidade da participação dos estados e municípios na salvaguarda patrimonial e recomendava que fosse criado, onde ainda não existisse, órgãos estaduais e municipais aptos a se articularem com a DPFAE na proteção do Patrimônio Histórico e Artístico (ZAMIN, 2006).

Em 1978, foi promulgada a Lei Estadual nº 7.231, de 18 de dezembro de 1978, que dispõe sobre o Patrimônio Cultural do Estado.

Já aparece nesta lei, que até os dias de hoje dá suporte jurídico às ações de preservação, o conceito de patrimônio cultural, o que demonstra a conexão dos gestores locais com as convenções internacionais da UNESCO [...] aparece a definição de patrimônio cultural em documento da 17ª Sessão da Conferência Geral, em 1972. O Rio Grande do Sul passa a ser, então, um dos estados com uma legislação, um órgão ligado ao poder executivo e livros tombos próprios para preservação do patrimônio cultural. Dois anos depois de criada a legislação, é executado o primeiro tombamento estadual (ZAMIN, 2006, p. 47).

Essa Lei Estadual, já em sua epígrafe, demonstra certo distanciamento conceitual da ideia de “Patrimônio Histórico e Artístico” presente no Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, que organiza a proteção do Patrimônio

Histórico e Artístico Nacional, embora não tenha engendrado uma nova práxis desvinculada de uma postura impositiva e tecnocrática.

Dez anos depois dessa lei estadual, a Constituição Federal de 1988 reafirmou a necessidade de participação dos estados e municípios na proteção do Patrimônio Cultural. A Carta Magna de 1988, em seu modelo de federalismo cooperativo, estabelece competências administrativas comuns e competências legislativas concorrentes. Sobre a competência comum, cabe a todos os entes federados a adoção de medidas administrativas para salvaguarda patrimonial, como proteção de documentos, bens de valor histórico, artístico e cultural, monumentos, paisagens naturais notáveis, sítios arqueológicos, entre outras medidas. Em relação às competências concorrentes, é função da União editar normas gerais e aos entes federados suplementar tais legislações, por exemplo, em matérias como a proteção de patrimônio cultural (CUNHA FILHO, MAGALHÃES, 2021).

Dentro de suas competências legislativas concorrentes, o estado do Rio Grande do Sul promulgou, no decorrer da segunda década do século XXI, as seguintes normativas: Lei n.º 13.678, de 17 de janeiro de 2011, que dispõe sobre o patrimônio cultural imaterial do Estado do Rio Grande do Sul e dá outras providências, e o Decreto n.º 54.763, de 17 de agosto de 2019, que regulamenta a Lei n.º 13.678 de 17 de janeiro de 2011, que dispõe sobre o Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Rio Grande do Sul.

Ressalta-se que, na letra da lei, tanto o ato de Tombamento de patrimônio material, estipulado na Lei Estadual 7.231/1978, quanto o Registro de patrimônio imaterial, estabelecido pela Lei Estadual 13.678/2011, definem que a condução dos processos que respaldam os atos citados é feita pelo órgão competente do Poder Executivo (IPHAE, atualmente) e, por fim, ratificados pelo Secretário de Estado da Cultura, não havendo nenhuma menção à possibilidade de o Poder Legislativo declarar algum bem cultural como patrimônio através de Lei Estadual Ordinária.

Percebe-se, então, a presença de aparato estatal e legislação específica para instruir e fundamentar, respectivamente, o rito processual que estabelece a salvaguarda do Patrimônio Cultural Estadual sob a égide do Poder Executivo. Entretanto, mesmo após a regulamentação do processo de Registro Estadual de Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial no ano de 2019, o Poder Legislativo continuou a propor Leis Ordinárias Declaratórias de Patrimônio Cultural.

## **5. Leis Ordinárias Declaratórias: um giro na contramão da decolonialidade?**

Não obstante a existência de estrutura administrativa estadual específica e leis regulamentando os processos de Tombamento e Registro no âmbito do estado do Rio Grande do Sul, a proposição de Leis Ordinárias Declaratórias por parte de deputados estaduais ocorre rotineiramente desde 1985, quando a Lei nº 7.986, de 19 de abril de 1985 declarou um prédio pertencente a uma famosa empresa local, denominado Solar dos Presser, localizado em Novo Hamburgo, como Patrimônio Cultural do Estado. Esta prática culminou com a apresentação de um projeto de lei que busca instaurar uma consolidação de leis declaratórias de patrimônio: Projeto de Lei 382/2021, que Consolida a legislação relativa a bens integrantes do Patrimônio Histórico e Cultural do Estado do Rio Grande do Sul, o qual tramita na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul desde novembro de 2021, sob a justificativa de organizar o “emaranhado normativo” para melhor preservar, proteger e cultuar os bens culturais listados, apesar de não sugerir nenhuma forma de proteção.

O projeto revoga 129 Leis Ordinárias Declaratórias de Patrimônio Cultural de Natureza Material e Imaterial, promulgadas entre 1985 e 2019, para unificá-las normativamente em uma consolidação. As leis declaram patrimônio principalmente bens culturais imateriais ligados ao Movimento

Tradicionalista Gaúcho (MTG) e a festas municipais de celebração de etnias europeias específicas; e bens culturais materiais ligados aos antigos ideais de monumentalidade, excepcionalidade, factualidade histórica e celebração de personagens históricos. Todas estas leis declararam bens culturais como patrimônio cultural sem realizar inventário, nem comprovar algum envolvimento da população na seleção de bens a serem patrimonializados, nem prever medidas de salvaguarda efetivas, nem cumprir qualquer etapa do rito processual necessário para a concessão do título de Patrimônio Cultural pelo Poder Executivo Estadual.

A demora para a regulamentação do processo de Registro de Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial em nível estadual pelo Rio Grande do Sul – 19 anos separam o Decreto Federal nº 3.551/2000 do Decreto Estadual nº 54.763/2019 – pode, de certo modo, servir de justificativa para a promulgação de Leis Ordinárias Declaratórias de Patrimônios Imateriais, porém, mesmo depois da regulamentação, foram promulgadas leis<sup>5</sup> e tramitam projetos de lei de caráter declaratório de patrimônio imaterial<sup>6</sup>. Além disso, os 103 bens materiais arrolados no PL 382/2021 indicam que todos esses bens foram declarados patrimônio entre 1985 e 2019, ainda que já houvesse a regulamentação do processo de Tombamento em âmbito estadual desde 1978.

Cabe destacar que as normativas estaduais vigentes estabelecem que o requerimento para a instauração do processo administrativo de Tombamento pode ser feito por qualquer pessoa física ou jurídica (Portaria SEDAC N.º 02/2012). No que tange ao Registro, a instauração do processo administrativo pode ser demandada por Secretarias e Conselhos de Cultura dos Municípios, bem como órgãos e entidades municipais responsáveis pela

---

<sup>5</sup> Lei nº 15.312, de 4 de setembro de 2019: declara patrimônio estadual a Fenadoce – Festa Nacional do Doce.

<sup>6</sup> Exemplos de projetos de lei, com o bem cultural declarado patrimônio entre parênteses: PL 202/2022 (Chama Crioula); PL 148/2021 (Cultura Regional Gaúcha); PL 427/2021 (Cultura Gastronômica dos Imigrantes Italianos).

área cultural; organizações, associações da sociedade civil e representações de coletivos sociais, étnicos e identitários da sociedade sul-rio-grandense; e instituições de ensino e pesquisa com sede e funcionamento no Estado (Decreto Estadual nº 54.763/2019), ou seja, não é possível pedido de Registro por um indivíduo isolado, ou pelo Poder Legislativo. Isso pode ajudar a compreender a atitude do Legislativo de tentar declarar patrimônios culturais imateriais por conta própria, tendo em vista sua exclusão do rol de demandantes possíveis, todavia, em relação ao patrimônio material, o Legislativo pode propor pedidos de tombamento ao Executivo, por conseguinte, não há desculpas para leis declaratórias de patrimônio material.

Entendemos que a prática de promulgar Leis Ordinárias Declaratórias vai na contramão do que se espera das políticas públicas de proteção de Patrimônios Culturais, no que concerne às concepções teórico-práticas institucionalizadas após a Constituição de 1988 mencionadas anteriormente nesse texto. Sobretudo contraria as concepções estabelecidas através do Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências, e da Portaria nº 375, de 19 de setembro de 2018, que Institui a Política de Patrimônio Cultural Material do IPHAN e dá outras providências.

Em relação a isso, Maria Cecília Fonseca afirma, ao falar sobre a patrimonialização de bens culturais imateriais:

Ora, conforme estabelecido na Convenção da Unesco de 2003, a principal justificativa para o investimento nesse campo do patrimônio cultural é a preocupação com a “salvaguarda” (termo utilizado no título dessa Convenção de 2003) de tais bens, sobretudo quando reconhecidos pelo poder público. No caso do Brasil, está fundamentada no parágrafo 1º do art. 216 da Constituição Federal de 1988. Nesse sentido, alguns critérios, além dos já citados anteriormente, deveriam ser respeitados em qualquer processo de titulação de bens culturais de natureza imaterial: a) a produção prévia de conhecimento que comprove, entre outros aspectos, a continuidade histórica do bem; b) o encaminhamento participativo do processo de reconhecimento, que legitima a iniciativa junto à sociedade; c) condições que assegurem o compromisso do poder

público no sentido de assumir, em parceria com as comunidades envolvidas, a responsabilidade pela salvaguarda do bem. Entretanto, o aspecto mais visível dessa política, no Brasil, tem sido a concessão de um título, o que é evidenciado em iniciativas de caráter meramente declaratório, seja em nível federal, estadual ou municipal – sobretudo por parte do poder legislativo – e, em consequência, com repercussão predominantemente política, sem maiores compromissos com a salvaguarda do bem, o que induz a uma percepção equivocada dos objetivos dessa política pública, contribuindo para sua banalização (FONSECA, 2017, p. 168).

A banalização das Políticas Públicas envolvendo Patrimônio Cultural Imaterial se dá, segundo Fonseca (2017), pois as Leis Ordinárias Declaratórias declaram um bem cultural como patrimônio sem realizar inventário, ou seja, sem produzir conhecimento detalhado acerca do bem cultural por via de amplas pesquisas de campo, documental e bibliográficas. Produção essa que deveria ser conduzida democraticamente conforme o princípio de “Participação Social”, isto é, em um diálogo constante entre pesquisadores técnicos e detentores dos bens culturais, sendo que alguns detentores deveriam, inclusive, compor o grupo de pesquisa ativamente como membros titulares, tal como ocorreu durante o Inventário Cultural da Tava, Lugar de Referência para o Povo Guarani<sup>7</sup>, realizado pelo IPHAN, que contou com a participação de pesquisadores guaranis locais em todas as fases de sua confecção.

Sem haver a produção de conhecimento sobre o bem cultural, não existe a possibilidade de se formular medidas de salvaguarda eficazes que garantam a continuidade histórica e a sustentabilidade do bem cultural. Ademais, o inventário busca ser amplo o suficiente para conseguir abarcar a totalidade dos detentores, visando a que as medidas de salvaguarda não se reservem a privilegiar um grupo de detentores, excluindo os demais.

Ainda sobre o excerto de Maria Cecília Fonseca, o compromisso do poder público de salvaguardar o patrimônio imaterial – assinalado, sobremaneira, pelo ato administrativo de Registro de Patrimônio Cultural

---

<sup>7</sup> A Tava foi registrada como Patrimônio Cultural Imaterial Nacional na categoria Lugar em 2014.

Imaterial embasado em um inventário – se dilui quando a patrimonialização ocorre mediante Lei Ordinária Declaratória, porque, sem os devidos mapeamento, identificação e documentação do bem cultural feitos pelo processo de inventariação, bem como sem a conscientização e mobilização social que um inventário participativo provoca, a declaração converte-se em um mero ato político, sem dados, nem respaldo técnico suficientes para a implementação de medidas de salvaguarda eficientes. As Leis Ordinárias Declaratórias não são acompanhadas de estudos técnico-científicos e da escuta sincera das vozes da população, algo imprescindível para a implementação de Políticas Públicas em qualquer área.

Com isso em mente, cabe salientar que, sobre as Leis Ordinárias Declaratórias de Patrimônio Material em nível estadual, no ano de 2003, a Procuradoria-Geral do Estado do Rio Grande do Sul (PGE/RS) emitiu o Parecer nº 13.752, sobre “Bens integrantes do patrimônio cultural do estado. Declaração por meio de lei. Eficácia prejudicada. Necessidade de outra legislação regulamentadora a ensejar imputação de responsabilidades ao poder público e ao particular. Princípio da legalidade e do devido processo legal”.

O parecer conclui que as leis estaduais elaboradas pelo Poder Legislativo que declaram determinado bem integrante do Patrimônio Cultural do Estado têm caráter meramente declaratório, ou seja, ressaltam o valor cultural do bem, contudo, por não seguirem os procedimentos administrativos necessários ao Processo de Patrimonialização e não garantirem oportunidade de defesa ao proprietário da edificação, não produzem o efeito da salvaguarda por Tombamento. Tai leis possuem, portanto, eficácia prejudicada, sendo que nem mesmo existe legislação que regulamente a proteção de bens culturais através de Leis Ordinárias Declaratórias. Logo, tal tipo de lei não insere bens culturais no rol dos Patrimônios Culturais do Estado do Rio Grande do Sul. Interpretação essa

que é estendida, atualmente, para Leis Declaratórias de Patrimônio Imaterial.

No entanto, mesmo havendo esse parecer da PGE/RS, assim como todo o equipamento estatal, o conhecimento teórico-metodológico e a legislação específicos já mencionados, persiste a prática das declaratórias no Legislativo. Interpreta-se que a tentativa de patrimonialização por meio dessas leis segue as concepções e práticas colonizadoras antigas do velho SPHAN e seu Patrimônio Histórico e Artístico, nas quais grupos específicos, sem a necessária participação social, definiam o que era patrimônio a partir de conceitos como excepcionalidade; fatos memoráveis; autenticidade; entre outros princípios nacionalistas, os quais estão obsoletos desde a Constituição Federal de 1988. Obsolescência que foi reafirmada pelas discussões teóricas aplicadas na redação do Decreto nº 3.551/2000 (IPHAN, 2006), e que foram transpostas formalmente para o campo do Patrimônio Cultural Material por via da Portaria IPHAN nº 375/2018.

Em pleno século XXI, por conseguinte, há agentes que impulsionam, por meio de leis, ou projetos de lei, um giro na contramão da colonialidade, encerrando o patrimônio em seus gabinetes, em vez de encontrá-los vivos nas ruas; impondo valores, em vez de escutar a diversidade; promovendo-se em busca de votos, em vez de promover as diferentes culturas das diferentes populações que compõem o estado e o país.

## 6. Conclusões em aberto

A escrita da história das políticas públicas de Patrimônio Cultural, caso feita de forma superficial, pode resultar em uma simples linha evolutiva, cujo início poderia ter como marco estipulado a criação do SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) no ano de 1937, ou talvez até antes, com a criação da Inspetoria de Monumentos Nacional, em 1933. Esta linha partiria rumo ao presente apresentando as transformações institucionais e

conceituais em torno do patrimônio, mostrando em seu decurso, por exemplo, a mudança epistemológica e ontológica introduzida pela substituição do conceito de Patrimônio Histórico Artístico pelo de Patrimônio Cultural.

Entretanto, uma visão evolutiva de períodos estanques das políticas públicas brasileiras de Patrimônio Cultural não coincide com a realidade, pois, sobretudo quando se modifica a escala de análise para o nível estadual e municipal, é perceptível um emaranhado de temporalidades surgido da pluralidade de tempos históricos que persistem coexistindo em uma heterocronia (SALOMON, 2018).

Emaranhado este que provoca uma descontinuidade nas políticas patrimoniais, dessincronizando-as e fazendo com que diferentes conceituações de patrimônio produzam legislações e políticas públicas cujas concepções epistemológicas e ontológicas ora se aproximam da base teórica atual do IPHAN relativa ao Patrimônio Cultural, ora se aproximam das práticas e fundamentações sistematizadas pelo SPHAN nos anos 30 do século passado para tombar os Patrimônios Históricos e Artísticos nacionais. As políticas públicas de Patrimônio Cultural nos distintos âmbitos administrativos desta República Federativa são contraditórias, por vezes seguindo princípios e parâmetros teórico-metodológicos mais inclusivos e democráticos, em outros casos sendo conduzidas de modo tecnocrático e elitista.

As Leis Ordinárias Declaratórias, dentro da contradição explicitada acima, representam o modo tecnocrático e elitista, permeado pela colonialidade do poder (MIGNOLO, 2003) que impõe valores, da mesma forma que força conhecimentos e modos de ser não-brancos à condição de subalternidade. O processo de patrimonialização baseado em inventários pode reproduzir esta mesma lógica colonizadora. Entretanto, inventários conduzidos de modo participativo – a partir de uma postura decolonial recíproca entre técnicos e comunidade local de reconhecimento dos sujeitos detentores dos bens culturais como intérpretes legítimos desses bens, ainda

que os detentores recebam dialogicamente, durante o processo de inventariação, o apoio teórico-metodológico dos técnicos dos órgãos públicos de patrimônio – podem representar uma ruptura epistemológica decolonial no campo do Patrimônio Cultural e na formulação de políticas públicas de memória e patrimônio. Políticas essas que, se embasadas em diálogos verdadeiros, podem ter suas potencialidades amplificadas.

Em relação ao Poder Legislativo, caberia aos parlamentos municipais e estaduais, tal como já acontece em âmbito federal, implementarem em seus regimentos internos um tipo de proposição legislativa denominada “Indicação”, por meio da qual os parlamentares podem sugerir a outro Poder “a adoção de providência, a realização de ato administrativo ou de gestão, ou o envio de projeto sobre a matéria de sua iniciativa exclusiva”, conforme consta no art. 113, inciso I do Regimento Interno da Câmara dos Deputados.

Dessa forma, poderiam sugerir ao órgão de patrimônio específico a inventariação de determinado bem cultural. Além disso, os parlamentares poderiam direcionar alguma verba para a realização de inventários, ou alguns dos servidores de suas Casas Legislativas para compor o grupo de pesquisa para realização dos inventários que propuserem. Tais iniciativas retirariam o Poder Legislativo de uma posição impositiva, colocando-o em uma posição dialógica e construtiva.

Enfim, essas não são soluções finais para os problemas existentes, mas sugestões para possíveis intervenções no porvir.

## Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **O tecelão dos tempos: novos ensaios de teoria da História**. São Paulo: Intermeios, 2019.

ASSMANN, Aleida. **Espaços de recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Editora da Unicampo, 2011.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Diário Oficial da União, 05 de outubro de 1988.

BRASIL. **Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências**. Diário Oficial da União, 07 de agosto de 2000.

BRASIL. **Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, que organiza a proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.** Diário Oficial da União, 06 de dezembro de 1937.

BRASIL. **Resolução nº001/IPHAN, de 03 de agosto de 2006.** Diário Oficial da União, 23 de março de 2007.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Resolução nº 17, de 1989 Aprova o Regimento Interno da Câmara dos Deputados.**

CHUVA, Márcia. “Fundando a nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado”. IN: **Revista TOPOI**, v. 4, n. 7, jul.-dez. 2003.

COSTA, Mila Batista Leite Corrêa da. “O Poder Legislativo e a Política de Preservação do Patrimônio Cultural no Brasil”. IN: SANT'ANNA, Marcia; QUEIROZ, Hermano. **Em defesa do Patrimônio Cultural: percursos e desafios.** Vitória: Editora Milfontes, 2021.

CUNHA FILHO, Francisco Humberto; MAGALHÃES, Allan Carlos Moreira. “O Patrimônio Cultural Imaterial e o Federalismo brasileiro: reflexos do Decreto 3551/2000 nas legislações estaduais”. IN: SOARES, Inês Virgínia P.; CAMPOS, Yussef D.S.; LANARI, Raul A.O. (org.). **Patrimônio Imaterial e Políticas Públicas no Brasil. Trajetórias e desafios.** Belo Horizonte: Letramento, 2021.

FALCÃO, J.A. “Política cultural e democracia: a preservação do patrimônio histórico e artístico nacional”. IN: MICELI, S. (org.) **Estado e cultura no Brasil.** São Paulo: Difel, 1984.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **Patrimônio em Processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, MinC – IPHAN, 2005.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição”. IN: **Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, vol. 28, nº 55, p. 211-228, janeiro-junho 2015.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, IPHAN, 1996.

[http://www.iphae.rs.gov.br/modGerArquivos/ModGerArquivosDownloadOpen.php?OID=77401&NOME=Mapeamento\\_dos\\_Bens\\_Imateriais\\_Sedac\\_Iphae.pdf](http://www.iphae.rs.gov.br/modGerArquivos/ModGerArquivosDownloadOpen.php?OID=77401&NOME=Mapeamento_dos_Bens_Imateriais_Sedac_Iphae.pdf) última visualização em: 17/08/2022.

INSTITUTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO ESTADUAL (IPHAE). **Mapeamento de Bens Imateriais no RS – Patrimônio Cultural Imaterial Municipal do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: IEL, 2021. Disponível em:

INSTITUTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Patrimônio Imaterial: O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial.** Brasília: IPHAN, 2006.

INSTITUTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Patrimônio cultural imaterial: para saber mais.** Brasília: IPHAN, 2012.

INSTITUTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Política do Patrimônio Cultural Material. Portaria nº 375, de 17 de agosto de 2018, Institui a Política de Patrimônio Cultural Material do Iphan e dá outras providências.** Brasília: IPHAN, 2018.

KRENAK, Ailton; CAMPOS, Yussef. **Lugares de origem.** São Paulo: Jandaíra, 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “La descolonización y el giro des-colonial”. In: **Tabula Rasa.**, n.9, pp. 61-72, Bogotá, 2008.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra. “Caminhos da identidade nas políticas de Patrimônio Imaterial no IPHAN”. IN: SANT'ANNA, Marcia; QUEIROZ, Hermano. **Em defesa do Patrimônio Cultural: percursos e desafios.** Vitória: Editora Milfontes, 2021.

MIGNOLO, Walter D. “La opción descolonial”. **Letral – Revista Eletronica de Estudios Transatlaticos de Literatura**. Universidad de Granada. Espanha. Número 1, 2008, pp. 4-22. Disponível em: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/letral/article/view/3555> última visualização em: 17/08/2021.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

PIERRE-LOUIS, L.A., FERREIRA DE LIMA, B. e EID, F.C. “A (de)colonialidade do patrimônio na América Latina: lugares do negro e do indígena no caso brasileiro e argentino”. IN: **RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, v. 5, p. 1-15, 2019.

PROCURADORIA-GERAL DO ESTADO (PGE). **Parecer nº 13.752, de 19 de agosto de 2003, sobre Bens integrantes do patrimônio cultural do estado. Declaração por meio de lei. Eficácia prejudicada. Necessidade de outra legislação regulamentadora a ensejar imputação de responsabilidades ao poder público e ao particular. Princípio da legalidade e do devido processo legal**. Disponível em: <http://sid.pge.rs.gov.br/pareceres/pa13752.pdf> última visualização em: 17/08/2021.

RIO GRANDE DO SUL. **Decreto Estadual nº 17.018, de 15 de dezembro de 1964, que cria na Divisão de Cultura da Secretaria de Estado dos Negócios da Educação e Cultura a Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado**. Diário Oficial do Estado nº 130, de 18 de dezembro de 1964.

RIO GRANDE DO SUL. **Decreto nº 54.763, de 17 de agosto de 2019. Regulamenta a Lei nº 13.678 de 17 de janeiro de 2011, que dispõe sobre o Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Rio Grande do Sul**. Diário Oficial do Estado n.º 162, de 20 de agosto de 2019.

RIO GRANDE DO SUL. **Instrução Normativa nº 01/SEDAC/IPHAE, de 10 de agosto de 2021, que estabelece procedimentos administrativos, técnicos e a documentação necessária para instrução dos processos de Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial e dá outras providências**. Diário Oficial do Estado n.º 161, de 11 de agosto de 2021.

RIO GRANDE DO SUL. **Lei n.º 13.678, de 17 de janeiro de 2011. Dispõe sobre o patrimônio cultural imaterial do Estado do Rio Grande do Sul e dá outras providências**. Diário Oficial do Estado nº 013, de 18 de janeiro de 2011.

RIO GRANDE DO SUL. **Lei nº 14.310, de 30 de setembro de 2013, que Institui o Sistema Estadual de Cultura do Estado do Rio Grande do Sul**. Diário Oficial do Estado n.º 189, de 1º de outubro de 2013.

RIO GRANDE DO SUL. **Lei nº 15.312, de 4 de setembro de 2019. Declara integrante do patrimônio histórico e cultural do Estado do Rio Grande do Sul a Festa Nacional do Doce – Fenadoce**. Diário Oficial do Estado n.º 174, de 05 de setembro de 2019.

RIO GRANDE DO SUL. **Lei nº 7.231, de 18 de dezembro de 1978. Dispõe sobre o patrimônio cultural do Estado**. Diário Oficial do Estado nº 106, de 18 de dezembro de 1978.

RIO GRANDE DO SUL. **Lei nº 7.986, de 19 de abril de 1985. Inscreve no Patrimônio Cultural do Estado o Solar dos Presser, de Novo Hamburgo, e dá outras providências**. Diário Oficial do Estado nº 74, de 19 de abril de 1985.

RIO GRANDE DO SUL. **Portaria SEDAC n.º 02, de 16 de janeiro de 2012. Dispõe sobre os procedimentos necessários para o tombamento no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado do Rio Grande do Sul**. Diário Oficial do Estado, de 18 de janeiro de 2012.

SALOMON, Marlon. “Heterocronias”. IN: SALOMON, Marlon. **Heterocronias. Estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos**. Goiânia: Edições Ricochete, 2018.

TRAVERSO, Enzo. **Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória**. Belo Horizonte: Âyiné, 2021.

VIANNA, Letícia. “Patrimônio Imaterial: legislação e inventários culturais. A experiência do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular”. IN: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular – CNFCP, **Celebrações e Saberes da Cultura Popular: Pesquisa, Inventário, Crítica, Perspectivas. Série Encontros e Estudos 5**. IPHAN, CNFCP, 2004

ZAMIN, Frineia. **Patrimônio Cultural do Rio Grande do Sul – a atribuição de valores a uma Memória Coletiva edificada para o estado**. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em História da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História, sob orientação de Francisco Marshall. Porto Alegre: 2006.

Artigo recebido em: 20/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# O Direito Constitucional à diferença socioambiental das populações, povos e comunidades tradicionais amazônicas: fundamentações históricas

## *The Constitutional Right to the socio-environmental difference of the Amazonian populations, peoples and traditional communities: historical foundations*

*Thales Ravena Cañete*<sup>1</sup>

*Voyner Ravena Cañete*<sup>2</sup>

*Denise Machado Cardoso*<sup>3</sup>

**Resumo:** Este artigo faz uma reconstituição da história socioambiental amazônica, focando, inicialmente, no processo de formação físico deste ecossistema, passando então para a explicação do processo de ocupação pelo homo sapiens pré-histórico, assim como pela colonização europeia. Chega-se ao cenário socioambiental do presente, onde são expostos casos de alguns grupos sociais que compõem o panorama amazônico, novamente explicitando seu aspecto socioambiental. Esta trajetória histórica é empreendida de modo a explicitar a formação socioambiental da Amazônia, também sendo explicitada a relação diferenciada que os povos amazônicos desenvolvem com o ambiente. Na Amazônia socioambiental, Cultura e Natureza não podem ser integralmente separadas, procedimento tão comum na sociedade moderna. Assim, é por meio dessa trajetória histórica que se traz sentido a uma interpretação socioambiental da Constituição Federal, especificamente de seus artigos 215 e 216, que tratam dos direitos culturais dos cidadãos brasileiros, combinados com o artigo 225, que trata dos direitos relativos ao meio ambiente ecologicamente equilibrado. Estes dispositivos dão suporte jurídico constitucional à proteção dos direitos socioambientais diferenciados das populações, povos e comunidades tradicionais amazônicas, sendo analisados no último tópico deste trabalho à luz da história socioambiental até então narrada, de modo a lhe conferir sentido e

---

<sup>1</sup> Professor na Escola Superior Madre Celeste. Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará. Mestre em Direito pela Universidade Federal do Pará. ORCID: 0000-0001-8568-1754 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6291249974166783>.

<sup>2</sup> Antropóloga, professora da Universidade Federal do Pará, no Núcleo de Ecologia Aquática e Pesca, no Programa de Pós-graduação em Ecologia Aquática e Pesca e no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia. Doutora em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido pela Universidade Federal do Pará. Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Pará. ORCID: 0000-0001-8528-3086 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9961199993740323>.

<sup>3</sup> Antropóloga, professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Doutora em Trópico Úmido Pdtu Naea pela Universidade Federal do Pará. Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Pará. ORCID: 0000-0001-5318-784X Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2685857306168366>.

permitir vislumbrar um sistema de proteção aos direitos socioambientais na Constituição Federal.

**Palavras-chave:** Amazônia socioambiental (N56); Direito a diferença socioambiental (K32); Populações, Povos e Comunidades Tradicionais (J15); Constituição Federal (K 10).

**Abstract:** This article reconstructs the socio-environmental history of the Amazon, focusing, initially, on the physical formation process of this ecosystem, then going on to explain the occupation process by prehistoric homo sapiens, as well as European colonization. The present socio-environmental scenario is reached, where cases of some social groups that make up the Amazonian landscape are exposed, again explaining their socio-environmental aspect. This historical trajectory is undertaken in order to explain the socio-environmental formation of the Amazon, also explaining the differentiated relationship that the Amazonian peoples develop with the environment. In the socio-environmental Amazon, Culture and Nature can not be fully separated, a procedure so common in modern society. Thus, it is through this historical trajectory that a socio-environmental interpretation of the Federal Constitution is made, specifically its articles 215 and 216, which deal with the cultural rights of Brazilian citizens, combined with article 225, which deals with rights relating to the environment ecologically balanced environment. These devices provide constitutional legal support for the protection of socio-environmental rights differentiated from traditional Amazonian populations, peoples and communities, being analyzed in the last topic of this work in the light of the socio-environmental history hitherto narrated, in order to give it meaning and allow a glimpse of a protection system. socio-environmental rights in the Federal Constitution.

**Keywords:** Socio-environmental Amazon (N56); Right to socio-environmental difference (K32); Traditional Populations, Peoples and Communities (J15); Federal Constitution (K 10).

## 1. Introdução

No final do século XX, diante da pressão e diminuição dos recursos naturais globais, a Amazônia foi amplamente estudada ganhando análises com novos contornos e uma renovada importância em decorrência da sua diversidade ambiental. Esta encontra-se intrinsecamente ligada à diversidade sociocultural de suas populações nativas, que também foram objeto/sujeitos de estudo, transformando-se em protagonistas na proteção do meio ambiente, sendo genericamente denominadas de “populações tradicionais” (BRASIL, 2000; LIMA e POZZOBON, 2000; ALMEIDA, 2007; DIEGUES, 1993, 1997, 2008) e mais recentemente de “povos e comunidades tradicionais” (ALMEIDA, 2006, 2008a, b; BRASIL, 2007; BRASIL 2015).

Assim, as populações, povos e comunidades tradicionais (doravante PPCT's)<sup>4</sup> desenvolveram ao longo dos séculos práticas sociais específicas e variadas na relação com os recursos naturais locais, mas com a particularidade de haver uma relação relativamente harmônica com o meio-ambiente, diferenciando-se das populações “capitalistas, liberais, ocidentais, urbanas e modernas”, que desenvolveram um modo de vida no qual o meio-ambiente é subjugado à vontade humana, não considerando nenhum tipo de limite ou capacidade para que a natureza consiga se recuperar, alterando o meio ambiente de tal modo que chega-se a cogitar uma nova época dentro do tempo geomorfológico do planeta Terra, denominada de Antropoceno (LATOURET, 2015).

Concomitantemente a este cenário de valorização da questão socioambiental<sup>5</sup> vinculada à Amazônia, ou até mesmo como uma resposta à ela, surge, no processo de redemocratização do espaço político e jurídico no Brasil, a chamada Constituição Cidadã, no ano de 1988. Nossa Constituição Federal (doravante CF) é criada no seio de uma sociedade ansiosa por direitos e garantias tanto individuais como coletivas, dado o temeroso período de

---

<sup>4</sup> “Populações tradicionais” e “povos e comunidades tradicionais” podem ser entendidos a partir dos dois documentos jurídicos que os tutelam na atualidade. O primeiro refere-se à lei 9.985 de 2000 e o segundo pelos decretos federais 6.040 (07 de fevereiro de 2007) e 5.051 (19 de abril de 2004), assim como a lei federal 13.123 (20 de maio de 2015). Ainda que tenham surgido em contextos de lutas sociais diversas (e por isso de um pensamento social e teórico também diverso), neste trabalho estes termos são entendidos como complementares, permitindo unir a característica socioambiental do modo de vida das “populações tradicionais” (DIEGUES, 2000, 2008), com a auto identificação grupal que se manifesta como principal característica do termo “povos e comunidades tradicionais” (ALMEIDA, 2006, 2008a, b). Para mais detalhes sobre a distinção e complementaridade entre os termos, consultar Ravena-Cañete (2013).

<sup>5</sup> Santilli (2005) observa que o socioambientalismo surge como um movimento peculiar no Brasil frente à um modelo predatório de exploração e desenvolvimento do governo militar, que priorizou a agenda do grande capital como forma de utilização dos recursos naturais e seus respectivos produtos (HÉBETTE, 1991), em detrimento do recursos ambientais e comunidade locais com seus conhecimentos associados. Diante desse cenário, movimentos sociais do campo juntaram-se aos movimentos de ambientalistas, formando o que hoje se conhece por socioambientalismo, um movimento social que tem como um dos seus princípios de atuação a ciência de que o ser humano está integrado ao meio ambiente e que, por isso, deve conservá-lo. Para mais detalhes consultar Santilli (2005), Sousa Filho (2002) e Diegues (2008). Para crítica à essa abordagem ecossistêmica que é feita pelo socioambientalismo, consultar Oliveira (2017).

ditadura militar pelo qual passou o Brasil, historicamente marcado por intensas violações de direitos de toda ordem.

Assim, como reposta aos anseios da sociedade da época é que são declarados em nossa CF diversos direitos e garantias, tanto individuais como coletivos, nunca antes tendo sido tratados por uma constituição pátria. É dentre esses direitos e considerando o cenário de apelo à questão socioambiental no Brasil e especialmente na Amazônia, como descrito mais acima, que surgem dispositivos jurídicos como os artigos 170 e 186, tratando da ordem econômica nacional, mas prevendo a garantia da função socioambiental da propriedade privada, ou o art. 182, exigindo Plano Diretor para controlar a expansão desenfreada do espaço urbano, o art. 200 e seguintes, tratando do direito à saúde, universalizando este direito por meio do Sistema Único de Saúde (SUS) e vinculando-o à um meio ambiente saudável, na medida em que prevê a necessidade de saneamento básico como objeto da política do SUS, dentre outros.

Para este trabalho cumpre papel de destaque o art. 225 que garante um meio ambiente ecologicamente equilibrado para todos, mas não define o que seria um meio ambiente ecologicamente equilibrado. Nesse sentido, quando articulado este artigo com os art. 215 e 216<sup>6</sup>, por meio de referenciais teóricos que trazem uma abordagem que não opera a partir da dicotomia entre Natureza e Cultura, a possibilidade de uma interpretação socioambiental da CF é criada, visto que o conceito de Natureza (ou de meio ambiente, como previsto na CF, em seu art. 225) para os grupos sociais identificados como PPCT's não é o mesmo da sociedade hegemônica. Em outras palavras, nossa CF criou um sistema de direitos e garantias à diferença socioambiental, permitindo a defesa de modos de vida diferenciados da sociedade hegemônica, protegendo e incentivando esses modos de vida marcadamente desenhados

---

<sup>6</sup> Artigos 231 e o art. 68 do ADCT também poderiam entrar nesse sistema constitucional de proteção à diferença socioambiental de modos de vida das PPCT's. Considerando a extensão deste documento, optou-se por reduzir a análise somente aos artigos mencionados no texto.

por uma relação próxima com a natureza, como é o caso das PPCT's amazônicas e suas diversificadas práticas e usos sociais do ambiente que as cerca.

Diante do cenário acima exposto, este artigo constrói um exercício de relativização da história de ocupação, povoamento e colonização da Amazônia, apresentado algumas notas sobre as práticas sociais de relação com a natureza das PPCT's da Amazônia no passado e no presente, sendo finalizado com análise de dispositivos constitucionais que servem de fundamento dos direitos socioambientais. Dessa forma, este ensaio apresenta a justificativa de existência do direito à diferença desses grupos sociais<sup>7</sup>, sendo esta justificativa construída a partir de um prisma socioambiental, não fazendo abordagens disciplinares exclusivamente das Ciências Sociais ou das Ciências Naturais. A metodologia de elaboração se deu através de consultas a diversas bibliografias, especialmente de cunho socioantropológico, arqueológico e histórico, potencializadas por experiências de pesquisa socioambiental dos autores<sup>8</sup>.

Dividido em cinco partes, este artigo inicialmente apresenta uma breve introdução ao processo de formação físico da Amazônia, chegando até o período pré-colonial de forma a situar o leitor sobre as transformações ambientais pelas quais a Amazônia passou. Uma segunda seção discorre sobre a história da ocupação/povoamento da América e da Amazônia até 1500 d.C., tendo como objetivo evidenciar a multiplicidade de culturas e migrações humanas que permearam a história da Amazônia ameríndia. O período colonial e o transcurso até o século XX são encontrados na terceira seção, onde o foco relativo à dimensão da exploração social feita sobre os recursos naturais

---

<sup>7</sup> O direito à diferença das comunidades tradicionais se expressa em suas maneiras de criar, fazer e viver intrinsecamente relacionadas aos recursos naturais e processos ecológicos que as cercam. Este direito de criar, fazer e viver está expresso no inciso II do artigo 216 da Constituição Federal de 1988, que será analisado em tópico mais adiante.

<sup>8</sup> Os autores participaram e coordenaram diversas pesquisas de campo em cenários sociais amazônicos distintos. Vale ressaltar a multiplicidade de localidades pesquisadas e visitadas. Estas oscilaram entre municípios e localidades dos estados do Acre, Pará, Amazonas, Amapá e Amazônia maranhense.

locais são destacados, em especial a partir da demanda da economia nacional e mundial sobre os mesmos<sup>9</sup>. Um quarto tópico constrói reflexões e notas sobre o cenário socioambiental amazônico do presente, focando nos diversificados usos sociais dos recursos naturais que os grupos amazônicos desenvolvem, justificando a existência do direito a diferença por parte desses grupos à medida que estes desenvolvem uma relação simbólica e materialmente diferenciada com os recursos naturais ao redor. Alguns dispositivos constitucionais que recepcionam o modo de vida socioambiental das PPCT's são apresentados no sexto tópico. Finalmente a conclusão fecha o artigo.

## 2. Processo de formação física da Amazônia.

Segundo Meirelles Filho (2004, p.24) são nas florestas tropicais que se encontram as maiores diversidades de fauna e flora do globo. Estas correspondem às florestas localizadas no centro do globo, entrecortadas pela Linha do Equador e tangenciadas pelos Trópicos de Capricórnio e de Câncer. Segundo algumas estimativas, teoriza-se que 2000 anos antes do presente (doravante a.p.) as florestas tropicais representavam 12 % da superfície do planeta. Estas, atualmente, representam apenas 9%, ou seja, 60% da área original (9,7 milhões de km<sup>2</sup>).

Localizada entre os trópicos, a oeste do oceano atlântico, ao sul do escudo guianense e ao norte do planalto central brasileiro, a Amazônia caracteriza-se não somente como uma floresta tropical com um alto grau de diversidade, mas também como a maior floresta tropical do globo. O seu processo de formação se deu, segundo a arqueóloga Betty Meggers (1987, p. 31-32), através de três etapas:

a) Na era Precambriana, cerca de 600 milhões de anos atrás, os segmentos setentrionais e meridionais da Amazônia (planalto guiano e

---

<sup>9</sup> Dado o espaço limitado desta comunicação, optou-se por deixar de lado as demandas da economia local.

brasileiro) eram ocupados por montanhas elevadas que foram transformadas com o passar dos milênios, através da erosão química e física, em colinas arredondadas e planaltos isolados, modificando o rico solo de outrora para granito inerte e areia branca.

b) Durante o Carbonífero houve um processo paulatino de recuo do mar, que deixou na superfície terrestre uma planície cortada por rios que corriam para o oeste.

c) Aproximadamente há 70 milhões de anos um extenso lago de água doce foi formado, em função do aparecimento dos Andes, que represou a planície cortada por rios de outrora.

Durante esses dois períodos de inundação os sedimentos foram sendo depositados, acumulando-se a aproximadamente 2000 metros de profundidade. Com a chegada do Pleistoceno antigo, o maciço brasileiro estava tão desgastado que se partiu, dando início ao processo de escoamento da Bacia Amazônica que, gradativamente, assumiu a forma que tem na atualidade, formando um terreno extraordinariamente plano, com a distância de 3000 km da nascente (Peru) a sua foz (Oceano Atlântico).

### **3. Processo de povoamento da América**

Os estudos sobre a ocupação humana da região amazônica estão envoltos em diversas polêmicas. As interpretações sobre o início dessa ocupação diferem tanto na datação quanto na maneira como ela se processou. Para alguns estudiosos, a rede hidrográfica e as regiões de várzea e de terra firme condicionaram a ocupação humana na bacia amazônica. Figueiredo (1990) destaca que os inúmeros estudos sobre a região apontam para a relação de interdependência entre cultura e ambiente desde períodos remotos. Assim, a adaptação de populações humanas na Amazônia estaria ligada às variáveis ambientais dos rios e florestas antes mesmo que a colonização ibérica fosse iniciada nas Américas. Todavia, estudiosos como Roosevelt (1991) e Moran

(1990) chamam atenção para o cuidado com explicações deterministas que associam a ocupação humana da Amazônia apenas a fatores ambientais.

De acordo com Roosevelt (1991), as evidências arqueológicas apontam para a existência de populações sedentárias, com complexidade política e social, economia agrícola, em períodos anteriores ao processo de colonização europeia no continente americano.

Assim, a proposta explicativa mais aceita no meio acadêmico acerca da ocupação da América refere-se ao fim da última glaciação, período que remonta ao Pleistoceno, que vai de 18 a 12 mil anos atrás. Com algumas mudanças climáticas provocadas pela alteração no eixo de rotação da terra, o norte do planeta ficou em estado totalmente congelado, causando uma grande retenção de água nas calotas polares, baixando o nível do mar, aproximadamente a 120 metros abaixo do nível atual. Dessa forma, algumas ilhas surgem, alargam-se e unem-se, assim como os litorais dos continentes começaram a expandir-se.

Todos esses movimentos iniciaram um processo de junção entre o que atualmente é a Sibéria (Ásia) e o Alaska (América). Essa junção se deu no chamado Estreito de Bering. Este, por ser pouco profundo, foi gradativamente dessecando a ponto de formar uma extensa planície com aproximadamente 1.500km de largura que unia os dois continentes (Ásia e América). Portanto, em consequência do gelo excessivo e da baixa dos níveis do mar, o estreito de Bering (situado ao norte do Globo) se transformou em uma imensa ponte entre o continente americano e asiático, ficando conhecido como Beríngia. Dessa forma, alguns caçadores siberianos puderam penetrar no continente americano, adentrando o que hoje é o Alaska (MAUÉS, 1999; PROUS, 2006; LIMA, 2006; AGUIAR, 2013).

A teoria acima exposta encontra-se respaldada em diversas evidências arqueológicas, dentre estas, fósseis e artefatos encontrados no Alaska e que contam com uma datação que remonta aproximadamente 11.700 anos antes do presente (a.p.). Supõe-se que as populações foram avançando

gradativamente por Beríngia e, ao chegar ao continente americano, foram ocupando-o simultaneamente ao seu degelo<sup>10</sup> (PROUS, 2006; LIMA, 2006).

Contudo, durante a segunda metade do século XX diversas evidências arqueológicas colocaram esta teoria à prova. Tais evidências foram encontradas tanto na América do Sul, como na América do Norte, sendo que algumas datavam de um período mais antigo, enquanto outras mostravam-se concomitantes àquelas encontradas no atual Estreito de Bering. Apenas as mais consistentes serão aqui mencionadas<sup>11</sup> (NEVES, 2006; LIMA, 2006; AGUIAR, 2013).

Na América do Norte, em Meadowcroft<sup>12</sup>, o fragmento de uma possível cesta ou esteira foi encontrado, sendo datado de 19.600 anos a.p. Em níveis superiores do sítio arqueológico, foram descobertos artefatos de possíveis fragmentos de lascamento datados de 14.000 anos a.p. Entretanto, as condições em que estes artefatos foram achados são bastante adversas, colocando-os em posição questionável quanto a sua datação (LIMA, 2006).

Na América do Sul foi encontrado um número maior de evidências. Uma delas refere-se ao sítio que se localiza no Chile, denominado Monte Verde. Este se constitui por dois componentes: Monte Verde I e Monte Verde II, datados, respectivamente, de 33.000 e 13.000 anos a.p.. Em ambos os componentes foram encontradas evidências de presença humana, mas as mais convincentes e aceitas são as de Monte Verde II, com datação de aproximadamente 12.500 anos a.p.. Algumas evidências apontam para uma ocupação humana mais antiga, entretanto estas podem advir de interpretações equivocadas (LIMA, 2006).

Existe, ainda, o famoso sítio brasileiro localizado no Piauí, no município de São Raimundo Nonato denominado de Toca do Boqueirão da Pedra Furada. Constitui-se de um abrigo-sob-rocha, grande e imponente, com datações

---

<sup>10</sup> Os arqueólogos convencionaram chamar esta sociedade, supostamente primeira colonizadora da América, como *Clóvis*, em homenagem ao local que foram encontradas.

<sup>11</sup> Para mais detalhes consultar Lima (2006) e Prous (2006).

<sup>12</sup> Um abrigo-sob-rochas próximo a Pittsburg (EUA), ao sul dos Grandes Lagos.

radiocarbônicas de 6.000 a 48.000 anos a.p. e a antiguidade do sítio foi estipulada em 60.000 anos a.p. Já os vestígios de ocupação humana foram datados de 17.000 anos a.p. Entre os vestígios encontram-se algumas fogueiras, artefatos líticos e pinturas rupestres (LIMA, 2006).

Outro sítio brasileiro importante refere-se ao de Lagoa Santa. Este apresenta evidências arqueológicas datadas do mesmo período dos caçadores *Clovis*. Um fóssil humano, datado de 11.000 anos atrás foi encontrado, sendo batizado de Luzia<sup>13</sup>. Foi constatado que tal fóssil apresentava aspectos negróides e não mongolóides, como os supostos colonizadores primários (LIMA, 2006. Alguns estudos genéticos recentes permitem inferir que as populações americanas apresentam genes de populações negróides que antecederam a ocupação advinda de Bering<sup>14</sup> (AGUIAR, 2013).

Interpretações atuais sobre a ocupação da América defendem que o processo de ocupação pré-colonial do continente se deu através de diversas migrações poligenistas e não exclusivamente de um único povo que adentrou o continente através da Beríngia, como era pensado anteriormente (LIMA, 2006; AGUIAR, 2013). Assim, a partir das diversas teorias e independentemente de como foi tal processo, pode-se afirmar que o *homo sapiens* chegou à América formando civilizações marcadas por culturas complexas caracterizadas pela riqueza de artefatos materiais, simbologia e religiões. Entre elas, fazem parte do imaginário do senso comum as civilizações Maia, Inca e Asteca. A Amazônia brasileira pode contribuir com esse cenário de civilizações variadas através da presença em seu território dos povos Tupi, Marajoara, entre outros que percorreram a região. Também é possível constatar, em função das diversas evidências arqueológicas, que estes povos desenvolviam atividades caracterizadas por relativo baixo impacto no

---

<sup>13</sup> O nome Luiza corresponde a uma deferência ao famoso fóssil Lucy (AL288-1), descoberto em novembro de 1974 pelo antropólogo norte americano Donald Johanson, pela arqueóloga britânica Mary Leakey e pelo paleontólogo francês Yves Coppens.

<sup>14</sup> Não se constitui objetivo deste artigo discutir a veracidade ou robustez dessas descobertas, apenas apresenta-las ao leitor.

uso dos recursos naturais, adaptando-se ao ecossistema local, sem alterá-lo de forma significativa a ponto de degradá-lo (BALÉE, 2008; DIEGUES, 1993, 2008; POSEY, 1987; MAGALHÃES, 2006; MAUES, 1999, p. 61; ADAMS, 1994)<sup>15</sup>.

Nesse sentido, Adams (1994) analisou o caso das florestas culturais do Brasil, observando que pesquisas realizadas por antropólogos e arqueólogos “... têm demonstrado a existência de um alto grau de manejo da floresta entre as populações habitantes da Amazônia, num grau de interferência inimaginado há alguns anos.” (p. 12). A autora segue citando exemplos de florestas culturais, como as florestas de palmeiras (p. 12), as capoeiras e os campos da floresta dos Kayapó (p. 13), cocais, matas de Caiuapé, campinas abertas de areia branca do Rio Negro, matas de bambu, ilhas de mata no cerrado central, castanhais, matas de cipó (p. 14) e as matas de babaçu no Maranhão (p. 15). Nesse sentido a autora afirma:

As áreas comprovadamente reconhecidas como matas “culturais” somam hoje 11,8% da terra firme da Amazônia, mas certamente este número é bem maior, se levarmos em conta as matas ainda não levantadas e aquelas já destruídas pelo desmatamento acelerado que ocorre na região. (ADAMS, 1994, p. 14).

Concluindo, mais adiante:

[...] parece cada vez mais claro que a classificação, sob o nome de florestas primárias, da maior parte das florestas tropicais úmidas que ainda restam na Terra, está em jogo. As evidências já levantadas são inquestionáveis, e é certo que um levantamento etnobotânico minucioso aumentaria significativamente a lista de ‘florestas culturais’. (ADAMS, 1994, p. 16)

Dessa forma, evidencia-se o fato de que a noção de natureza selvagem e intocada é na verdade um mito, visto que para muitos povos a natureza está em relação direta com o seu modo de vida, alterando-o, manipulando-o, manejando-o e assim por diante, construindo um vasto conhecimento de seu

---

<sup>15</sup> É importante ressaltar que atividades de populações que não se encontram em um alto nível de integração no processo produtivo do sistema capitalista moderno, apresentam uma cultura marcada por baixo impacto sobre os recursos naturais. Entretanto, vale frisar que a noção do “mito do bom selvagem” pode ser problematizada, como discutido por Adams (2000).

ambiente e dos ciclos e recursos naturais nele presentes, resultando em uma biodiversidade que foi culturalmente construída<sup>16</sup>. Logo, desmistifica-se a visão de que a ação humana sobre a natureza se desenvolve sempre em uma perspectiva de ameaça à biodiversidade (DIEGUES et al, 2000). Em outras palavras, natureza e cultura não são opostas e mutuamente excludentes. Assim como também fica evidente o mito de que existem áreas *wilderness*, virgens e intocadas pela humanidade, ou, nas palavras de Diegues (1993, 2008), fica evidente “o mito moderno da natureza intocada”.

A descrição até aqui apresentada é finalizada com a seguinte reflexão: será que de fato importa aonde e quem foi o primeiro povo a ocupar a América, Brasil ou a Amazônia? Será que o que importa de fato não seria saber como estas sociedades se desenvolveram, qual era a sua relação com o ambiente que as cercava, como se davam suas relações sociais? Ora, no caótico mundo (pós?) moderno atual, diversos problemas socioambientais vêm surgindo, em função da irresponsável atitude do ser-humano frente à natureza, insistindo em desenvolver práticas que degradam o meio ambiente e não resolvem nenhum tipo de problema social, reforçando-os ainda mais ao gerar concentração de renda, desigualdades sociais e não apresentando nenhum tipo de respeito, tanto com a sociedade como um todo, como com o ambiente.

Talvez o que deva ser feito de fato é entender o contexto em que a(s) ocupação(s) se deu, verificando os modos de vida das populações pré-históricas para que se possa aprender com elas.

#### 4. Povoamento da Amazônia no período colonial

Seguida à ocupação pré-colonial a Amazônia é alcançada pelo processo colonizador português. Segundo Cardoso (1977) este processo pode ser

---

<sup>16</sup> Para mais detalhes sobre a influência das populações tradicionais na formação do ecossistema local, consultar Balée (2008), Magalhães (2006), Posey (1987) e Ribeiro (1987).

dividido em 4 grandes devassamentos<sup>17</sup>. O primeiro devassamento ocorreu no período das navegações, sendo caracterizado pela extração das drogas do sertão<sup>18</sup>.

No caso do Brasil, a sua extração ocorreu principalmente na floresta tropical, ao longo de rios, furos, lagos e canais navegáveis. Deve-se ressaltar, ainda, que pertence a esse período a unificação de Portugal pela Espanha, visto a morte do rei português em batalhas travadas no continente Africano. Com a União Ibérica (1580-1640), abre-se a chance para os portugueses adentrarem partes espanholas no continente americano. Portanto, quando do fim da União Ibérica, Portugal termina por adquirir mais terras.

Na América portuguesa, a mediação da relação entre indígenas e europeus figurava como responsabilidade da Junta das Missões. Segundo Almeida (2009, p. 4) a sua função era: “administrar o emprego do trabalhador indígena nas atividades coloniais tais como: construção de fortalezas, de Igrejas, atividades em fazenda, serviços de ama de leite, composição das tropas de resgate.”. Assim, o principal objetivo da Junta era o de mediar as relações de trabalho entre indígenas e a sociedade europeia da época, através de diversos instrumentos jurídicos e legislativos, como alvarás, portarias, leis, etc., estabelecendo os primórdios de uma política indigenista na Amazônia.

Vale dizer que o trabalho indígena também estava sujeito à relações de privação de liberdade. Quanto ao trabalho indígena em condições escravas, havia uma série de possibilidades de escravização das populações nativas. As Coroas ibéricas e as ordens religiosas em muito contribuíram na utilização desse tipo de trabalho. Assim, amparada pela legislação vigente, cuja interpretação possibilitava a utilização do trabalho indígena de maneira compulsória, a escravização tornou-se recorrente.

---

<sup>17</sup> Esses devassamentos são no sentido de penetração territorial, de propriedade das terras, minas e florestas, sendo esta penetração caracterizada pela grande intensidade de extrativismo e degradação dos recursos naturais.

<sup>18</sup> Estas eram produtos retirados das florestas, utilizáveis na manipulação e condimentação de alimentos, construção naval, na forma de fármacos, ademais de servirem como alimento (CARDOSO, 1977).

A lei de 09 de abril de 1655, por exemplo, vigorou até meados do século XVIII, e previa a escravização dos indígenas classificando-os a partir de duas categorias distintas: os escravizados e os livres. Mas, a liberdade destes tornou-se uma ficção, pois a prática era marcada pela utilização do trabalho compulsório das populações indígenas da Amazônia. Portanto, os indígenas eram utilizados como força de trabalho pelos missionários, independentemente de sua classificação como livre ou escravo.

Os indígenas identificados como livres ("mansos") eram aqueles arregimentados pelos próprios missionários ou com a contribuição de viajantes. Em relação aos indígenas escravizados, Farage (1991) identifica dois processos de escravização: um efetivado através do "resgate" e outro baseado na ideia da "guerra justa"<sup>19</sup>. Enquanto o conceito de guerra justa estava ligado a um preceito teológico e jurídico, cuja base assentava-se no ideário medieval, o resgate tinha como precedente o comércio português no continente africano.

Os resgates consistiam, conforme descrição de Farage (1991), na captura através da compra de prisioneiros de guerra entre nações indígenas<sup>20</sup>. A utilização como escravos a partir de resgates pelos religiosos era uma prática recorrente, pois era comum entre as tribos indígenas o aprisionamento de inimigos de guerra. Os religiosos, sabedores desta prática, os resgatavam através da compra, sabendo que seriam mortos por seus inimigos (LINS, 1997). Fragoso (1981) considera que os religiosos estavam de fato preocupados com a evangelização, muito embora fosse necessário em alguns casos o uso da força para "descer" os indígenas até os aldeamentos.

Assim, durante esse período, o ameríndio era relativamente livre, pois ainda existiam três casos em que este poderia ser considerado escravo:

---

<sup>19</sup> "O resgate implicava também a compra dos escravos legítimos dos índios, ou seja, cativos entre os povos indígenas obtidos pelos índios por meio reputados legítimos pelos portugueses, em particular pela guerra justa que um grupo movesse a outro [...]" (FARAGE, 1991, p. 28).

<sup>20</sup> As ordens religiosas defenderam a liberdade dos índios (AMORIN, 1997; FARAGE, 1991). Mas, como era difícil definir uma escravatura justa ou injusta, os índios eram escravizados, principalmente, a partir da guerra justa ofensiva ou defensiva.

quando ocorria o descimento, a guerra justa ou se uma tropa de resgate capturasse o indígena. Em 1755 esses tipos de escravidão tornaram-se ilegais (ALMEIDA, 2009). Contudo, a situação em que vivia o indígena não mostrou melhora, pois em 1757 foram publicadas algumas normas que ceifavam diversos direitos culturais indígenas, como por exemplo, transformar a língua portuguesa na única língua falada pelos nativos, a integração dos índios na economia local, privando-os de seu modo de vida, etc. Dessa forma, ressalta-se as políticas falhas que foram criadas para a Amazônia desde os primórdios de sua colonização.

O segundo devassamento refere-se ao período da borracha, ocorrido nas duas últimas décadas do século XIX até as duas primeiras décadas do século XX. Esse período foi marcado por intenso fluxo de capitais na região amazônica. O látex foi, na passagem entre o século XIX e XX, o produto vegetal, disponibilizado pelos estoques da natureza, que apresentou maior valor financeiro, até então em toda a história da Amazônia. Esse período permitiu a formação de uma elite local dependente exclusivamente da coleta e comercialização do referido produto.

A relação de trabalho estabelecida no período ficou conhecida como ao aviamento. Este era marcado por características de semiservidão, prendendo o seringueiro a um patrão e seu referido seringal através de uma dívida que era gerada em virtude de produtos diversos que o seringueiro comprava no barracão, *aviando* estes produtos. Assim, o seringueiro comprava o produto, tendo que pagar pelo mesmo em um momento posterior, quando eram cobrados preços exorbitantes, criando uma dívida sem fim que colocava o seringueiro em uma rede de dependência que nunca se terminava<sup>21</sup>.

A atividade agrícola, sempre desejosa de se constituir, na visão dos governantes, em uma alternativa de desenvolvimento local, seguiu relegada a segundo plano, sendo marcada apenas pelas práticas do campesinato

---

<sup>21</sup> Para a compreensão das relações de trabalho neste período consultar Santos (1980) e Westein (1993).

tradicional que se formou em quase três séculos de ocupação da Amazônia (LIMA, 1999; COSTA, 1992). Nesse sentido, Lima e Pozzobon (2000) fazem uma interessante exposição acerca dos “pequenos produtores tradicionais” desse período, demonstrando o processo elaborado pelo governo colonial para povoar a Amazônia baseado em dispositivos legais que o respaldavam. Tais dispositivos estimulavam a formação de um campesinato histórico produtivo e submisso, através da miscigenação entre índios, negros e brancos, resultando daí um camponês neo-amazônida, constituído por “tapuios”, “mamelucos” e “caboclos” que sincretizaram elementos de culturas negras, índias e brancas, produzindo uma caracterização regional singular (LIMA e POZZOBON, 2000, p. 13).

No transcorrer dos séculos, no processo de ocupação dessa região, novos “ciclos econômicos”<sup>22</sup> foram surgindo, culminando na formação de diferenciados quadros sociais e culturais. Como exemplo mais notório é possível citar o ciclo da borracha que importou os chamados “brabos” (nordestinos) - novos agentes sociais que se integraram ao cenário amazônico - configurando-se como agentes exógenos “caboclizados”. Com o passar do tempo, foram gradualmente sendo integrados ao cenário socioambiental amazônico, caracterizado por uma “cultura ecológica e de hábitos regionais” (PARKER apud LIMA e POZZOBON, 2000, p.14), denotando mais uma vez a miscigenação de culturas que permeia a realidade amazônica<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Coloca-se a expressão “ciclos” entre aspas para que esta possa sofrer um processo de relativização no sentido de entender que se constitui em visão generalizante, construída a partir da ótica das elites econômicas regionais e sua referida história. Para mais detalhes consultar Costa (2012), o qual traz dados que relativizam esse termo, demonstrando que os períodos “entre ciclos” foram economicamente produtivos, inclusive, marcados por uma intensa diversificação na economia local.

<sup>23</sup> Este processo de miscigenação se restringiu à grupos indígenas e colonizadores lusos e espanhóis inicialmente, ampliando-se para grupos humanos que vieram da região nordeste do Brasil no final do século XIX (FIGUEIREDO, [1988] 1990; HIRAOKA, 1992; WAGLEY, [1953] 1988), ou com povos africanos que sofreram processo de migração forçada para o Brasil, neste caso específico, para a Amazônia (MALHEIRO, 1976; SALES, 2015). Portanto, os caboclos ribeirinhos que hoje vivem em habitações construídas nas margens dos rios da Amazônia, trazem consigo inúmeras histórias do processo de contato entre diferentes grupos étnicos.

Em função desta mistura cultural, e através da herança indígena, essas populações adquirem seu caráter de sustentabilidade produzindo saberes advindos de culturas indígenas de tradição ecológica milenar. Estas resultam de práticas sociais caracterizadas pela interação com o meio ambiente, desenvolvendo e reproduzindo um vasto conhecimento sobre os recursos naturais (POSEY, 1987). A ferramenta de controle sobre esse campesinato amazônico constituiu-se na imposição de um padrão cultural de consumo de artigos manufaturados<sup>24</sup>, construindo a necessidade de poder aquisitivo, transformando-se, desta forma, em produtores tradicionais com economia familiar (LIMA e POZZOBON, 2000, p.13-14).

No entanto, Lima e Pozzobon (2000, p.14) enfatizam o baixo grau de relação com o mercado que o “produtor tradicional” estabelece. Isso se dá em função de sua orientação como produtor de subsistência, vendendo o excedente para ter acesso a produtos e gêneros alimentícios industrializados, caracterizando-se como uma relação “consuntiva”, ou seja, “A produção doméstica tem por objetivo garantir o consumo dos membros da família e desta orientação consuntiva decorre a lógica da aplicação dos rendimentos do trabalho”.

Logo, é a “satisfação das necessidades de consumo que orienta a produção e, portanto, influencia a pressão de uso sobre o ambiente” (Lima e Pozzobon, 2000, p. 15). Outro fator agravante para esta orientação consuntiva seria o grande esforço físico que o processo de confecção destes produtos exige, denotando a penúria e o esforço em relação ao benefício do consumo extra ao explorar a própria força de trabalho. Lima e Pozzobon (2000) também evidenciam as limitações tecnológicas às quais estas populações estão sujeitas, restringindo a sua capacidade de produção e acesso ao mercado.

---

<sup>24</sup> Esse processo de relação com o mercado não é exclusivo do campesinato Amazônico. A literatura sobre esse segmento da sociedade já evidencia essa condição, colocando-a como fundamental na formação do campesinato (CHAYANOV, 1974; HEBETTE 2004; COSTA, 1992).

A linha de raciocínio acima exposta configura-se como um *link* para a seguinte reflexão: já que estas populações produzem para consumo próprio, utilizando-se de métodos tradicionais, terminam por apresentar um sistema de reprodução social sustentável, visto que necessitam dos recursos naturais para garantir a sua reprodução social e seu modo de vida, logo, a necessidade de preservação desses recursos também é concebida, dando origem a uma cultura ecológica sustentável. Então, estas populações amazônicas, apesar de alterarem o meio ambiente na medida em que exploram os recursos naturais, não promovem efeitos nocivos extensivos sobre o meio ambiente.

Com o fim do período da borracha, tem início o terceiro devassamento. Este ocorreu nas décadas de 1920/1930 com as frentes pioneiras agropecuárias e mineral. Este é um período que ainda sofreu com a decadência das políticas desenvolvidas pela elite da borracha, marcando mais uma vez a Amazônia pelo abandono do governo Federal. Como última política desenvolvida antes da ditadura militar encontra-se o último suspiro da borracha engendrado pela II Guerra Mundial, através dos soldados da borracha, os chamados “brabos”, nordestinos que vieram para a Amazônia em busca de melhores condições de vida. Mais uma vez o aviamento caracteriza-se como relação de trabalho, aprisionando a mão-de-obra nordestinas nos seringais, através das dívidas geradas nos barracões de propriedade dos seringalistas.

Na década de 1950 dá-se o início da tentativa de recuperação da Amazônia através da criação da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA). *Esta iria financiar as atividades agropecuárias e de extração mineral, no entanto, sua ação foi interrompida pela ditadura militar. Nesse período totalitário da história brasileira tem início o quarto devassamento citado por Cardoso (1977).*

O quarto, e último devassamento, refere-se aos grandes projetos da Ditadura Militar nos anos de 1960 a 1980<sup>25</sup>. Os militares substituem a SPVEA pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM). A política desenvolvida pela SUDAM referia-se ao incentivo fiscal concedido aos grandes projetos que seriam desenvolvidos nessa região (PETIT, 2002).

Como exemplo dessa política é possível citar o projeto Grande Carajás e a usina hidroelétrica de Tucuruí, que deixaram suas consequências na Amazônia, tanto ambientais como sociais, perdurando estas até os dias de hoje (OLIVEIRA, 1990; MONTEIRO, 2005; RAVENA et al, 2009).

Alguns destes devassamentos também coincidem com os chamados “ciclos econômicos”<sup>26</sup>. No caso da história da Amazônia, foram identificados dois ciclos, sendo estes: o ciclo das drogas do sertão e o ciclo da borracha (LOUREIRO, 1992), sendo que estes coincidem com os dois primeiros devassamentos ocorridos na região. Todos estes ciclos e devassamentos deixaram suas cicatrizes na história da Amazônia, caracterizados pela intensa extração de recursos naturais locais, sem nenhuma preocupação ou respeito com a lógica da população nativa.

Vale, então, pensar a Amazônia na perspectiva de fronteira. Esta deve ser visualizada no sentido de ser sempre o espaço desabitado, lugar desconhecido, nas palavras de Becker (1998): “... a fronteira como espaço vazio, noção que estrategicamente serve de válvula de escape a conflitos sociais em áreas densamente povoadas e de campo aberto para investimentos” (p.10). Portanto, o cenário socioambiental amazônico como um todo ainda é uma fronteira no sentido clássico do termo<sup>27</sup>, ou seja, ainda se configura, no imaginário do senso comum e das elites políticas brasileiras, como a selva

---

<sup>25</sup> A literatura sobre o avanço do capitalismo sobre a fronteira pode ser averiguada em Castro e Hèbette (1989) e Costa (1992, 2012, 2019).

<sup>26</sup> Novamente coloca-se a expressão “ciclos” entre aspas para que esta possa sofrer um processo de relativização no sentido de entender que se constitui em visão generalizante, construída a partir da ótica das elites econômicas regionais e sua referida história.

<sup>27</sup> Velho (1979) trabalha esta categoria de forma detalhada, para este trabalho basta mencionar seu significado, como consta nesse parágrafo.

virgem, a natureza intocada, logo, uma válvula de escape para os problemas sociais do Brasil (BECKER, 1998). De toda sorte, sua população apresenta diferenciados matizes, o que enseja estudos detalhados sobre as mesmas. Descrever brevemente essa população e algumas de suas especificidades constitui-se nos objetivos do tópico que se segue. Contudo este esforço não representa a tentativa de esgotar a referida temática, mas lança um olhar interpretativo sobre as práticas de relação com a natureza das populações amazônicas do presente.

## 5. O cenário socioambiental amazônico do presente.

Atualmente, a Amazônia ocupa uma área total de mais de 6,5 milhões de quilômetros quadrados, fazendo parte do território de nove países: Brasil, Venezuela, Colômbia, Peru, Bolívia, Equador, Suriname, Guiana e Guiana Francesa.

Constituindo 85% do total do território amazônico, a Amazônia brasileira encontra-se integrada pelos seguintes estados: Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima, além de parte dos estados de Mato Grosso, Tocantins e Maranhão. Sua área totaliza 5,2 milhões de km<sup>2</sup>, correspondendo a 61% do território nacional, com 16, 5 milhões de habitantes, configurando 12% da população do país e apresentando uma densidade demográfica de apenas 3,2 habitantes/km<sup>2</sup> (AMAZÔNIA LEGAL, [entre 2000 e 2005]).

Em virtude de apresentar um clima tropical, ou seja, por ser uma floresta tropical, a Amazônia configura-se como detentora de uma das maiores diversidades do planeta, tanto ambiental, como biológica e social. Diversos tipos de solos, fauna, flora, etnias e culturas encontram-se presentes na realidade amazônica (MEIRELLES FILHO, 2004).

Nesse sentido, segundo Ab'Saber (2004), a região amazônica é uma espécie de mosaico, pois é composta de diversos solos. Levando em

consideração os diversos ciclos que existem dentro da natureza, e que os solos estão dentro destes ciclos, é possível estender o modelo de mosaico amazônico proposto por Ab'Saber não somente aos seus solos, mas a toda sua diversidade, tanto biológica, como ambiental e social, visto o modelo holístico que o ecossistema amazônico se constitui e o *modus vivendi*<sup>28</sup> de integração com a natureza que sua população desenvolve. Assim, pode-se afirmar que a maior parte da literatura acadêmica que versa sobre a região amazônica apresenta a abundância e diversidade social e ambiental como características que marcam essa área do planeta (CASTRO e HEBETTE, 1989).

Pode-se colocar como exemplo as observações da geógrafa Bertha Becker (1998). Para a autora essa região configura-se como:

[Uma fronteira gigantesca. Porção equatorial e mais larga do território brasileiro, a Amazônia participa da massa continental sul-americana. Vista a partir do cosmos, a Amazônia sul-americana corresponde a 1/20 da superfície terrestre, 2/5 da América do Sul, 3/5 do Brasil, contém 1/5 da disponibilidade mundial de água doce e 1/3 das reservas mundiais de florestas latifoliadas, mas somente 3,5 milésimos da população mundial. Definida pela fantástica massa florestal, a Amazônia sul-americana com 6500000km<sup>2</sup> envolvem além do Brasil sete países fronteiriços (BECKER, 1998 p. 9).

Ainda sobre a Amazônia Maués (1999) descreve a riqueza de fauna e flora da região:

Existem, na hiléia amazônica, infinitas formas de associação complexas de vida. A Amazônia é o maior repertório de seres-vivos da Terra. Biólogos avaliam que ali se encontram, pelo menos, 1.500.000 a 2.000.000 de espécies, entre animais e vegetais. Delas, apenas 500 mil estão descritas e classificadas taxonomicamente. Por esse motivo, a Amazônia é um paraíso para os biólogos, zoólogos e botânicos (VALEVERDE apud MAUÉS, 1999, p. 58).

Mais à frente o autor chama a atenção para outra diversidade importante:

Quero argumentar que uma outra grande riqueza da Amazônia é a sócio-diversidade. Essa riqueza se expressa no grande número de povos indígenas, com diferentes idiomas e costumes, constituindo uma etnodiversidade que deve ser preservada pelo respeito à vida e

---

<sup>28</sup> *Modus* é uma palavra latina que significa modo, somado à *vivendi*, outra palavra latina cujo significado é viver, resulta no termo latino *modus vivendi* que significa o modo de vida ou modo de viver de determinada população (DINIZ, 1998).

ao modo de vida dessas pessoas, bem como para o enriquecimento do patrimônio cultural da humanidade. Ao lado dessa diversidade étnica indígena, temos populações regionais não índias, entre as quais se incluem também algumas categorias étnicas – caboclos, seringueiros, pescadores, camponeses, garimpeiros, ribeirinhos, negros remanescentes de quilombos, urbanitas, pessoas de todas as classes e categorias sociais – que portam uma diversidade muito grande de formas de organização social e de patrimônio cultural que, por sua vez, também merecem todo o respeito (MAUES, 1999 p. 58).

Fica evidente a abundância e diversidade que marcam o meio ambiente natural, assim como o cenário social dessa importante região do globo.

Como exemplo específico da diversidade socioambiental amazônica, pode-se citar o caso das várzeas do Baixo Amazonas que, segundo O’Dwyer (2005), apresentam uma diversidade social que se forjou na relação com os recursos naturais. O’Dwyer (2005) desenvolveu uma análise da situação social dos ribeirinhos, possibilitando a construção de um modelo sobre as condições de trabalho, reprodução, manejo e uso dos recursos naturais renováveis, definindo como principais atividades econômicas desses grupos a pesca, agricultura e extrativismo. Assim, o ribeirinho pode lançar mão de várias das atividades recém descritas de forma combinada, sendo que esta mesma situação vale para suas famílias, resultando em uma variedade de atividades possíveis para sua reprodução social, o que finda por gerar uma ampla diversidade socioambiental.

A comunidade quilombola<sup>29</sup> de Mangueiras, no município de Salvaterra (arquipélago do Marajó/PA), também pode ser entendida como um exemplo da diversidade socioambiental amazônica. Este grupo social vem resistindo diante das pressões da sociedade maior, através de sua relação com o ecossistema de manguezal<sup>30</sup>, fazendo dessa relação de resistência uma simbiose com o processo de resiliência do Mangue<sup>31</sup>. Em outras palavras, o

---

<sup>29</sup> Para mais detalhes sobre os termos “quilombo” e quilombola” e os grupos sociais que se identificam com este termo, consultar O’Dwyer (2002), especialmente Almeida (2002).

<sup>30</sup> A comunidade em questão interage com outros ecossistemas, ainda que o ecossistema de manguezal apresente importância destacada no cotidiano de seus moradores.

<sup>31</sup> Para mais detalhes consultar Diaz (2015).

processo de resistência se caracteriza como um processo de resiliência na relação com o ecossistema de manguezal, dado que este, na interação com esse grupo humano mostra-se em processo de expansão, evidenciando a relação sociedade e ambiente como um processo sinérgico, rompendo com a lógica da natureza intocada, já citada por Diegues (2008).

Outro exemplo seria a etnia indígena<sup>32</sup> Xikrin do Cateté, que na relação simbiótica com os recursos naturais do entorno, mas em especial os recursos aquáticos e a caça, sofrem pressão de 14 empreendimentos minerários que estrangulam e sufocam seu modo de vida. Hoje, com o rio Cateté fortemente impactado, particularmente com o Níquel, pelo empreendimento da Onça Puma, os Xikrin do Cateté buscam estratégias de fortalecimento étnico e manutenção de seus direitos originários na interlocução com as diferentes instâncias do Estado mostrando sua capacidade de articulação, renovação e condução de seu destino na relação com a sociedade maior<sup>33</sup>.

Os usuários da Resex marinha de Mãe Grande de Curuçá (PA) figuram como outro exemplo da diversidade socioambiental amazônica. Palheta, Ravena-Cañete e Cardoso (2017), demonstram a importância das marisqueiras, atores socioambientais da resex, entre tantos outros, que, por meio do conhecimento feminino sobre os recursos naturais locais, inseriram novas espécies de pescado nos mercados locais, diante da escassez das tradicionalmente demandadas. Essa escassez se deu diante de uma pressão intensa sobre os recursos naturais pesqueiros, somada ao escoamento da pesca regional para mercados internacionais, nacionais e regionais.

Com efeito, o consumo local experimentou a diminuição crescente das espécies que tradicionalmente eram consumidas na área do salgado paraense. Diante desse cenário o conhecimento feminino sobre as espécies e sua potencialidade para consumo figurou como estratégia localmente usada para

---

<sup>32</sup> Sobre a questão da identidade indígena, consultar Cardoso de Oliveira (1976) e Oliveira Filho (1998).

<sup>33</sup> Informação retirada de pesquisa feita “*in loco*” por um dos autores, em decorrência de projeto de pesquisa em andamento e ainda sem resultados de pesquisa publicados.

o abastecimento dos mercados locais, ao passo que garantia a segurança alimentar dos grupos. Tal conhecimento se origina em uma relação direta com os recursos naturais locais, ainda que marcada por uma ontologia particular sobre o ambiente acessado (PALHETA, RAVENA-CAÑETE e CARDOSO, 2017).

Cita-se, ainda, o caso dos colonos de Nova Redenção, município de Concórdia do Pará (PA), onde as relações de parentesco, marcadamente orientadas por um processo de descendência que legitima o acesso à terra, resistem ao avanço da fronteira agrícola, permanecendo com um modo de vida rural, característico da Amazônia, ou seja, uma ruralidade marcada por intensas práticas agroextrativistas, ainda que utilizando a lógica da empresa camponesa (RAVENA-CAÑETE, 2011).

Até aqui foram expostos alguns poucos casos, na tentativa de evidenciar a gigantesca diversidade socioambiental da Amazônia, assim como explicitar como a relação com os recursos naturais segue uma lógica diferenciada da sociedade hegemônica.

Dessa forma, as comunidades amazônicas apresentam variáveis identitárias diversificadas, podendo constituir-se como indígenas, quilombolas, ribeirinhos, pescadores artesanais de mar e de rio, camponeses, agricultores familiares, extrativistas de diversos tipos (açaí, castanha, cupuaçu, copaíba, coco-babaçu, etc), etc, sendo que estas comunidades podem assumir uma identidade diferente, de acordo com sua história socioeconômica e de relação com o meio ambiente. Nesse sentido, uma comunidade pescadora pode identificar-se também como extrativista de açaí, ou camponesa, assentada, etc. Essas variáveis identitárias estão ligadas com as atividades ecológico-econômicas que estas comunidades desenvolvem, com a história social do local e com o atributo étnico.

Em outras palavras, a identidade de uma comunidade pode apresentar três variáveis na sua constituição: relativa à sua origem étnica (indígenas, quilombolas), à atividade ecológica-econômica que desenvolve (catadoras de

coco babaçu, marisqueiras, extrativistas, pescadores, agricultores, ribeirinhos, etc), à sua história social (se sofreram algum impacto decorrente da história de ocupação local, como exemplo cita-se os impactados por barragens e grandes projetos em geral).

Essa diversidade identitária e socioambiental é resumida, pelo ordenamento jurídico brasileiro, nos termos “populações tradicionais” e “povos e comunidades tradicionais”, respectivamente na lei 9.985 e na lei 13.123. A seguir, expõe-se e analisa-se alguns trechos constitucionais do sistema jurídico-constitucional pátrio que permitem a proteção do direito à diferença socioambiental das PPCT’s.

## **6. O direito constitucional das PPCT’s à um modo de vida socioambiental diferenciado**

A Carta Magna de 1988 garante o direito coletivo de povos indígenas e quilombolas de forma discriminada, reservando a eles uma identidade jurídica diferenciada de qualquer outro cidadão brasileiro. Todavia, a Constituição Federal silencia ao tratar de outras minorias de maneira específica, generalizando a proteção dos direitos culturais da sociedade brasileira através do seu artigo 215, que assim se pronuncia:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

Analisando de maneira mais acurada o trecho constitucional acima citado, pode-se entender, como assinalado por Benatti (1999, 2001, 2003) e Santilli (2005), que a CF tutelou, mesmo que de maneira não discriminada, os direitos culturais das PPCT’s brasileiras, visto que, ao afirmar que “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais”, entende-se no bojo desse “todos” as populações, povos e comunidades ditas tradicionais.

Nesse sentido, o Estado tem o dever constitucional de dar condições físicas, materiais e simbólicas para que as PPCT's possam dar continuidade ao seu modo de vida e práticas culturais. Corroborando esta assertiva, cita-se abaixo o parágrafo 1º do artigo em voga:

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Com isso, clarifica-se a garantia aos direitos culturais expressa no artigo constitucional em questão ao pensar que, como exposto no decorrer deste trabalho, as PPCT's participaram do processo civilizatório nacional, tendo protegidas as suas manifestações culturais. Mais adiante, a Carta Magna ainda salienta:

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:  
[...]  
V - valorização da diversidade étnica e regional.

Com o trecho acima exposto fica evidente a recepção constitucional pertinente aos direitos culturais da sociedade brasileira, incluindo nesse leque as PPCT's e todas as especificidades culturais dos grupos sociais que preenchem esse termo, visto que existe uma obrigação constitucional na proteção dos direitos culturais de toda população brasileira, inclusive as PPCT's. A CF ainda explícita alguns dos patrimônios culturais brasileiros:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos **diferentes grupos formadores da sociedade brasileira**, nos quais se incluem:  
I - as formas de expressão;  
**II - os modos de criar, fazer e viver;**  
(grifo nosso)

E mais à frente observa:

§ 1º - O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

Nesse sentido, a carta cidadã ainda observa o direito ao meio ambiente, segundo o seu artigo 225:

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

Este artigo, nos incisos do seu parágrafo primeiro, assim se pronuncia:

§ 1º - Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público:

I - preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas;

[...]

III - definir, em todas as unidades da Federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos, sendo a alteração e a supressão permitidas somente através de lei, vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justifiquem sua proteção;

Em uma interpretação que conjugue os direitos culturais das PPCT's, protegidos e garantidos pelos artigos 215 e 216 da CF, com os direitos ambientais garantidos pelo artigo 225, tem-se um sistema de proteção socioambiental ao seu modo de vida, visto que, como demonstrado ao longo deste ensaio, estes grupos sociais desenvolvem um modo de vida de intensa relação com o meio ambiente e a biodiversidade que os cerca, relativizando esses conceitos e incorporando-os à sua cosmologia.

Com efeito, estando o conceito de Natureza e Cultura relativizados e interligados pelo modo de criar, fazer e viver das PPCT's, o artigo 225 permite que se proteja o meio-ambiente e, conseqüentemente, os direitos culturais dessas populações, assim como os artigos 215 e 216 protejam o modo de fazer, viver e ser dessas populações, logo protege o meio ambiente que as cerca, visto que este foi culturalmente construído.

Nesse sentido, “o Estado para poder preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas” (inciso I, do § 1º do art 225), terá que garantir, de maneira paralela e concomitante, os direitos culturais das populações que tradicionalmente ocupam o ecossistema em questão. O inverso também se faz verdadeiro: para que se possam garantir os direitos culturais desses grupos sociais, os ecossistemas aos quais tradicionalmente interagem devem ser preservados. Observa-se, ainda, que o Estado, quando “definir, em todas as unidades da Federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos”, deverá observar a garantia e pleno exercício dos direitos culturais das PPCT’s, protegendo suas manifestações culturais, assim como sua memória, identidade e os modos de criar, fazer e viver.

Para expandir ainda mais a tutela constitucional sobre as PPCT’s, é “vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justifiquem” sua proteção dos ecossistemas constitucionalmente protegidos. Em outras palavras, as PPCT’s, nos casos em que contribuíram para a formação e conservação da biodiversidade local, têm o direito a permanecerem em suas terras já que é vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justifiquem sua proteção.

Assim, mesmo que de maneira indireta, as PPCT’s, em decorrência aos preceitos constitucionais de proteção ao meio ambiente e aos direitos culturais de todos os brasileiros, têm na constituição o seu modo de vida garantido.

## 7. Conclusão

Este artigo expos um breve histórico da presença humana na Amazônia, destacando especificamente as relações entre Cultura e Natureza que seus povos desenvolveram ao longo do tempo. Com efeito, expôs-se a abundância e diversidade que marcam o ambiente natural e o cenário social da Amazônia, formando um rico espaço de diversidade socioambiental. Este

espaço demanda um olhar mais próximo por parte do Estado, capaz de perceber as especificidades locais e socioambientais lá encontradas. Contudo, esse olhar de aproximação dificilmente é construído pelo poder público quando da tomada de decisão sobre políticas públicas para a Amazônia, ficando as populações, povos e comunidades que tradicionalmente ocupam esta região, praticamente à margem da história e distanciados de seu constitucionalmente reconhecido direito à diferença socioambiental.

Assim, a história de ocupação e colonização da Amazônia deve ser olhada considerando seu cenário marcado por especificidades socioambientais locais. As obras de Adams (1994), Diegues (1993, 2008) e Diegues et al (2000) se aproximam da análise de Lima e Pozzobon (2000), demonstrando como as PPCT's da Amazônia desenvolvem um modo de vida de integração com a natureza, imbuídas de práticas de reprodução socioambiental marcadas por um grau de sustentabilidade ecológica mínimo, diferentemente da relação que a sociedade ocidental pós-industrial demonstra em relação à biodiversidade. Evidenciam como, nessa relação de interesse, a sociedade ocidental se posiciona em uma perspectiva instrumental, onde a natureza é pensada enquanto fonte de recurso a ser usado, privatizados e explorado pelos seres humanos.

Esses mesmos autores ainda evidenciam como as PPCT's vivem em relativa harmonia com a natureza, articulando o seu modo de vida aos recursos naturais, desenvolvendo uma cultura de vasto conhecimento dos mesmos, resultando em um cenário de diversidade tanto ambiental como social e cultural. Essa larga diversidade permite a esses grupos lançar mão ao direito à diferença socioambiental prevista pela nossa Constituição Federal, em seu artigo 215 e 216, ademais do artigo 225, quando trata do meio ambiente ecologicamente equilibrado para todos. Vale salientar, ainda, que os significados de ambiente cultural e de meio ambiente ecologicamente equilibrado para esses grupos sociais não é o mesmo compreendido pela

sociedade hegemônica, como visto no decorrer do artigo, pois Natureza e Cultura se confundem quando se trata de PPCT's.

Com efeito, estes sujeitos manifestam-se em ações coletivas marcadas por mobilizações com articulações de diferentes grupos sociais. Por certo, os diversos cenários pretéritos, assim como o cenário atual, continuam marcados por embates, resistências e conflitos socioambientais diante das incertezas, rupturas e continuidades das práticas e conhecimentos dos povos dessa região.

## Referências

- AB'SÁBER, Aziz Nacib. Problemas Geomorfológicos da Amazônia Brasileira. In: \_\_\_\_\_. **A Amazônia: do discurso à práxis**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.
- ADAMS, C. A populações caiçaras e o mito do bom selvagem: a necessidade de uma nova abordagem interdisciplinar. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 2000, v. 43 n° 1.
- ADAMS, C. As florestas virgens manejadas. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**. Antropologia, Belém-PA, v. 10, n.1, p. 3-20, 1994.
- AGUIAR, Rodrigo Simas. **Antropologia Sociocultural**. Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados: [s.n.], 2013. Disponível em: <http://www.do.ufgd.edu.br/rodrigoaguia/ia/apostila.pdf>. Acesso em: 10 out. 2016.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. 1. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2008a.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Arqueologia da Tradição. In: **Leis do Babaçu Livre: Práticas Jurídicas das Quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas**. SHIRAIISHI NETO, Joaquim. Manaus: PPGSCA-UFAM/Fundação Ford, 2006.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Os Quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. **Terras Tradicionalmente Ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto**. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2008b .
- ALMEIDA, Conceição Maria Rocha Moraes. Breves considerações sobre povos indígenas na Amazônia. In: ALMEIDA, Conceição Maria Rocha Moraes; MORAIS, Stela Pojuci Ferreira de. **História Social da Amazônia (Parte 1)**. Programa de Pós-Graduação Lato Sensu a distância. Unama, 2009.
- ALMEIDA, Mauro. Quem são os povos da floresta?. Cadernos SBPC 30. **Povos da Floresta: Cobertura jornalística feita a partir de conferências e mesas-redondas apresentadas na 59 Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC)**. 2007, disponível em [http://www.sbpcnet.org.br/site/arquivos/arquivo\\_255.pdf](http://www.sbpcnet.org.br/site/arquivos/arquivo_255.pdf).
- AMAZÔNIA LEGAL. [entre 2000 e 2005]. Disponível em [http://www.amazonialegal.com.br/textos/amazonia\\_legal/Amazonia\\_Legal.htm](http://www.amazonialegal.com.br/textos/amazonia_legal/Amazonia_Legal.htm). Acesso em: 02 de jul de 2016.
- AMORIM, Maria Adelina de. **Missão e cultura dos franciscanos no estado do Maranhão e Grão-Pará (século XVII): a serviço de deus, de sua majestade e bem das**

almas. 1997. v.2 Dissertação (Mestrado em História e cultura do Brasil) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa.

BALÉE, William. Sobre a indigeneidade das paisagens. **Revista de Arqueologia** (Sociedade de Arqueologia Brasileira. Impresso), v. 21(2), p. 9-23, 2008.

BECKER, Berta K. **Amazônia**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

BENATTI, Jose Heder. **Direito de Propriedade e Proteção Ambiental no Brasil: apropriação e o uso dos recursos naturais no imóvel rural**. Tese (Doutorado em Ciências Socioambientais) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2003.

BENATTI, José Heder. Presença Humana em Unidade de Conservação: um impasse científico, jurídico ou político? In: **Biodiversidade na Amazônia Brasileira: Avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios/ organizadores João Paulo Ribeiro Capobianco [et al]**. São Paulo: Estação Liberdade: Instituto Socioambiental, 2001.

BENATTI, José Heder. Unidades de conservação e as populações tradicionais. Uma análise jurídica da realidade brasileira. **Novos Cadernos NAEA**, v. 2; n. 2. Belém: NAEA/UFPA, 1999.

BRASIL. Decreto nº 6040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 07 fev. 2007. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)>. Acesso em: 20 dez. 2014.

BRASIL. Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea j do Artigo 8, a alínea c do Artigo 10, o Artigo 15 e os §§ 3º e 4º do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto no 2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória no 2.186-16, de 23 de agosto de 2001; e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 20 mai. 2015. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/lei/l13123.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13123.htm)>. Acesso em: 22 mai. 2018.

BRASIL. Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 18 jul. 2000. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19985.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985.htm)>. Acesso em: 22 dez. 2014.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

CARDOSO, Fernando Henrique. Apanhado Histórico do povoamento e seus aspectos econômicos políticos. In: CARDOSO, Fernando Henrique; MULLER, G. **Amazônia: Expansão do Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1977.

CASTRO, E. M. R. de; HÉBETTE, Jean, orgs. **Na Trilha dos Grandes Projetos**. Modernização e Confronto na Amazônia. Belém: NAEA/UFPA, 1989.

CHAYANOV, Alexander. **La organización de la unidad económica campesina**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974.

COSTA, Francisco de Assis. **A Brief Economic History of the Amazon: 1720-1970**. 1. ed. New Castle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2019. v. 1. 348p .

COSTA, Francisco de Assis. **Ecologismo e questão agrária na Amazônia**. Belém: SEPEQ/NAEA/UFPA, 1992.

- COSTA, Francisco de Assis. **Elementos para uma economia política da Amazônia: historicidade, territorialidade, diversidade, sustentabilidade.** Belém: NAEA, 2012.
- COSTA, Francisco de Assis. **Formação rural extrativista na Amazônia: os desafios do desenvolvimento capitalista (1720-1970).** Belém: NAEA, 2012.
- DIAZ, Rafael Paiva. Onde está o manejo? A utilização dos recursos comuns em Reservas Extrativistas do litoral amazônico.. **Cadernos de Agroecologia**, [S.l.], v. 10, n. 3, may 2016. ISSN 2236-7934. Disponível em: <<http://revistas.aba-agroecologia.org.br/index.php/cad/article/view/20031>>. Acesso em: 24 mar. 2018.
- DIEGUES, Antonio Carlos S. et al. **Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil.** São Paulo: NUPAUB-USP, PROBIO-MMA, CNPq, 2000.
- DIEGUES, Antonio Carlos S. O mito do paraíso desabitado nas florestas tropicais brasileiras. In: CASTRO, Edna & PINTON, Florence (orgs). **Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente.** Belém: CEJUP, UFPA-NAEA, 1997.
- DIEGUES, Antonio Carlos S. **O mito moderno da natureza intocada.** São Paulo: Editora HUCITEC, 6 edição, 2008.
- DIEGUES, Antonio Carlos S. Populações Tradicionais em Unidades de Conservação. In: VIEIRA, Paulo Freire; MAIMON, Dália (Org.). **As Ciências Sociais e a Questão Ambiental: Rumo à Interdisciplinaridade.** Belém: NAEA/UFPA, 1993.
- DINIZ, Maria Helena. **Dicionário Jurídico.** São Paulo: Saraiva, 1998.
- FARAGE, Nadia. O pano de fundo: características da ocupação colonial do Maranhão e Grão-Pará. In: **As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização.** Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991. p. 23-54.
- FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. O rio, a floresta e o homem na Amazônia brasileira. V **ENCONTRO REGIONAL DE TROPICOLOGIA**, Recife, Massangana, [1988]1990. p. 53-66.
- FRAGOSO, Hugo Fr. Os aldeamentos franciscanos no Grão-Pará. In: **Simpósio latino-americano da CEHILA: das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais.** Manaus: CEHILA, 1981. p. 118-160.
- HÉBETTE, Jean. **Cruzando a Fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia.** Belém: EDUFPA, 2004.
- HIRAOKA, Mario. Caboclo or riverain resource management/Amazon: a review. In: REDFORD, R. H.; PADOCH, C. (Org.). **Conservation of Neotropical forests.** New York: Columbia University, 1992.
- LATOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 11-31, nov. 2014. ISSN 1678-9857. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/87702>>. Acesso em: 09 feb. 2016. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.87702>.
- LIMA, D.; POZZOBON, J. Amazônia Socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social. In: **REUNIÃO DA ABA, 22, 2000, Brasília, DF. Anais...** Brasília: ABA, 2000.
- LIMA, Deborah de Magalhães. **A construção histórica do termo caboclo.** In: Novos Cadernos Naea, vol 2, n 2, 1999.
- LIMA, T. A. **O povoamento inicial do continente americano: migrações, contextos, datações.** In: Hilton P. Silva; Claudia Rodrigues-Carvalho. (Org.). **Nossa origem. O povoamento das Américas: visões multidisciplinares.** Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006, v., p. 77-103.
- LINS, Cristóvão. **A Jari e a Amazônia.** Rio de Janeiro: Dataforma/PM de Almeirim, 1997. 156 p.
- LOUREIRO, Violeta. **Amazônia: Estado, homem e natureza.** Belém: CEJUP, 1992.

- MAGALHÃES, Marcos Pereira. Evolução Histórica das antigas sociedades amazônicas. **Amazônia: Ci. & Desenv.**, Belém, v. 1, n. 2, jan./jun. 2006.
- MALHEIRO, Perdígão. **Escravidão no Brasil**: ensaio histórico, jurídico, social. Petrópolis: Vozes, 1976.
- MAUES, Raymundo Heraldo. **Uma outra invenção da Amazônia**: religiões, hiórios, identidades. Belém: CEJUP, 1999.
- MEGGERS, Betty J. **Amazônia**: A ilusão de um paraíso. São Paulo: Editora Italiana Limitada; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- MEIRELLES FILHO, João Carlos. **O livro de ouro da Amazônia**: mitos e verdades sobre a região mais cobiçada do planeta. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- MONTEIRO, Maurílio de Abreu. Meio século de mineração industrial na Amazônia e suas implicações para o desenvolvimento regional. **Estud. av.**, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 187-207, Apr. 2005. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142005000100012&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000100012&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 03 dez. 2017.
- MORAN, Emilio Frederico. O desenvolvimento da Ecologia Humana como área de estudo. In: **Ecologia humana das populações da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 21-119.
- NEVES, E. G. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. A construção da várzea como problema social na região do baixo Amazonas. In **Diversidades socioambiental nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões**. Perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade. Manaus: MMA/Ibama/pro – várzea, 2005, p. 207 – 264.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 4(1):47-77, 1998.
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. A expropriação dos recursos minerais e a meta do grande capital. In: \_\_\_\_\_. **Amazônia: monopólio, expropriação e conflitos**. Campinas/SP: Papirus, 1990.
- OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. Direitos da natureza: biocentrismo?. **Direito e Desenvolvimento**, João Pessoa, v.8, n. 2, p.128-142, 2017.
- PALHETA, Marllen Karine da Silva; RAVENA-CANETE, Voyner; CARDOSO, Denise Machado. Mulher e mercado: participação e conhecimentos femininos na inserção de novas espécies de pescado no mercado e na dieta alimentar dos pescadores da RESEX Mãe Grande em Curuçá (PA). **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.**, Belém, v. 11, n. 3, p. 601-619, Dec. 2016. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1981-81222016000300601&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222016000300601&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 23 jan. 2018.
- PETIT, Pere. **A Política dos Governos Militares no Pará: 1964 – 1985**. In: FONTES, Edilza Joana. Contando a Historia do Pará. Vol. II. Belém: Emotion, 2002.
- POSEY, D. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados Kayapó. In: RIBEIRO, B.G. (Coord.). **Suma etnológica brasileira**. 2.ed. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: FINEP, 1987. v.1.
- PROUS, Andre. **O Brasil antes dos brasileiros**: a pré-história de nosso país. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- RAVENA, N., CANETE, V. R., SOUZA, C. L., CANETE, T. M. R. Lições não Aprendidas: Hidrelétricas, Impactos Ambientais e Política de Recursos Hídricos. **Papers do NAEA (UFPA)**, v. 1, p. 1-17, 2009.

RAVENA-CAÑETE, Thales M. **Direito e populações tradicionais no Brasil**: da revisão à crítica de aplicabilidades e definições acadêmicas/jurídicas/legais. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito. Belém, p. 125, 2013.

RAVENA-CAÑETE, Voyner. Nova Redenção: uma ruralidade amazônica. **Novos Cadernos NAEA**. V. 14, n. 1, p. 147-178, jun. 2011.

RIBEIRO, B. G. **Suma Etnológica Brasileira**. Petrópolis: Ed. Vozes, vol. 3, 1987.

ROOSEVELT, Anna. Curtenius. **Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia**. Belém: MPEG, 1991. p. 103-141. (col. Emilie Snethlage).

SALES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense**. Belém: Paka-tatu, 2015.

SANTILLI, Juliana. **Sociambientalismo e Novos Direitos**. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, Roberto Araujo de Oliveira. **Historia Econômica da Amazônia: 1800-1920**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Introdução ao Direito Socioambiental. In: LIMA, André. **O direito para o Brasil Socioambiental**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002, pp. 21-48.

VELHO, Otávio Guilherme Velho. **Capitalismo autoritário e campesinato**: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. 2ª ed. São Paulo – Rio de Janeiro: Editora Difel, 1979.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica**: estudo do homem nos trópicos. 3.ed. Tradução de Clotilde da Silva Costa. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, [1953] 1988. 322 p.

WEINSTEIN, Bárbara. **A borracha na Amazônia**: expansão e decadência, 1850-1920. Trad.: Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: HUCITEC, Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

Artigo recebido em: 24/03/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Saúde mental dos povos indígenas: Fissuras necessárias nas concepções hegemônicas

## *Indigenous mental health: a necessary crack in the hegemonic conceptions*

*Rafaela Werneck Arenari Martins*<sup>1</sup>

*Aida Brandão Leal*<sup>2</sup>

*Mauro Macedo Campos*<sup>3</sup>

**Resumo:** O Ministério da Saúde afirma que a taxa de mortalidade por suicídio entre indígenas é quase o triplo da média nacional. Movido pelo alarmante número o presente estudo teórico aborda a temática da saúde mental que se apresenta como desafio no contexto dos povos indígenas. Assim, objetiva-se esboçar outras concepções de saúde, forjadas a partir das cosmologias e dos modos de vida dos povos tradicionais. Por meio de pesquisa bibliográfica baseada numa literatura de autores indígenas em diálogo com outros pensadores, buscou-se mapear tais concepções e suas interlocuções com a saúde mental. Numa perspectiva decolonial, reconhecemos a impossibilidade de generalizar este problema, visto a inexistência de uma figura do “índio genérico”, almeja-se uma compreensão plural desse fenômeno, que leve em conta os atravessamentos que o compõem: principalmente a relação desses povos com a terra e a luta por ela. Deste modo, essa problemática se apresenta como grande desafio para os profissionais de saúde, que muitas vezes guiados por uma visão biomédica fecham-se às especificidades desses povos. Mais do que apontar soluções para o problema, propomos a importância de criar espaços que possam fomentar a discussão junto à comunidade, como uma aposta ética que considere as singularidades desses povos.

**Palavras-chave:** Saúde Mental Indígena. Suicídio Indígena, Epistemologias Decoloniais.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Sociologia Política pela Universidade do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF), bolsista da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Mestra em Psicologia Institucional pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Especialista em Saúde Mental e Atenção Psicossocial (UNESA). Graduada em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Docente do Curso de Psicologia da Universidade Estácio de Sá (UNESA).

<sup>2</sup> Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Mestra em Psicologia Institucional pela UFES. Especialista em Educação, Pobreza e Desigualdade Social pela UFES. Graduada em Serviço Social pela UFES.

<sup>3</sup> Professor e pesquisador associado da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF), trabalhando em conjunto com o Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política (PPGSP). Pós-Doutor em Ciência Política pela UNICAMP. Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Ciências Sociais: Gestão de Cidades. Especialista em Saúde Pública/Auditoria de Sistemas de Saúde.

**Abstract:** The data provided by the Brazilian Ministry of Health show that the suicidal rate among the indigenous population reached almost the triple of the national average rate. Considering these numbers, this theoretical paper approaches the mental health subject as a challenge with the indigenous. The objective is to present alternatives health conceptions, finely wrought from cosmology and traditional lifestyle of the indigenous peoples. Departing from bibliographic research, based on indigenous authors connected to other thinkers, we seek to identify concepts and connections with the mental health. Considering the impossibility to generalize this problem, due the inexistence of an unique indigenous image, this paper aspire a plural understanding, considering the multiple intersections among it, mainly the relation of these peoples with their land and their fight for it. On the whole, this field is considered a great challenge for health workers, which often following a strict biomedical perspective become resistant to the singularity of those people. More than selecting solutions to the problem, it's presented the importance of creating spaces which can promote the debate with community as an ethic behave that consider the singularity of those people.

**Keywords:** Indigenous mental health. Indigenous suicide. Non-hegemonic epistemologies

## 1. Introdução

A proposta desse texto é trazer à baila um tema pouco debatido, seja na literatura acadêmica, como nos veículos midiáticos, e que busca abordar os dilemas enfrentados pela população indígena, no que se refere à saúde mental. Esse problema é – como deveria ser –, amplamente evidenciado nos espaços urbanos das grandes às pequenas cidades. A temática da Saúde Mental, portanto, não passa despercebida, e teve como o agravante, a pandemia da Covid-19, que potencializou os casos, os relatos e notícias. As ocorrências deram-se de maneira transversal, atingindo grupos sociais das mais distintas classes. Ou seja, o problema existe, e é visível. Mas, nem tanto, quando pensamos nas populações indígenas. Essa é a discussão que se pretende trazer para análise neste capítulo.

Autores como Batista e Zanello (2016) fazem um levantamento das publicações de saúde mental em contextos indígenas no período de 1999 a 2012, foram levantados 5.510 artigos, sendo apenas 14, ou seja, 0,2% afinados com o tema. Este quadro revela como pesquisas e publicações com essa temática são escassas. Os autores também destacam que os artigos

encontrados demonstraram, em sua grande maioria, pouca reflexão teórica e epistemológica sobre o uso das categorias saúde mental (e correlatos) e indígena.

Trata-se assim de problematizar a saúde mental indígena enquanto política pública, que demanda abertura ao plano das experiências e aos desafios concretos que atravessam os territórios indígenas. Observa-se, porém, que o debate da temática ainda se encontra incipiente, por isso, torna-se relevante fomentar articulações entre práticas cotidianas e produção de saúde.

No último censo do IBGE, em 2010, a população indígena no Brasil foi estimada em 896.900 mil indivíduos, o que corresponde a 0,4% da população do país. De acordo com dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do Instituto Socioambiental (ISA), essa população está distribuída em 240 etnias, 683 terras indígenas (além de algumas áreas urbanas) e falantes de 200 línguas, aproximadamente (BRASIL, 2002). A tabela 1 traz os números da população indígena residente, a partir do domicílio e condição de indígena, considerando os três últimos censos no Brasil.

**Tabela 1: População residente, segundo a situação do domicílio e condição de indígena – Brasil 1991/2010<sup>4</sup>**

	1991	2000	2010
<b>Total</b>	146.815.790	169.872.856	190.755.799
Não indígena	145.986.780	167.932.053	189.931.228
<i>Indígena</i>	<i>294.131</i>	<i>734.127</i>	<i>817.963</i>
<b>Urbana</b>	110.996.829	137.925.238	160.925.792
Não indígena	110.494.732	136.620.255	160.605.299
<i>Indígena</i>	<i>71.026</i>	<i>383.298</i>	<i>315.180</i>
<b>Rural</b>	35.818.961	31.947.618	29.830.007
Não indígena	35.492.049	31.311.798	29.325.929
<i>Indígena</i>	<i>223.105</i>	<i>350.829</i>	<i>502.783</i>

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1991/2010<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>

<sup>5</sup> Nota: Considerou-se como população residente não indígena as categorias de 1 a 4 do quesito da cor ou raça. Para comparação com os Censos Demográficos de 1991 e 2000, deve-se considerar a categoria 'indígena' do quesito da cor ou raça.

Em termos mais específicos, a partir do recorte analítico definido para esse estudo, tem-se que, quando se trata da saúde dessas populações, desde a criação da FUNAI, em 1967, diferentes órgãos governamentais e estabelecimentos ficaram incumbidos dos atendimentos aos indígenas. Em 1999, foi criado o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, como parte integrante do SUS e, a partir de uma política de descentralização do atendimento, a ação direta do Estado foi reduzida, e foram implementados os Distritos Sanitários Indígenas (DSEIs), delimitados a partir de critérios epidemiológicos, geográficos e etnográficos. A partir de demandas do movimento indígena a gestão da saúde, que até o ano de 2010 era gerido pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), passa a ser responsabilidade de uma secretaria específica, vinculada diretamente ao Ministério da Saúde, a SESAI: Secretaria Especial de Saúde Indígena (BATISTA; ZANELLO, 2016).

Porém, uma questão de saúde se apresenta como um grande desafio quando pensamos nas populações indígenas, com as altas taxas de suicídio e o consumo problemático de álcool. O Centro Brasileiro de Estudos Latino Americanos (2014), destaca através do mapa da violência que trouxe como primeira posição do ranking em suicídios o município de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas, com população majoritariamente indígena. A pesquisa aponta que, entre 2008 e 2012, a taxa de suicídios no município foi de 50 casos por 100 mil habitantes, 10 vezes maior do que a média brasileira. Entre aqueles que se mataram, 93% eram índios. Outros municípios com presença massiva de populações indígenas estão nas primeiras posições da lista dos suicídios, como São Paulo de Olivença e Tabatinga, também no Amazonas, além dos municípios de Amambai, Dourados e Paranhos, no Mato Grosso do Sul (BRASIL, 2017).

No Brasil, as discussões referentes a temática dos suicídios outras problemáticas que tocam no campo da saúde mental para populações indígenas se iniciam em apenas em 2001, após a III Conferência Nacional de Saúde Indígena. As propostas de intervenções tinham enfoque nos problemas

denunciados pelas mídias e trabalhos acadêmicos; o consumo de álcool nas aldeias e os altos índices de mortes por suicídio (BRASIL, 2001).

Essas problemáticas debatidas na conferência se apresentam como um desafio para o campo da saúde mental, das políticas públicas, profissionais de saúde e também para os próprios membros dessas comunidades. A dificuldade e delicadeza no tema se dão principalmente pela singularidade dos modos de vida de cada povo, assim como as compreensões próprias de saúde-doença e da questão do uso de álcool. Os históricos confrontos travados para que esses povos possam ter direito as suas terras, vem sendo considerados fatores que influenciam diretamente em um sofrimento mental, uso problemático de álcool e também os suicídios nesses povos (SOUZA; OLIVEIRA; KOHATSU; 2001; LANGDON, 2001).

É diante desse cenário que se mostra a importância de se pensar uma saúde indígena, considerando os enormes desafios de compreender outras concepções de saúde e modos de vidas, que demandam assim, aos profissionais, construir suas práticas com o incremento de novas bases epistemológicas.

Portanto é preciso questionar: o que é saúde para os indígenas? O que é adoecer? Que fatores levam aos índices alarmantes de suicídio? São questões que fogem ao alcance do que se pretende nesse estudo, mas, que merecem ser alçadas como questões de agenda política. A partir de um interesse de problematizar essas questões, como esses modos de vida criam estratégias para dar conta das questões que surgem na produção do território, ou seja, na produção de modos de vida situados e singulares?

## **2. Concepções de saúde a partir da(s) ótica(s) indígena(s)**

A Organização Mundial de Saúde (OMS) define saúde como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não somente ausência de afecções e enfermidades”. No âmbito brasileiro a Constituição Federal de

1988, o Art. 196 define a saúde como “direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação”.

Mesmo com a ampliação do conceito de saúde no bojo do Movimento pela Reforma Sanitária, que se materializou na Constituição brasileira e no processo de implementação do Sistema Único de Saúde (SUS), a concepção de saúde pautada no saber biomédico se atualiza em práticas de cuidado centradas na medicalização, nos procedimentos cirúrgicos, em equipamentos de tecnologias de ponta. Não se trata aqui de desprezar tais recursos e sim problematizar as práticas colonialista mediadas por tais técnicas, que se pretendem universais e superiores a outros modos de cuidado.

Nesse sentido, Ndlovu (2017) destaca que os valores, as crenças, as práticas cotidianas, as especificidades do corpo indígena ainda são consideradas como questões de importância secundária, à medida que as subalternizam como sendo apenas crendices, fábulas, folclore, minimizando tais questões, tanto do plano dos processos de pesquisa em saúde, quanto dos itinerários terapêuticos.

Ressalta-se que a concepção de saúde biomédica é uma construção histórica. Foucault, em *O Nascimento da Clínica* (2004) discute sobre a constituição da medicina moderna, em fins do século XVIII e início do XIX, que através da ruptura com saberes seculares, gera mudança conceitual, metodológica e de objetos. Com isso, novas formas de conhecimento e novas práticas institucionais surgem e se estabelecem enquanto um poder característico das sociedades capitalistas: o poder disciplinar. Inaugura-se uma nova racionalidade, a biomédica, que hegemonicamente atravessa séculos, cujo percurso é permeado por contradições, dissonâncias, hesitações, mas se apresenta na atualidade de modo naturalizado.

Assim, ao reduzir a complexidade do processo saúde-doença-cuidado ao nível individual, biológico, a medicina pretende-se a-histórica. A incidência

dos aspectos biológicos no campo político, a vida humana no campo biológico se torna objeto de saber e de poder, um poder que não se exerce apenas sobre os sujeitos, mas sobre a vida e sua preservação (FOUCAULT, 1987; PELBART, 2003). Esse biopoder se configura por meio da disciplina encarnada nas instituições, inclusive nos hospitais, Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) e Unidades de Saúde, muitas vezes se confundido com uma prática de cuidado. Trata-se da base no manejo dos processos biológicos, incididos diretamente na saúde. Assim, é com essa incidência do poder – que é agente transformador da vida – que o saber médico emerge como ator principal e segue afirmando seu lugar predominante nas concepções de saúde. Foucault alia a medicina diretamente a essa biopolítica que incide diretamente nos corpos: “Foi no biológico, no somático, no corporal, que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina, uma estratégia biopolítica” (FOUCAULT, 1979, p.80).

Percebe-se assim que as estratégias da biopolítica se espriam nas relações cotidianas da existência mais básicas, como a alimentação, o repouso, o trabalho, as relações sexuais e afetivas, a manutenção das condições de saúde. O biopoder incide também nas formas de resolubilidade em saúde, tornando-as funcionais a manutenção da ordem do capital, principalmente mediante mecanismos de controle que tencionam a produção de normalidade e anormalidade e, criando critérios gerais e homogêneos na lida com o adoecimento e os cuidados em saúde.

Ao abordarmos o tema da saúde indígena, verifica-se que os altos índices de suicídio são alarmantes, o que põem em xeque modelos hegemônicos de cuidado situados numa lógica muito distinta das cosmologias dos povos indígenas, que por isso, não dão conta da complexidade de suas singularidades. Portanto, criar atenção e visibilidade às concepções de saúde atreladas aos modos de vida próprios dos povos se fazem importante diante desse cenário.

A literatura especializada aponta que após séculos de extermínios através de guerras e epidemias os povos indígenas têm um novo desafio, que se depara com mais um legado colonial dos brancos: o álcool, que desde o início da colonização foi usado como instrumento de submissão desses povos às mãos brancas (PACAYA, 2020) E hoje, seu uso nas aldeias é ainda mais problemático por sua relação com o suicídio, a morte, violência, abusos sexuais nas aldeias indígenas (BARRETO; DIMENSTEIN; LEITE, 2020).

Apesar do fato do consumo de bebidas fermentadas pelas sociedades indígenas ser uma prática de milhares de anos. Eram usadas (são usadas) para construção da coletividade e para reafirmar os valores do grupo, afinando assim sua relação com o universo cosmológico (SOUZA; OLIVEIRA; KOHATSU, 2001). Porém, atualmente o consumo exagerado de álcool destilado tem sido considerado um fator agravante nas áreas indígenas e apontado como importante causador da desagregação social, da violência, suicídios, etc. (LANGDON, 2001; SOUZA; OLIVEIRA; KOHATSU, 2001).

Entre os povos indígenas, seres vivos e não vivos que fazem parte do universo, são dotados de espíritos que habitam o mundo terreno e o mundo cósmico. Desta forma, a maneira com a qual o ser humano se integra à natureza tende a determinar o seu perfil e a sua saúde. O humano compõe a natureza e é composto por ela. Pois, a terra, os rios, as florestas, os animais, entre outros, proporcionam o necessário para a constituição seu corpo físico e etéreo, que são componentes indissociáveis. Ambos possuem elementos da natureza: a água faz parte do sangue; o ar que respira é um dos "alimentos"; o espírito humano tem a energia do fogo. “Essa identidade com a natureza forja o sentimento de pertencimento a ela. Logo, o equilíbrio entre o corpo físico e o corpo etéreo, entre o mundo terreno e o mundo cósmico resulta na saúde” (TEIXEIRA *et al.*, 2016, p. 12).

Kopenawa e Albert (2015) afirmam que a destruição de todas as florestas, implica na morte de seus habitantes, mas também, na morte dos brancos, porque de acordo com o indígena Yanomami, enquanto existir

xamãs, o céu não irá cair, pois eles trabalham incessantemente para segurar o céu que está ruindo. Os autores relatam diversas lutas para defender a floresta, porque desde que os brancos se aproximaram dela motivados para realizar trabalhos missionários, construir estradas, apropriar-se do território para criação de gado, extrair o ouro, por meio dos garimpeiros, chamados pelo Yanomani de “comedores de terra”; os povos acabam morrendo, pelas “fumaças de epidemias” trazidas por esses processos de colonização e exploração do seu território. São, portanto, circunstâncias que impactam diretamente na saúde desses povos, cujas formas cura não encontram precentes na tradição e conhecimento indígena.

As palavras trazidas pelo xamã Yanomami mostram uma outra medicina, com uma prática de cuidado feita pelo trabalho xamânico que se realiza bebendo *yãkoana*, um alucinôgeno que alimenta os espíritos, os *xapiri*, fazendo-os dançar e protegendo o xamã dos espíritos maléficos e todos que precisarem dele. Para construir uma linguagem que possa ser ouvida por não indígenas, o xamã Yanomami afirma que “os *xapiri* eram os médicos de nossos antigos, desde sempre” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 176). No entanto, frente as inúmeras doenças trazidas pelos brancos, apenas o trabalho dos *xapiri* não são suficientes para combater e afastar tais doenças, dependendo assim do auxílio de remédios dos brancos.

Os *xapiri* só sabem combater as doenças da floresta, que conhecem desde sempre. Quando tentam atacar os espíritos da epidemia *xawara*, que chamamos de *xawarari*, eles acabam por devorá-los também, como aos humanos. Por isso, apesar de os *xapiri* saberem curar, hoje em dia os xamãs também precisam contar com o auxílio dos remédios dos brancos para manter essas doenças longe de nós (KOPENAWA, ALBERT, 2015p. 176).

As palavras do xamã Yanomami se situam num esforço de tornar conhecida o modo de vida de seu povo e reunir forças em defesa da floresta e seus habitantes. A existência do seu povo depende da proteção da floresta, da não extração mineral, que dentro de sua cosmologia é entendida como

material perigoso, provocador de doenças e males. Por isso, *Omama* guardou nas profundezas da terra quando o primeiro céu caiu. Justifica que as caças sumiram desde a chegada do garimpeiros, não apenas pela contaminação das águas pelo mercúrio, mas também pela interferência em sua cosmologia, no que tange a relação com a caça (KOPENAWA, ALBERT, 2015).

Os autores mostram como a presença colonizadora no território Yanomami, numa busca desenfreada por acúmulos monetário, incidiu nas inúmeras mortes provocadas, especialmente pelas “fumaças de epidemias”, como a malária, a gripe, por exemplo, no rompimento com memórias de seus ancestrais, na morte dos xamãs, nos impedimentos de habitar a floresta, entre outros. São nessas circunstâncias que as condições de potência de vida e existência se tornam ameaçadas.

As palavras do xamã denominam os brancos como povo da mercadoria, que por fixarem seu pensamento nas mercadorias e no dinheiro estão cheios de esquecimentos, pois, têm os ouvidos fechados para as palavras de *Omama*, seu criador, aquele que tem as palavras verdadeiras.

Nesse sentido, tem-se que a saúde entre os povos indígenas se situa na (r)existência e no fortalecimento da memória dos povos, na escuta das palavras sábias, presentes no silêncio da floresta, na capacidade de sonhar, onde as palavras verdadeiras são fixadas no fundo do peito e não em “peles de papel”. O pensamento ameríndio considera a escrita como uma relação frágil com as palavras, pois ao invés das palavras estarem gravadas no papel, pela experiência com oralidade as palavras estão gravadas no fundo do peito (KOPENAWA; ALBERT, 2015; OLIVEIRA; SANTOS, 2016).

Compreender que a potência de vida e saúde dos povos indígenas vinculam-se aos seus mitos, às cosmologias, à memória, à relação com a ancestralidade e à oralidade, significa entender que uma política de saúde indígena, parte de ações integradas e atentas a essas relações que constituem os povos e, principalmente, aberta às estratégias tradicionais de prevenção e cura. O que não diminui, aqui, a importância dos saberes biomédicos,

principalmente, frente a processos de adoecimentos aos quais são desconhecidos aos saberes tradicionais maneiras para remediá-los.

Dessa forma, o desafio consiste na construção de diálogo e de relação entre perspectivas de cuidado, formado por conhecimentos de bases epistemológicas diferentes. Pois legitimar a saúde indígena nesses termos, não implica no rompimento ou deslegitimação dos conhecimentos biomédicos. Trata-se de construir uma política de saúde diferenciada, situada com as particularidades históricas e culturais que constiui cada povo, em que as formas tradicionais de atenção à saúde e a biomedicina são coexistentes e coemergentes.

### **3. Corpo, terra e produção de saúde indígena**

O A força que sustenta os diversos povos indígenas a continuarem lutando pela terra, frente aos interesses políticos e econômicos dos latifundiários e do agronegócio, pode ser analisada como luta pela saúde, pela afirmação e resistência de seus modos de vida, como condições basais para que as memórias vivas não sejam esquecidas.

As memórias são vivas, à medida que se atualizam nas práticas do cotidiano, nos acontecimentos e numa temporalidade que se dá na relação com a terra, com o rio, com as matas, com o território geográfico, ou seja, são memórias situadas, contextualizadas no chão vivo da existência. Deslocados do território existencial, a transmissão oral das histórias perde força, tornam-se descontextualizadas e esvaziadas de sentido.

Viveiros de Castro (2017), diz que “A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da terra. A relação entre terra e corpo é crucial” (p.8). Diante disso, frisamos que a relação com a terra é constitutiva, não sendo possível pensar as condições de saúde e/ou itinerários terapêuticos sem destacarmos as singularidades do corpo indígena.

Segundo o autor, a palavra indígena tem um sentido ampliado, porque

significa ser gerado dentro da terra que lhe é própria, por isso, abrange os quilombolas, camponeses, caboclos, sertanejos, entre outros, porque esses povos sentem-se ligados a um pedaço de terra. No entanto, um quilombola, por exemplo, não se reconhece como indígena. A partir disso, pode-se dizer que o antônimo de indígena seria alienígena, ou seja, desvinculado da terra, de um lugar.

Nesse sentido, destituir os povos de sua profunda relação com a terra, através da invasão às terras indígenas, contaminação do ar, do solo, da água – como o derramamento de dejetos industriais de minério, pela mineradora Samarco, ocorrido em novembro de 2015, na cidade de Mariana (MG) e pela mineradora Vale, em janeiro de 2019, em Brumadinho (MG), tragédias humanas, sociais e ambientais enormes e irreparáveis – formam um conjunto de forças que tencionam para alienigenação desses povos, pois, macula condições fundantes de vida e saúde.

Afinal, não se trata de qualquer relação com terra, os indígenas pertencem-na, o que é diferente de simplesmente possuí-la. Por isso, este pertencimento impulsiona a luta pela demarcação das terras diante da força violenta da propriedade privada, que é legitimada, operada através do Estado. Saez (2015) verifica que o Estado só explica o que é território nacional a partir de suas exceções, com as definições do que são as terras indígenas, quilombolas, por exemplo. Já que a regra, como ressalta o autor, ainda que implícita nas legislações é da propriedade privada da terra.

Portanto, a luta pela demarcação das terras indígenas é uma busca para garantir minimamente essa relação de pertencimento com a terra, dentro do contexto de tensões que envolvem as relações sociais capitalistas operadas através do Estado. Pois, sem suas terras, sem sua história de pertencimento a um povo, são apenas cidadãos, cidadãos pobres, sob forças tutelares e homogeneizadoras do Estado. E isso se relaciona diretamente com a Saúde desses povos.

Todo o massacre contra os índios, os primeiros indígenas do Brasil, é a

luta para transformá-los em pobres, integrados a um projeto de civilização. Para isso, é preciso torná-los alienígenas, despossuídos de seus corpos. Viveiros de Castro (2017) afirma que a expressão índio é uma categoria genérica, criada pelos grandes especialistas na generalidade, os brancos, como forma de universalizar e apagar toda multiplicidade dos povos, para quem sabe, esquecer-se e torna-se apenas cidadãos brasileiros. Porém, os povos (r)existem!

Arturo Escobar (2016) corrobora com o argumento de que os mundos múltiplos só são possíveis em meio a muitas lutas, em face do mundo único, que tem como alvo a produção de invisibilidade dos pluriversos (diferentes e diversas formas de existência). Por isso, a luta pela defesa dos territórios e dos saberes múltiplos é denominado como ontologia política, dimensão constituinte de resistência dos mundos relacionais. O autor aponta para uma diversidade do mundo, que é infinita e esta é uma condição básica das Epistemologias do Sul. A diversidade adquire uma dimensão ontológica quando tratamos de outros modos de vida e de conhecimento, dos saberes múltiplos, de outros mundos. Conhecimentos que são formados pela experiência, saberes e lutas de grupos sociais subalternos.

É na rede de relações entre seres humanos e não humanos que a vida se dá, ou seja, nas relações emaranhadas com todos os seres que habitam a terra. Há grande diferença entre habitar a terra e ocupá-la. Ocupar a terra é possuí-la como um recurso, numa relação objetal, que nos faz acreditar no direito de destruí-la ou espoliá-la com finalidades meramente lucrativas (ESCOBAR, 2016). Por sua vez, habitar a terra trata-se da não separação entre a natureza e o homem, mostrando que os seres humanos e não-humanos existem em relação. Essa dimensão de inter-relação será chamada por Escobar (2016) de ontologia relacional, sendo uma dimensão constituinte dos habitantes da terra, ressaltando, ainda, que nada existe de modo pré-existente, as coisas existem em relação. “Todos os tipos de seres vivos dependem dos outros para a sua existência e eles se entrelaçam em um

imenso tecido que evolui continuamente”<sup>6</sup> (INGOLD, *apud* ESCOBAR, 2016, p.18). Por essa razão, em uma ontologia relacional os seres não ocupam a terra e sim a habitam.

Os processos de ocupação da terra são atravessados por interesses econômicos, sustentados pelo Estado, que tentem produzir progressivamente uma efetiva destruição dessas relações ontológicas, à medida que ignoram a potência de criação de vida da natureza, transformando-a em recursos, objetos de lucratividade. Dessa maneira, essa destruição pretende tornar invisíveis as relações de coexistência dos povos com a terra, pois entre os indígenas “a terra é uma comunhão de sujeitos, não uma coleção de objetos”<sup>7</sup> (BERRY *apud* ESCOBAR, 2016, p.28).

Assim, as ontologias relacionais e políticas são fundamentais para situarmos que corpo é esse. Sintonizados com essas dimensões constitutivas do corpo indígena, pode ser possível criar caminhos para produção de *uma saúde indígena* e não *uma saúde para o indígena*. Ou seja, uma saúde que faça sentido para esses povos, que os fortaleça na perpetuação da memória e afirmação cultural, e não práticas que reiterem as violências históricas e exterminadoras dos povos.

A defesa e resistências dos mundos múltiplos se dão na relação com o mundo uno, chamado por Escobar (2016), baseado em John Law, de Mundo Mundial, que luta pela eliminação da diferença e das multiplicidades dos pluriversos, pois o Mundo Mundial parte do pressuposto da separação entre a humanidade e a natureza, dividindo o que pertence a natureza e a cultura. Assim, “esses dualismos (e outros derivados) constituem a base de uma estrutura institucional e de práticas através das quais se põe em ação o Mundo Mundial”<sup>8</sup> (ESCOBAR, 2016, p.22).

---

<sup>6</sup> Original do texto: “todos los tipos de seres vivientes dependen de otros para su existencia y se entrelazan en un inmenso tejido que evoluciona continuamente”.

<sup>7</sup> Original do texto: “la Tierra es una comunión de sujetos, no una colección de objetos”.

<sup>8</sup> Original do texto: “Estos dualismos (y otros derivados) constituyen la base de una estructura institucional y de prácticas a través de las cuales se ponen acción el Mundo Mundial”.

Portanto, é preciso romper com perspectivas teóricas dicotômicas para criar processos de abertura às diferenças, condição constitutiva para a criação e existência de outros mundos que superem a racionalidade do Mundo Mundial. Por isso, Escobar (2016) aponta que as teorias sociais modernas também operam a partir dessa base, com princípios de distância objetiva, perseguindo a busca pelo real e pela verdade universal, e com isso, silenciando outros modos de conhecer, viver, como também as lutas desses povos. Assim, o autor orienta que “para revitalizar o pensamento crítico, é preciso aproximá-lo da vida e da terra, incluindo ideias e práticas daqueles que lutam em sua defesa”<sup>9</sup> (p.30).

Dessa maneira, a produção de saúde com os povos indígenas, partindo da direção de formação de uma saúde indígena e não a despeito dos povos, não pode ser operada com uma perspectiva técnica e instrumental do mundo racional-legal em que vivemos, mas precisa da formação de aberturas às relações constitutivas dos pluriversos, que além das relações entre humanos e não-humanos, envolve também a redescoberta da espiritualidade e do sagrado (ESCOBAR, 2016).

#### 4. Práticas éticas de saúde mental indígena

O processo de saúde se dá no território. Esse território transcende uma dimensão física, e é relacionado com as origens da criação do mundo e com ancestralidade (RODRIGUES, 2014). Vale ressaltar que os confrontos travados para que esses povos possam ter direito as suas terras, são considerados fatores que causam problemas. A perda do território gera implicações que vão muito além da ruptura da relação com o ambiente físico, “remete à perda do referencial de vida e a desestrutura da ordem social e cosmológica”(…) (TEIXEIRA *et al*, 2016, p.8). Essa perda gera diversas

---

<sup>9</sup>Original do texto: “Para revitalizar el pensamiento crítico, se requiere a cercarlo a la vida y a la Tierra, e incluso a las ideas y prácticas de quienes luchan en su defensa”.

complicações, dentre eles o adoecimento, e até mesmo o suicídio dos povos indígenas.

Neste contexto, tem-se que a temática da saúde mental dos povos indígenas passou a ter o olhar mais atento do Estado no apenas no fim da década de 1990 (LANGDON; GARNELO, 2004). Momento em que questões como o uso excessivo de álcool e substâncias psicoativas, bem como, elevado número de mortes por suicídio ganhou maior visibilidade. Mas é apenas em 2007 entrou em vigor a Portaria nº 2.759 (BRASIL, 2007), a qual estabelece diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas.

O que hegemonicamente consideramos doença mental, loucura não é compreendido da mesma forma para os povos indígenas. Nem todo o comportamento classificado como anormal é tratado como uma patologia, mas pode representar um momento passageiro, um movimento de ajuste, ou um mecanismo para aliviar as tensões (PEREIRA *et al*, 2013).

A natureza e os seres que a compõem: mar, rios, astros florestas, animais, seres fantásticos reagem quando existe desarmonia. Esse desequilíbrio é causado pelas ações danosas dos humanos no plano físico e cósmico. Isso aponta que, diferente de uma concepção da biomedicina, as doenças não são naturais, biológicas ou hereditárias, mas atraídas, provocadas (LUCIANO, 2006).

A quebra das normas estabelecidas dentro da cultura, como comer alimentos não benzidos, a inobservância aos ritos de iniciação dos jovens, o resguardo das gestantes, podem ser considerados fatores que desequilibram a ordem social e cosmológica, o que pode vir a trazer desajustes, coletivos e individuais (TEIXEIRA *et al*, 2016).

A instabilidade gerada pelas interferências cósmicas e físicas, que produzem doenças, ganha novas significações no meio social. Um comportamento classificado como "anormal" decorre da avaliação do próprio indivíduo, do seu grupo social de convívio e daqueles que têm o poder delegado

pelo grupo para declarar ou não situações de "anormalidade" (COLOMA *et al*, 2001). Deste modo, o sofrimento mental que leva aos altos índices de suicídio e alcoolismo, que os manuais de doença vão tentar prevenir, diagnosticar, patologizar são em grande parte das vezes, consequências dos históricos confrontos travados para que esses povos possam ter direito as suas terras.

O modo hegemônico de pensar a saúde, na atualidade, se baseia no modelo biomédico que busca os sinais e sintomas no corpo adoecido a fim de fazê-lo retornar à normatividade. Por sua vez, os profissionais de saúde são orientados, em regras gerais, sobre o estado de saúde e doença, aprende-se a detectar sinais e sintomas, traduzir falas sobre a vida cotidiana em potenciais patológicos. Ao entrarem no campo de saúde indígena, os profissionais de saúde se deparam com uma realidade territorial que exige uma atuação diferenciada daquela proposta durante a formação.

Em termos mais formais, segundo o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (2010), a partir de encontros com psicólogos e indígenas, foram levantados como principais demandas no campo da saúde mental indígena intervenções que possam contribuir para redução do índice de suicídio e do uso de álcool e outras drogas. E, em boa medida, a atuação dos profissionais de saúde envolvidos no cuidado dos povos indígenas deve levar em consideração as premissas acima citadas, principalmente a inexistência da figura um "índio genérico", considerando as especificidades de estrutura e organização social, formação cultural, cosmologias.

Alain Badiou (1995) critica a concepção ética tradicional, de classes abstratas, em virtude de uma "nova" ética que leve em conta processos individuais e as singularidades de cada povo. Quando colocamos em questão uma saúde mental indígena e a relacionamos à importância de uma atuação profissional pautada em uma ética, percebemos que esse conceito definido como universal é insuficiente, reafirma a exclusão, bem como o ideário de racismo e subjugação de um grupo social.

A ética universal provoca uma generalização infeliz, onde é ditado o que é certo e errado, o como se deve ser e agir, sendo, portanto, uma ética omissa às questões que a escapa, às situações desviantes presentes nos acontecimentos cotidianos. É nesse ponto que se faz necessária a atuação dos profissionais de saúde.

É preciso uma nova concepção de saúde que vá além de um sentido de ausência de doença, mas como a possibilidade de criação de estratégias e saídas para as situações que levam ao adoecimento. Assim, a luta por saúde é um exercício ético-político que aponta para uma avaliação permanente das práticas e seus efeitos. Para isso é fundamental que outros modos de constituição de rede e de cuidado sejam pensados, em consonância com os saberes tradicionais. Isso implica em garantir mais que o acesso formal aos equipamentos destinados a esse fim, mas também a participação na definição da perspectiva do cuidado que se atualiza em cada território com suas questões concretas.

## 5. Conclusão

São inúmeros os desafios políticos, sociais e educativos, provocados pela urgência e consequências dos modos como se tem cuidado da saúde dos povos indígenas. Cada vez mais, as políticas públicas precisam responder às demandas por diversidade cultural dos grupos indígenas. E, a resposta a essas demandas são necessariamente atravessadas pela compreensão dos conflitos produzidos em suas buscas democráticas por direitos.

Aos profissionais de saúde de forma geral, cabe uma atuação coerente com os processos de luta desses povos, em sintonia com a luta por saúde como luta política, pois o desafio consiste em desenvolver uma saúde indígena e não uma saúde para o indígena. Uma saúde indígena, por sua vez, é aquela que se pretende aberta às necessidades e demandas específicas de cada povo,

capaz de construir com eles modos peculiares e criativos de atendimento e acompanhamento. Nesse sentido, uma saúde indígena situa-se com a perspectiva de formação de uma política pública de saúde específica, a qual se constrói na relação com os sujeitos, com suas concepções de mundo, com respeito e legitimação de suas respectivas maneiras e estratégicas de produção de vida e cuidado.

A problemática referente a saúde mental nas populações indígenas se apresenta como um grande desafio para as políticas públicas, profissionais de saúde e também para os próprios membros dessas comunidades. Essa complexidade no tema se dá principalmente pela tentativa de enquadramento desses modos singulares de vida em modelos epistemológicos, concepções de saúde- doença baseadas no modelo hegemônico eurocêntrico de vida.

Esse debate ganha relevo considerando o contexto atual, marcado por grandes tensionamentos e claros retrocessos, o direito à saúde se constitui como uma luta política da maior importância. Principalmente no que tange os desafios e conflitos da política de saúde mental indígena, campo negligenciado a partir de perspectivas generalistas tanto no interior do SUS, quanto nos processos de formação de diversos profissionais da saúde.

Autores como Viveiros de Castro (2008), chama a atenção para o fato de não existir “a” questão indígena. O que pode ser entendido como um “problema indígena” o é somente para olhares ocidentais. Assim, ao olharmos para os índios tentamos enquadrar pseudodemandas dentro de uma perspectiva de classe e etnia dominante. O que de fato pode ser questão para as culturas indígenas, muitas vezes se constitui justamente nessa interferência.

Portanto, qualquer pretensão de uma atuação prática ou teórica que se proponha a tentar dar conta dessa questão, considerando-o como questão indígena de um modo geral, pode acabar sendo problemática. Já que, como apresentado, cada povo apresenta uma concepção própria de saúde e doença, assim como uma visão sobre o uso de álcool nas comunidades. Assim, talvez

uma possibilidade de encontrar caminhos para lidar com essa questão seja antes de tudo verificar as demandas de cada comunidade.

Deste modo, consideramos que não há saber que esteja livre da possibilidade de rotular, enquadrar e diagnosticar e desta forma oprimindo, normatizando, reproduzindo as lógicas hegemônicas tão defendidas como cuidado. Porém, apostamos que uma das estratégias de cuidado seja a afirmação de outros modos de vida, por aquilo que é processo de diferenciação, na potência do vivo e suas singularidades.

A conclusão tem como objetivo principal oferecer um fechamento ao escrito, permitindo que o leitor constate o alcance dos objetivos apontados na introdução. Logo, sugere-se uma recapitulação do objetivo, assim como da pergunta, para que reste demonstrada, de maneira clara e objetiva, a resposta.

## Referências

- BADIOU, Alain. **Ética**: um ensaio sobre a consciência do mal. Rio de Janeiro: Relume, 1995.
- BARRETO, Ivan Farias; DIMENSTEIN, Magda; LEITE, Jáder Ferreira. Processos de alcoolização entre povos indígenas da América Latina. **Revista Ciências em Saúde**, v. 10, n. 1, p. 45-51, 25 jan 2020. DOI: <https://doi.org/10.21876/rcshci.v10i1.861>.
- BATISTA, Marianna Queiróz; ZANELLO, Valeska. Saúde mental em contextos indígenas: Escassez de pesquisas brasileiras, invisibilidade das diferenças. **Estudos de Psicologia**, v. 21, n.4, p. 403-414, 2016. DOI: <https://doi.org/10.5935/1678-4669.20160039>.
- BRASIL. **III Conferência Nacional de Saúde indígena**. Relatório Final. Brasília: Funasa. 2001.
- BRASIL. **IV Conferência Internacional de Saúde Mental Indígena**. Relatório final. Brasília: Funasa. 2007.
- BRASIL. Ministério da Saúde. **Agenda Estratégica de Prevenção do Suicídio**. 2017. Disponível em: [http://clinicadeadolescentes.com.br/cartilha\\_prevencao\\_ao\\_suicidio.pdf](http://clinicadeadolescentes.com.br/cartilha_prevencao_ao_suicidio.pdf).
- BRASIL. Ministério da Saúde. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. Fundação Nacional de Saúde, FUNASA. Brasília, 2002.
- CENTRO BRASILEIRO DE ESTUDOS LATINO AMERICANOS. **Mapa da violência**. Brasília: Flacso, 2014. Disponível em: [www.mapadaviolencia.org.br](http://www.mapadaviolencia.org.br). Acesso em: 24 ago. 2018.
- COLOMA, M. *et al.* The use of esmolol as an alternative to remifentanil during desflurane anesthesia for fast-track outpatient gynecologic laparoscopic surgery. **Anesthesia & Analgesia**, v. 92, n. 2, p. 352-357, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1213/00000539-200102000-00014>.
- CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA. Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas. **Psicologia e Povos Indígenas**: Objetivos. São Paulo: CRPSP, 2010. Disponível em: <http://www.crpssp.org.br/povos/povos/objetivos.aspx>. Acesso em: 29 ago. 2022.

- ESCOBAR, Arturo. Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur. **Revista de Antropología Iberoamericana**, v. 11, n. 1, p. 11-32, abr. 2016. DOI: <https://doi.org/10.11156/aibr.110102>.
- FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **O nascimento da medicina social**. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Características gerais dos indígenas: resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd\\_2010\\_indigenas\\_universo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf). Acesso em: 29 ago. 2022.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LANGDON, Esther Jean. **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2001.
- LANGDON, Esther Jean.; GARNELO, Luiza. (org.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2004.
- LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje**. Brasília: MEC, 2006. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000154565>. Acesso em: 29 ago. 2022.
- NDLOVU, Morgan. Por que saberes indígenas no século XXI? uma guinada decolonial. **Revista Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 127-144, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/782>. Acesso em: 29 ago. 2022.
- OLIVEIRA, Joana Cabral; SANTOS, Lucas Keese dos. “Perguntas Demais” – Multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer. (org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- PACAYA, Julmer Caisara. **Efeitos do uso do álcool nos modos de existência de povos indígenas do Brasil segundo contextos culturais: uma revisão de literatura**. 2020. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva), ISC- Universidade Federal da Bahia, 2020. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/32087>. Acesso em: 29 ago. 2022.
- PELBART, Peter Pal. **Vida Capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo, Iluminuras, 2003.
- PEREIRA, Priscilla Perez da Silva *et al.* Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas de Porto Velho/RO: a voz das lideranças. **Tempus - Actas de Saúde Coletiva**, v. 7, n. 4, p. 131-145, 2013. Disponível em: <https://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/1425>. Acesso em: 29 ago. 2022.
- RODRIGUES, Renan Albuquerque. **Sofrimento mental em indígenas na Amazônia**. Manaus: Edua, 2014. Disponível em: <http://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/handle/bvs/1437>. Acesso em: 29 ago. 2022.
- SÁEZ, Oscar Calavia. O território, visto por outros olhos. **Revista de Antropologia**, v. 58, n. 1, p. 257-284, 2015. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102108>.
- SOUZA, Juberty Antonio de; OLIVEIRA, Marlene; KOHATSU, Marilda. O uso de bebidas alcoólicas nas sociedades indígenas: algumas reflexões sobre os Kaingáng da bacia do rio Tibagi, Paraná. *In*: COIMBRA JR, Carlos E. A.; SANTOS, Ricardo Ventura; ESCOBAR, Ana Lúcia. (org.). **Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: ABRASCO: Fiocruz, 2005. Disponível em: <https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/bitstream/bvs/5102/2/433040810.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2022.

TEIXEIRA, Diomedea Zacarias. et al. Manifestações e Concepções de Doença Mental entre Indígenas. **Revista Cubana de Enfermeria**, v. 32, n. 4, 2016. Disponível em: <http://www.revenfermeria.sld.cu/index.php/enf/article/view/1048>. Acesso em: 29 ago. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Entrevistas (Encontros)**. Rio de Janeiro: Azougue. 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento. **Caderno de Leituras**, Belo Horizonte, n. 65, p. 1-9, 2017. Disponível em: [https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/SI\\_cad65\\_eduardoviveiros\\_ok.pdf](https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/SI_cad65_eduardoviveiros_ok.pdf). Acesso em: 29 ago. 2022.

Artigo recebido em: 17/01/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# ‘Aldear a política’ e ‘reflorestar mentes’: a importância simbólica e material da eleição de mulheres indígenas no Brasil

*‘Aldeanizar la política’ y ‘reforestar mentes’: la importancia simbólica y material de la elección de mujeres indígenas en Brasil*

*Marcela de Avellar Mascarello<sup>1</sup>*

*Helen Rejane Silva Maciel Diogo<sup>2</sup>*

*Luiza Costa de Medeiros Werner<sup>3</sup>*

*Caio Floriano dos Santos<sup>4</sup>*

**Resumo:** O presente artigo discute através da ideia/ação de “aldear a política” e “reflorestar mentes” a importância da re-existência indígena e da ocupação do debate público eleitoral, bem como da eleição de mulheres indígenas. Se utiliza de uma base metodológica de abordagem dedutiva, de pesquisa bibliográfica combinada com a apresentação dos casos de eleição indígena e feminista em 2022 e da criação do Ministério dos Povos Indígenas. Então, a partir da concepção antirracista, feminista, de(s)colonial e ecofeminista, o artigo explanou acerca da relevância da eleição de mulheres indígenas para cargos políticos-representativos no congresso brasileiro. Se trata de uma importância simbólica porquanto depois de 522 anos de extermínio dos corpos e territórios indígenas tivemos duas deputadas indígenas eleitas para o cargo naquele espaço predominantemente masculino, branco e violento. O que demonstra que o lugar da mulher e do indígena é onde quiser. É, também, material uma vez que a partir de outra racionalidade, que não a ocidental-patriarcal, disputam o projeto de país, dentro da legislatura.

---

<sup>1</sup> Mestranda em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina, bolsista CAPES; Especialista em Prática Jurídica Social pela Universidade Federal do Rio Grande (2022); Bacharela em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande (2019); Bacharela em Oceanografia pela Universidade do Vale do Itajaí (2012). Orcid: 0000-0002-6964-6382 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8204074030375520>

<sup>2</sup> Doutoranda em Direito na Universidade Federal de Santa Catarina, Especialista em Direito Processual Penal (CERS), Especialista em Ensino da Filosofia (UFPel), Especialista em História e Cultura Afro-brasileira e Indígena (UNINTER), Especialista em Enfermagem do Trabalho (UNINTER), Bacharela em Enfermagem (UFPel), Bacharela em Direito (FURG). Orcid: 0000-0001-6893-8060 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9122155374736575>

<sup>3</sup> Mestranda no programa de pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (2022). Graduada em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2016); Especializada em Direito Ambiental e Sustentabilidade na Escola de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2021). Orcid: 0000-0002-0492-2745 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9568469523715280>

<sup>4</sup> Doutor e Pós-Doutor em Educação Ambiental (FURG). Pesquisador vinculado ao Observatório dos Conflitos do Extremo Sul do Brasil. Orcid: 0000-0003-0229-4869 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3156082742808266>

**Palavras-chave:** mulheres. Indígenas. Ecofeminismo. Decolonialidade.

**Resumen:** Este artículo discute a través de la idea/acción de “aldeanizar la política” y “reforestar mentes” la importancia de la re-existencia indígena y de la ocupación del debate público electoral, así como de la elección de mujeres indígenas. Utiliza de una base metodológica de abordaje deductiva, de investigación bibliográfica combinada con la presentación de los casos de elección indígena y feminista en 2022 y de la creación del Ministério de los Pueblos Indígenas. Luego, a partir de la concepción antirrascista, feminista, de(s)colonial y ecofeminista, el artículo explica la relevancia de la elección de mujeres indígenas para puestos político-representativos en el congreso brasileño. Es de importancia simbólica porque después de 522 años de exterminio de los cuerpos y territorios indígenas tuvimos dos diputadas indígenas elegidas para el puesto en aquél espacio predominantemente masculino, blanco y violento. Lo que demuestra que el lugar de las mujeres y de los indígenas es donde ellos quieran estar. También es material, ya que desde otra racionalidad, distinta a la occidental-patriarcal, disputan el proyecto de país, dentro de la legislatura.

**Palabras clave:** mujeres. Indígenas. Ecofeminismo. decolonialidad.

## 1. Introdução

*É hora de Mulherizar e indigenizar a política  
(Célia Xakriabá).*

*Nós, povos indígenas,  
Queremos brilhar no cenário da história  
Resgatar nossa memória  
E vendo o fruto de nosso país, sendo divididos  
Radicalmente  
Entre milhares de aldeados e “desplazados”  
como nós (POTIGUARA, 2020).*

A proposta de escrita, aqui desenvolvida, parte de movimentações teórico-críticas e da apresentação de uma lógica feminista mais equânime, libertadora e propulsora de transformações críticas e práticas, a partir da investidura de mulheres indígenas, deputadas federais eleitas em 2022, na arquitetura do Congresso brasileiro.

É de conhecimento público que os corpos das mulheres indígenas, incluindo a sua presença política, nunca foram aceitos dentro da teia social, a qual é, ou melhor mantém-se, dirigida por um protocolo ambiental, cultural, econômico, jurídico e político balizado pelo carma e mal-estar da colonialidade do poder e colonialidade de gênero.

Em desacordo com a lógica capitalista, colonial, branca e eurocêntrica, mergulhamos em um feminismo que já não se encontra mais preso aos ditames e reivindicações da libertação sexual, mas reconhece as múltiplas avenidas interseccionais, de modo que todas as mulheres sejam protagonistas e priorizadas, e de fato, abarcadas por pautas de inclusão e oposição ao sistema cisheteronormativo e patriarcal, o qual invisibiliza, obstaculariza e violenta a presença e manifestação feminina na sua essência e existência. Nos aproximamos do feminismo decolonial e do ecofeminismo, com intuito de *‘Aldear a política’ e ‘reflorestar mentes’*, pois como bem colocado por Françoise Verges(2020) o feminismo de(s)colonial reconhece as singularidades das mulheres no desenvolvimento de uma sociedade justa e plural, pois “invisíveis, elas abrem a cidade”.

Logo, no caminho de uma discussão complexa, sem esgotar o tema e o arcabouço teórico, e certas de que novas reflexões, rotas, pensamentos e posicionamentos surgirão, buscamos analisar a relevância da eleição de mulheres indígenas para cargos políticos-representativos no congresso brasileiro, a partir da concepção antirracista, feminista, decolonial e ecofeminista.

Diante disto, o artigo serve-se de uma base metodológica de abordagem dedutiva, da pesquisa bibliográfica combinada com a apresentação dos casos de eleição indígena e feminista, no presente ano, para responder a seguinte questão: A partir da concepção antirracista, feminista, decolonial e ecofeminista, qual é a relevância da eleição de mulheres indígenas para cargos políticos-representativos no congresso brasileiro?

Para tanto, apresentamos um trabalho estruturado no primeiro tópico com o “A contribuição do feminismo de(s)colonial na trajetória de mulheres indígenas”, que aborda mulheres heterogêneas, com identidades femininas plurais, em corpos políticos que desacordam com o caráter universalista, branco e heteropatriarcal de pensar, normatizar, politizar e governar o mundo, no segundo tópico, intitulado “(eco)feminismo”, aborda as relações de

dominação, do ser humano com a natureza e as de poder, desiguais e violentas, abarcadas pelo patriarcado, dos homens sobre as mulheres. No terceiro tópico, a bancada do cocar como forma de re-existência e de luta pela floresta em pé, traz a proposta de “mulherizar e indigenizar a política” como mais um espaço de luta dos povos indígenas por uma outra matriz de racionalidade e pela reprodução da vida. E, por último, a criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI) como resultado da luta e re-existência histórica e do aldeamento da política.

## 2. A contribuição do feminismo de(s)colonial na trajetória de mulheres indígenas

O processo de colonização enraizou um quadro de aniquilamento de corpos racializados, conformando assim o desenvolvimento da empresa colonial que não apenas legitimava o *status quo* do colonizador, mas imprimia uma cultura de poder em todas as esferas.

Toma-se por entendimento que as marcas indeléveis do colonialismo não podem ser apagadas, à medida que outras dinâmicas reatualizaram e ressignificaram novos moldes de controle da dinâmica social. A reconfiguração desse sistema, dando origem a colonialidade do poder (QUIJANO, 2009) demonstra o quanto a origem do capital deflagrou uma ordem de lastro mundial, a qual utilizou a raça como constructo de dominação e hierarquização de povos. Densifica Anibal Quijano (2009) que a colonialidade do poder produz uma separabilidade racial/étnica do mundo e impõe um padrão de controle que atua em todas as esferas, meios e dimensões, transitando tanto nos aspectos materiais e subjetivos, do cotidiano, como na escala societal. Para além disso, esse poder-saber de interferência global tem sua gênese e ramificação a partir da América.

É fato que a colonialidade do poder apresenta imbricações no campo do gênero, originando o que Maria Lugones (2014) intitulou de colonialidade de gênero, pois na visão da autora tornava-se falho não considerar, ou melhor, (re)conhecer o gênero como um campo abarcado pela colonialidade, a qual também atinge o campo econômico, cultural, jurídico, político, sexual e produz iniquidades viscerais que subjagam e distanciam as mulheres de uma posição de poder, ao desconsiderar as suas experiências e histórias de lutas. Ademais enfatiza a autora que “o sistema de gênero é não só hierárquico, mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas” (LUGONES, 2014, p. 942).

Lugones ressalta que a universalidade era uma diretriz para a subalternidade “das” e “nas” relações a partir de uma lógica branca autoritária. A demarcação do campo político por homens brancos e filiados a uma heteronormatividade machista não é um fenômeno novo e dado pelo acaso. O campo histórico consubstanciou uma sociedade classificada racialmente em prol de um domínio colonial e heteropatriarcal.

Os povos indígenas assumem conjuntamente com os africanos o selo de atrasados selvagens e sexuais, portanto objetificados nas relações e distantes da vida pública e do governo,

Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/ agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês. A imposição dessas categorias dicotômicas ficou entretecida com a historicidade das relações, incluindo as relações íntimas (LUGONES, 2014, p. 936).

No pensamento de Heleieth Saffioti (2011) a esteira do gênero forma uma cultura de virilidade que sustenta a tríade força, potência e dominação. Neste campo não há ligações amorosas e respeitadas entre homens e

mulheres, muito pelo contrário, estabelece uma órbita masculina de mando, ordem e governo, onde figura os desencontros e disparidades. Diante das mazelas que ainda inferiorizam as mulheres, sobretudo as de cor e indígenas, urge um feminismo que dê conta em uma sociedade que não somente descredibiliza as mulheres, mas as impede, muitas vezes, com barreiras misóginas, de ocupar espaços de representatividade na luta por o direito de co-existir e pela dignidade humana.

O feminismo decolonial é uma proposta insurgente de permitir que as mulheres do sul global, tenham assegurado os territórios de luta e políticos que coloquem no centro de debate as suas especificidades, de modo a tutelar as garantias jurídicas e de existência frente às violências que as apagam, soterram e extinguem. É um feminismo que ultrapassa os limites de luta por igualdade de gênero, pois, coloca-se amplo, transnacional e plural (VERGÈS, 2020). Gloria Anzaldúa, intelectual, ativista queer, chicana, lésbica e poeta, soma-se a luta das mulheres indígenas questionando os modelos de produção de conhecimento e os lugares disponibilizados às mulheres de cor. Aponta que o campo social está impregnado de intersecções que não podem ser desconsideradas, ao passo que estas são pontos de subordinação que não se concentram apenas no gênero. Os marcadores de gênero, raça e etnia mobilizam arbitrariedades e isso atravessa mundos, além de obstruir identidades. (ANZALDÚA, 2000).

Em 1980, Gloria Anzaldúa, ao escrever “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo” já tecia informações e sentimentos do ser mulher ao mesmo tempo que já trazia, ainda que tímidas, convicções de mudanças quanto o cenário oculto das mulheres que ousavam interromper a dinâmica patriarcal branca de exercer poder e demarcação de espaço político. “Porque os olhos brancos não querem nos conhecer, eles não se preocupam em aprender nossa língua, a língua que nos reflete, a nossa cultura, o nosso espírito” (ANZALDÚA, 2000, p. 229). Subverter as regras de gerenciamento de uma sociedade balizada pela colonialidade em todos os

aspectos, tornou-se uma tarefa de existência e re-existência para as comunidades indígenas interrompidas de voz e espaço, além de serem, diariamente, despejadas de suas vivendas.

Considerando o tratamento estatal dado às populações indígenas, a qual a demarcação do território é gestada através de um jogo de forças e armas capitalistas que visualiza a terra exclusivamente pelas lentes do mercado, da usurpação e do esgotamento ecológico, as mulheres indígenas, juntamente com suas comunidades, orquestram lutas que tratam não somente sobre categorias interseccionais, mas sobre coletividades que atingem a relação dos povos e a Terra.

Cumprir destacar que o feminismo de(s)colonial acentua o papel de mulheres heterogêneas, as quais não estão dentro de um espectro de um feminismo, pois encontram-se nas avenidas subalternas de infinitas e diversas relações de precarização e submissão, e em grande parte, sobrepostas no que tange à classe, raça, etnia, cultura, orientação sexual, nacionalidade, geografia (BALESTRIN, 2020).

### 3. (Eco)feminismo(s)

O ecofeminismo ou o feminismo ecológico se posiciona a partir da ideia de que, como abordado no tópico anterior, existem importantes conexões – histórica, experimental, simbólica e teórica – entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza, e é a partir dessa lógica de dominação que o ecofeminismo vincula conceitualmente todas as formas de opressão, seja em relação às mulheres, ao gênero, à natureza, à raça e vislumbra, portanto, a abolição de todas as formas de discriminação (ROSENDO, 2012).

Assim como a teoria de(s)colonial, o ecofeminismo faz uma crítica ao pensamento único ocidental-patriarcal que estrutura o mundo de forma dicotômica e lhes atribui um valor hierárquico: homem-natureza, bom-mau,

civilizado-selvagem, ciência-conhecimento tradicional, homem-mulher, trabalho feminino- trabalho masculino (BELTRÁN, 2019).

Para melhor compreender tal perspectiva - ecofeminista - é importante entender seu papel dentro do próprio feminismo, inclusive o de(s)colonial, percebendo este como um movimento político, filosófico e social.

O feminismo iniciou como um movimento para abolir o sexismo, com o intuito de eliminar quaisquer fatores que contribuíssem para a dominação contínua e sistemática das mulheres pelos homens, e, embora fosse um movimento pelo fim da opressão sexista, passou-se a relacionar a libertação das mulheres com múltiplas opressões, tais quais o racismo, classismo, heterossexismo, geracionismo, etnonocentrismo etc. (ROSENDO, 2012). Já, o ecofeminismo é uma posição que leva em consideração a perspectiva feminista, assim como as teorias ambientais, com o objetivo de conjugar ambas e superar o sistema de opressão caracterizado pela relação de subordinação às quais as mulheres e a natureza são submetidas pelos homens (ROSENDO, 2012).

O feminismo ecológico iniciou a partir da década de 1970, como um movimento político, sendo o termo “*ecological feminism*” cunhado em 1974 pela feminista francesa Françoise d’Eaubonne, com o objetivo de chamar atenção do potencial das mulheres na promoção de uma revolução ecológica (ROSENDO, 2012, p. 26). Contudo, foi nos anos 1980, na teoria feminista, que a intersecção entre gênero, espécie e natureza, ganhou força com o ecofeminismo (ou feminismo ecológico), principalmente com o trabalho de Karen Warren, que enfatizou as diferentes conexões entre a opressão exercida pelos homens sobre a natureza (naturismo) e a opressão exercida pelos homens sobre as mulheres (machismo).

Warren, em seu artigo “*Feminism and ecology: making connections*”, em 1987, introduz a perspectiva ecológica na feminista e a feminista na ecológica, acreditando que, uma vez erradicada a opressão machista, a opressão sobre a natureza igualmente seria erradicada. Entretanto, segundo

Felipe (2014) não foi o suficiente. Iniciando-se assim discussões com o intuito de superar não só o patriarcado, mas também o antropocentrismo.

Assim, trazendo a perspectiva interseccional com o objetivo de analisar a opressão tanto do patriarcado quanto do capitalismo, ecofeministas têm desenvolvido uma abordagem multissistemas. (ROSENDO; ZIRBEL, 2019), a partir da qual se evidenciam as diferentes formas de opressão contra mulheres, negros e negras, crianças, pobres, animais (outros que não-humanos) e a natureza. Dessa forma, a própria crise ambiental atual, de âmbito global, é entendida como resultado de ideologias que se reforçam mutuamente dentro do capitalismo: racismo, sexismo, classismo, imperialismo, especismo e naturismo. É nesse caminho, que o ecofeminismo se torna tanto em um campo teórico de estudo quanto um movimento social que surge em resposta à degradação crescente do mundo natural e a conexão com as diferentes formas de opressão e dominação do mundo patriarcal, transbordando da teoria para a prática:

O enorme valor do ecofeminismo para as alternativas sistêmicas reside em ser precursor de um diálogo entre propostas diferentes emanadas das lutas sociais e da teoria política do século XX. Seu conteúdo relaciona duas correntes de pensamento e militância que conceberam uma sociedade alternativa questionando os pilares econômicos e culturais mais influentes da opressão e da crise do mundo contemporâneo: a relação de domínio do ser humano sobre a natureza e a relação de poder desigual e violenta do patriarcado, do homem sobre a mulher. (BELTRÁN, 2019, p. 94).

Desse modo, o pensamento ecofeminista, a partir de suas diferentes abordagens, vozes, formas e localizações, apresenta um potencial teórico-prático que denuncia o patriarcado e o capitalismo, ao pensar criticamente as relações humanas com outros animais e com a natureza, bem como permite realizar um diagnóstico e propor saídas para o não-lugar ocupado pelas minorias políticas ainda assentadas em toda sorte de dominações e exclusões (ROSENDO et al.,2019; BELTRÁN, 2019).

Portanto, o ecofeminismo é uma proposta em evolução que se nutre de movimentos dinâmicos e propositivos, que vão prefigurando um

projeto político de transformação social que se alimenta das lutas, das experiências e dos aportes teóricos dos movimentos feministas, dos movimentos sociais, das mulheres, ativistas, acadêmicas e filósofas de diferentes vertentes: essencialista, espiritual, construtivista. Assim, o ecofeminismo foi sendo construído com as contribuições de indivíduos e coletivos ao longo da história (BELTRÁN, 2019, p. 115).

Dentre as diversas vertentes do ecofeminismo, destacamos o ecofeminismo estabelecido em zonas de conflitos socioambientais, como é o caso da América Latina (BELTRÁN, 2019). Em que “essa vertente tem a participação de mulheres que reagem fundamentalmente defendendo o território e, a partir disso, denunciam a violência da exploração ambiental desdobrada em questões de gênero” (BELTRÁN, 2019, p. 129). Nessas lutas e “no calor da expansão dos conflitos socioambientais, as mulheres latino-americanas foram adquirindo um protagonismo cada vez maior” (SVAMPA, 2019, p. 91-92). Existe, assim, uma diferença das lutas ecofeministas latinoamericanas, envolta em um modelo de desenvolvimento capitalista-colonial.

Nesse sentido, a luta indígena representa essa reação de defesa dos seus territórios, como é o caso da própria bancada do cocar, em que as mulheres indígenas têm sido símbolo de luta e re-existência aos projetos de genocídio e ecocídio apresentados no tópico a seguir.

#### **4. A bancada do cocar como forma de re-existência e de luta pela floresta em pé**

Como apresentado ao longo do artigo, se construiu historicamente um sujeito universal que seria digno de direitos. Esse sujeito é homem, branco, rico e cisheteronormativo. Quem não se encaixa nesses padrões têm seus direitos relativizados. Como apontado por Dussel (2009, p. 295), a lógica mecanicista fomentada por Descartes, traz a ideia do corpo como uma máquina,

Essa máquina pura não irá assinalar a sua cor de pele nem a sua raça (evidentemente, Descartes só pensa a partir da raça branca) nem obviamente o seu sexo (também só pensa a partir do sexo masculino), que são de um europeu (não descreve nem se refere a um corpo colonial, de um índio, de um escravo africano ou de um asiático). A indeterminação quantitativa de toda a qualidade também será o início de todas as abstrações ilusórias do ‘ponto zero’ da subjectividade filosófica moderna e da constituição do corpo como mercadoria quantificável com um preço (como acontece no sistema da escravidão ou no do salário no capitalismo).

A separação homem/natureza construída a partir da ótica mecanicista constrói um discurso autorizador de controle e dominação que se dá a partir de uma suposta superioridade de parte da humanidade sobre outros seres humanos e não humanos. Esse dualismo possibilitou a colonização de outros territórios e corpos através de sua subjugação como ‘selvagens’ e, ainda hoje, permite a exploração da natureza e a reprodução da ‘colonialidade do poder’ (QUIJANO, 2009). Nesse sentido, bebendo na fonte dos feminismos decoloniais e antirracistas e do ecofeminismo, entendemos que a estrutura colonial-patriarcal-capitalista é a responsável pela colonização e exploração de outros corpos humanos e não humanos.

Não há modernidade sem colonialidade. O marco da modernidade é a exploração e espoliação dos povos ameríndios e de seu território, que começou com a invasão dos europeus ao continente americano, bem como com o sequestro de povos africanos que foram escravizados. Com algumas mudanças na forma, estas práticas seguem até hoje (ARAÓZ, 2020).

Dussel (2009, p. 295) relembra que “a maneira mais direta de fundamentar a práxis de dominação colonial transoceânica (...) é mostrar que a cultura dominante outorga à mais atrasada ‘torpeza’”. Foi assim que Ginés de Sepúlveda justificou a dominação dos indígenas no continente americano, assumindo uma superioridade cultural à Europa que levaria os benefícios da civilização àquele povo bárbaro, inclusive trazendo a ideia de uma ‘guerra justa’.

Na época da invasão dos europeus coexistiam mais de 1000 povos no Brasil, somando entre 2.000.000 (dois milhões) e 4.000.000 (quatro milhões)

de pessoas. Os dados do último censo (IBGE 2010) revelam a existência de 819.672 (oitocentos e dezenove mil, seiscentos e setenta e dois) indígenas de 305 (trezentos e cinco) povos, que falam 274 (duzentos e setenta e quatro) línguas. A colonização e a colonialidade produziram a chacina de muitos indígenas, por epidemias, pela violência e pela usurpação dos territórios tradicionais nas frentes de expansão. Essa realidade se dá desde a colonização e se manteve no período pós descolonização (mas ainda colonial) como o período de ditadura-civil-militar e o avanço das fronteiras agrícolas e minerais para os territórios indígenas, realidade latente.

Apesar de alguns avanços como o princípio da autodeterminação dos povos, reconhecido na Constituição brasileira de 1988, na Convenção da Organização Mundial do Trabalho 169 e na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007, essa lógica que coloca a cultura branca e europeia como civilizada (e um objetivo a ser alcançado) e a cultura indígena como inferior, ainda se faz muito presente e serve de justificativa para a opressão desses povos e territórios com a expansão das fronteiras agrícolas, garimpo ilegal e a tentativa de legalizar mineração em terras indígenas.

Nesse sentido, as mulheres indígenas têm sido símbolo de luta e re-existência a esse projeto de genocídio e ecocídio. São diversas as formas que têm se articulado para fazer frente a esse modelo que segue espoliando e colonizando esses corpos e territórios, dentre elas a criação de coletivos para articulação das lutas, como a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), participação em eventos e tribunais internacionais denunciando o genocídio e ecocídio em curso no Brasil, manifestações em Brasília, bem como através da disputa político-partidária. Conforme Joziléia Daniza Jagso (kaingang) trata-se de:

[...] um grupo muito forte de mulheres indígenas do país inteiro. E a nossa principal intenção é juntar o maior número de mulheres indígenas que possam fazer o enfrentamento, mas também para a gente aprender umas com as outras e para além do próprio

movimento indígena, aprender com outras mulheres, sobre a legislação, sobre os direitos, a fazer enfrentamentos em outras esferas, sejam elas dentro do governo brasileiro ou em espaços internacionais. Eu acredito muito que cada vez mais as mulheres indígenas têm fomentado esse empoderamento umas das outras, em uma espécie de rede, e eu falo que nós somos, cada uma de nós, elos fortes, que vão entrelaçando umas às outras (JAGSO, 2022, p. 561-562).

Mário Juruna, líder xavante, foi o primeiro indígena a ocupar uma cadeira no Parlamento Brasileiro, em plena ditadura civil-militar, foi eleito em 1982 deputado federal pelo Estado do Rio de Janeiro. Nunca foi um corpo aceito naquele espaço de poder, mas conseguiu trazer a pauta indígena para aquele ambiente branco, masculino, cisheteronormativo e (simbolicamente) violento. Juruna exerceu o mandato até janeiro de 1987 e os indígenas ficaram sem representatividade na Assembleia Nacional até 2018, quando, após 194 anos de história do cargo, a primeira mulher indígena foi eleita deputada federal, trata-se de Joênia Wapichana.

Joênia foi eleita pela REDE deputada federal do estado de Roraima, estado com maior população indígena do país (proporcionalmente) e, também, um dos estados mais pressionados pelo garimpo ilegal. Em 2022 tentou a reeleição e, apesar de ser a sexta candidata mais votada, ficou de fora por a legenda não atingir a cláusula de barreira. Sintomático é observar que o estado mais indígena do país foi onde o candidato à presidência que destila ódio aos povos indígenas, Jair Messias Bolsonaro, teve maior índice de votação chegando a 69,57% dos votos no primeiro turno e 76,08% no segundo turno, o candidato da oposição, Luiz Inácio Lula da Silva, ganhou apenas na cidade em que está localizada a terra indígena Raposa Serra do Sol, onde está concentrada 88,1% da população indígena do estado (TRE-RR, 2022).

A ex deputada Joênia Wapichana tem sido forte opositora ao conjunto de Projetos de Lei contra o meio ambiente, conhecido como “pacote da destruição” que inclui entre outras medidas, a mineração em terras indígenas. Atuou pela saúde, educação e segurança indígena, no combate ao garimpo

ilegal, contra o desmonte da FUNAI, contra o marco temporal, em combate à violência sobre o povo Yanomami, no caso da morte de suas crianças em decorrência do avanço do garimpo e da desassistência à saúde, na apuração das circunstâncias do desaparecimento (posteriormente confirmado assassinato) do indigenista Bruno Pereira e do jornalista inglês Dom Phillips, na região do Vale do Javari, no estado do Amazonas, entre outros (BRASIL, 2022).

Com a escalada de destruição do governo Bolsonaro, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil- APIB lançou o manifesto “Aldear a política: eleição 2022, carta aos povos indígenas do Brasil” (APIB, 2022a, online), em que expõe o “cenário da morte” e a necessidade de um parlamento cada vez mais indígena para fazer frente a essa “necropolítica” e disputar o “projeto de país que queremos” (APIB, 2022a, online).

Historicamente somos invisibilizados, geralmente em razão da nossa identidade étnica, e por conta do racismo institucional, do preconceito e da discriminação que induzem a sociedade a ignorar a nossa condição de sujeitos políticos, protagonistas do nosso destino. O resultado dessa exclusão é a sub-representação gritante dos nossos povos nos parlamentos, situação que atinge também as mulheres e os negros (APIB, 2022a, online).

Nesse cenário, as organizações que compõem a APIB escolheram as candidaturas aptas a integrar a bancada indígena, apontando as lideranças legítimas do movimento para disputar as eleições. Foram 12 (doze) candidaturas a deputados(as) federais, 18 (dezoito) candidaturas a deputados(as) estaduais, com candidaturas em 20 (vinte) estados da federação, representando 31 (trinta e um) povos indígenas. Dos 30 candidatos indígenas apoiados pelo projeto Campanha Indígena, da APIB, 21 são oriundos de terras já demarcadas e homologadas, que saíram em defesa da demarcação dos territórios (APIB, 2022b).

A bancada do cocar obteve quase 500 mil votos. A maioria das candidaturas assumiu compromissos com a defesa do território, reforma

agrária agroecológica popular, defesa da soberania alimentar, contra a hegemonia dos agrotóxicos e pelo acesso à Educação e Saúde dentro de assentamentos (APIB, 2022b).

De Paula (2022) após analisar e padronizar os dados divulgados pelo TSE constatou um total de 172 candidaturas autodeclaradas indígenas no pleito deste ano. Ainda, destaca um maior alinhamento aos partidos de centro-esquerda e progressistas (PT, PSOL, PSB, PCdoB, PSTU, Rede, PDT e outros) e alinhadas ao movimento indígena (DE PAULA, 2022). Candidaturas de pelo menos 45 povos das cinco regiões, que defendem a Amazônia, a Mata Atlântica, o Cerrado e a Caatinga, em 24 estados (DE OLHO NOS RURALISTAS, 2022).

A bancada do cocar, indicada e legitimada pela APIB (e pela ANMIGA), elegeu duas deputadas federais. Célia Xakriabá (PSOL), professora ativista do povo Xakriabá, de São João das Missões, Minas Gerais, mestre em desenvolvimento sustentável e doutoranda em antropologia, foi eleita por Minas Gerais com 101.154 votos e Sônia Guajajara (PSOL), do povo Guajajara/Tenetejara, que habita as áreas das Terras Indígenas Araribóia, no Maranhão, foi eleita por São Paulo, com 156.966 votos.

Formada em letras e em enfermagem, especialista em educação especial, Sônia era coordenadora da APIB e ativista. Sua vida é dedicada a combater a invisibilidade dos povos originários, além de lutar pela preservação da Amazônia. Para a deputada eleita, “a política precisa se tornar um espaço de reflorestamento de mentes e corações, e um instrumento de combate efetivo às emergências climáticas e a guerra contra o planeta” (APIB, 2022a).

Juliana Cardoso (PT) também foi eleita deputada federal no estado de São Paulo. Juliana é uma indígena urbana, filha de mãe negra e pai indígena, nasceu na periferia de São Paulo, cidade onde exercia vereança há quatro mandatos, criou o Conselho Municipal dos Povos Indígenas e esteve ao lado

dos indígenas nos enfrentamentos pelo direito à terra, contra a desocupação em diversos pontos de aldeados na capital paulista.

Paulo Guedes (PT) também é autodeclarado indígena e se reelegeu deputado federal, no entanto verificando os projetos que é autor é possível verificar que está mais alinhado às questões político-partidárias de esquerda do que diretamente às pautas indígenas.

Das 172 candidaturas indígenas espalhadas pelo Brasil, mesmo que algumas não tenham sido chanceladas pela APIB ou representem necessariamente pautas da esquerda ou diretamente de interesse dos povos indígenas, podem ser importantes para a luta ou, ao menos não ser mais um entrave. No entanto, há candidaturas de indígenas que representam pautas que vão contra toda a luta desses povos. De Paula (2022, p. 80) destaca que

[...] é com certo incômodo que encontramos em diversas publicações que analisaram a participação indígenas nas eleições de 2022 uma insistência em colocar na mesma seara os somente autodeclarados indígenas junto ao TSE ao lado das candidaturas e dos mandatos com base étnica reconhecida e legitimidade política emprestada pela APIB.

É o caso do ex-vice-presidente, atualmente senador pelo Rio Grande do Sul, Mourão, que se autodeclarou indígena em 2018 e 2022, da candidata indígena eleita pelo partido de Bolsonaro no estado do Amapá, Silvia Nobre Lopes (nas urnas Silvia Wajãpi), do deputado federal Capitão Assunção (ES) e outros (De Paula, 2022). O General Hamilton Mourão, por exemplo, coleciona falas contra os indígenas e de defesa da atividade de Garimpo, e é um dos responsáveis direto pelo genocídio do povo Yanomami revelado no início do corrente ano (2023). O autor discute uma metodologia para se debater outros critérios para as candidaturas indígenas e não apenas a autodeclaração ao TSE.

Beltrán (2019, p. 132) ao citar Angela Davis traz que “não se pode generalizar e conceber as identidades e potencialidades emancipatórias a partir de um essencialismo da natureza feminina”, ou da natureza étnica. É

preciso ir além, fazer uma leitura de contexto, cruzar “as categorias de classe social, gênero e etnicidade, quando não com territorialidades e faixas etárias”. Nesse caso, o fato de ser uma mulher indígena não foi suficiente para se libertar das amarras da colonialidade. Ressalta Kleber Karipuna,

Entre a pessoa se declarar indígena e atuar enquanto indígena de fato tem uma diferença enorme. A gente não está colocando no bojo do debate a questão de a pessoa ser ou não indígena”, explica Kleber Karipuna. “Mas estamos falando dessa legitimidade de ela atuar enquanto movimento indígena, enquanto liderança do seu povo, do seu território. (BRASIL DE FATO, 2022a).

Em entrevista ao podcast Três por Quatro, do Brasil de Fato, Célia Xakriabá comentou o posicionamento de Wajãpi. “Se ela está aliada a um projeto individual que significa o projeto da morte, nós vamos, sim, ser reativas e combativas. Neste momento, nosso projeto é coletivo, dos povos indígenas, que vem vivenciando período de muito ataque.” (BRASIL DE FATO, 2022b, online).

Há ainda uma rota a ser descolonizada e essa perpassa pelo feminismo, a medida que necessita trazer para o centro a identidade de mulheres que ainda tem sua identidade esquecida e sofrem as consequências de uma política branca, classista, elitista, machista, misógina e sexista. Compartilhando do pensamento de Luciana Balestrin (2020), o qual nos filiamos, o feminismo de(s)colonial é acimentado pela crítica e pela autonomia e tem sua base nos feminismos latino-americanos, os quais têm um histórico de teses e debates diferenciados nas últimas quatro décadas. É preciso destacar que o feminismo de(s)colonial tem na referência de “*Abya Yala*” seu principal lugar de enunciação e reflexão. “*Abya Yala*” significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento” na língua do povo Kuna[...] (BALESTRIN, 2020, p.3)

Para Mariana Wiecko Volkmer de Castilho e Sílvia Guimarães (2021), no Brasil, as mulheres indígenas conduzem movimentos e contendas que associam a vida cotidiana local das comunidades – produção de alimentos,

cuidados com os/as filhos/filhas e outras pessoas -com complexidades como capitalismo, territórios, direitos educacionais e sanitários. Há um movimento entre a micro vida social e a macro vida das relações de opressões e desigualdades, as quais as mulheres estão imersas na sua particularidade e circunscrita pela coletividade que é hierarquizada, desconsiderada e esquecida dentro da dinâmica política e social. Cabe nestes novos (velhos) cenários de injustiças, a quebra das dicotomias que separam espaços e tempos, logo as mulheres indígenas são as agentes/sujeitas que produzem uma política que potencializa novas arenas de lutas. “Nesse movimento, essas mulheres criam práticas e narrativas decoloniais sobre a hierarquia subjugadora de gêneros e sobre o racismo”.

Entendemos que a presença de mulheres indígenas no congresso nacional tem essa importância, simbólica e material, de trazer essas sujeitas historicamente invisibilizadas para o centro do debate político-institucional para disputar o projeto de país,

[...] um projeto de descolonizar a Vida e abrir caminho para a sociedade da felicidade e do amor, do bem-viver, do envolvimento. Um reencontro a partir de uma nova matriz energética, dos direitos da natureza em oposição à distopia de terra arrasada, do colapso climático (CHAMADO PELA TERRA, 2022, online).

Trata-se de outras matrizes de racionalidade, que podemos adjetivar de decolonial, feminista, ecofeminista e antirracista em um projeto coletivo e para o benefício de todos. É importante salientar que essas mulheres indígenas se forjaram na luta nos territórios e que a sua presença nos espaços institucionais de poder é apenas mais um instrumento de luta.

## 5. Do aldeamento ao Ministério: Um caminho de re-existências e de lutas

A criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI) após as eleições de 2022 foi anunciada como ideia durante o acampamento Terra Livre, realizado em abril do mesmo ano em Brasília. Na oportunidade o pré-candidato a presidência da República, Luiz Inácio Lula da Silva (Lula), disse em discurso que:

“Vocês não são crianças para serem tuteladas, vocês são povos inteligentes que cuidavam deste país antes de a gente chegar aqui. E agora vocês me deram uma ideia: se a gente criou o Ministério da Igualdade Racial, se a gente criou o dos Direitos Humanos, se a gente criou o Ministério da Pesca, por que a gente não pode criar um ministério para discutir questões indígenas?” (Lula, abril de 2022, grifos nosso).

A discussão da possibilidade da criação de um ministério para se discutir as questões indígenas mostra a grande conquista e a importância do aldeamento da política pelos povos originários. O hiato de representação legislativa entre as eleições de Mário Juruna (1982) e Joenia Wapichana (2018) não significa um afastamento dos povos indígenas da discussão pública sobre as questões que lhes interessam e afetam. Pelo contrário, se observa uma incidência cada vez maior sobre as políticas públicas e, principalmente, sobre a política externa brasileira.

E essa incidência cresce, também, com as lideranças femininas que são cada vez mais presentes e ativas dentro do movimento. Que fica evidenciado na criação da ANMIGA, já relatada anteriormente, e na presença de mulheres indígenas nos espaços de disputa política (partidária ou não).

Após a eleição, a criação do MPI começou a ser debatida e defendida. Com a concretização e implementação do Ministério, Sônia Guajajara foi escolhida para ser a primeira ministra indígena da história do Brasil. Mas, nos chama mais atenção que, pela primeira vez na história, a presidência da Fundação Nacional do Índio, atualmente Fundação Nacional dos Povos Indígenas (a partir de 2023), seja exercida por um(a) indígena, nesse caso por Joenia Wapichana. Essa Fundação foi criada no ano de 1967 para ser

responsável pela promoção e proteção aos direitos dos povos indígenas. Esse fato demonstra como o colonialismo presente faz com que nenhum indígena tenha exercido o cargo até então.

Cabe aqui destacar falas dos movimentos negro e indígena de que sua capacidade vai além de estar presente apenas nos ministérios dos povos indígenas e da igualdade racial. Nesse sentido, conseguimos perceber que a discussão política levantada pelos movimentos começa a surtir efeito, vemos a nomeação do ministro Silvio de Almeida (Direitos Humanos) e de Ricardo Weibe Tapeba para a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), vinculado ao Ministério da Saúde.

Essa presença é fruto da luta e da re-existência histórica. São mais de 500 anos de genocídio contra os povos originários do que hoje se chama Brasil. E a sua presença na esfera pública e política fez com que fosse possível descobrir o genocídio dos povos yanomamis em virtude do garimpo ilegal em suas terras. Se sabíamos do genocídio não tínhamos a ideia do tamanho dessa tragédia, incentivada pelo ex-presidente e ex-vice-presidente da República. Nossa história tem a marca do colonialismo e de toda a sua violência contra os povos indígenas e negros, tem o sangue desses povos.

Nesse sentido, a criação do MPI é uma forma de ocupar e aldear o Estado, mostrando que é impossível qualquer forma de desenvolvimento que tenha as mesmas marcas coloniais, principalmente a violência física e simbólica. Como disse a ministra Sônia Guajajara em seu discurso de posse:

Se estou aqui hoje, é graças à força ancestral e espiritual de meu povo Guajajara Tentehar, graças à resistência secular da luta dos povos indígenas do Brasil, graças também à minha persistência de nunca desistir.

(...)

A invisibilidade secular que impacta e impactou diretamente as políticas públicas do Estado é fruto do racismo, da desigualdade e de uma democracia de baixa representatividade, que provocou uma intensa invisibilidade institucional, política e social, nos colocando na triste paisagem das sub-representações e subnotificações sociais do país. São séculos de violências e violações e não é mais tolerável aceitar políticas públicas inadequadas aos corpos, às cosmologias e

às compreensões indígenas sobre o uso da terra. (Sônia Guajajara, janeiro de 2023).

Marcas essas que se modificam e tentam se maquiagem de legalidade e desenvolvimento, mas que tem o mesmo fim de gerar riquezas para determinados grupos e o extermínio dos povos indígenas e outros povos no Brasil e na América Latina. A criação do MPI tem como protagonista os povos indígenas que vem re-existindo desde o início do processo colonial português e de todas as suas reinvenções e mutações ao longo da história.

### 3. Conclusão

A produção de um feminismo de(s)colonial joga a lupa sobre as identidades femininas de corpos políticos que desacordam com o fio condutor da modernidade que sequenciou uma única forma – universal- de ser, estar e de pensar o mundo. Nos ocupamos de apresentar um protagonismo feminista indígena que reflete corpo, presença, representação e sobretudo, espírito no mundo. Um mundo que não é uma cadeia capitalista, mas uma circularidade que unifica corpo indígena e terra, num único útero e que potencializa as lutas feministas indígenas e as faz mais que protetoras, mas vozes dissonantes e contrahegêmicas em prol de um lugar plural e de todos e todas.

A eleição de mulheres indígenas para cargos políticos-representativos no congresso brasileiro, de alguma forma, constrange esse espaço que é reflexo da colonialidade, tendo como marca o patriarcado e o racismo. Essa presença muda a lógica masculina e branca e, ainda, constrange os defensores (financiados) de um extermínio indígena, mesmo que não explicitamente.

O aldeamento (ou como proposto pela deputada Célia Xakriabá, a “mulherização e indigenização”) da política auxilia de forma significativa a ação de reflorestar mentes, ao trazer para a pauta da discussão pública questões que há 522 anos têm sido negadas, em grande parte com a subtração

de vidas. A luta dos povos indígenas ganha amplificação em suas vozes e mostra que toda a sua luta tem gerado eco, demonstrado na eleição das mulheres indígenas. A eleição demonstrou que o aldeamento da política é um caminho para o reflorestamento de mentes, cada voto foi uma semente plantada por essas candidatas e seus mandatos serão ferramentas para ajudar no fortalecimento desse processo, até sermos outra vez floresta.

## Referências

- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revistas Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 1. sem. 2000. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/ref/v08n01/v08n01a17.pdf>. Acesso em: 28 out. 2022.
- ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES INDÍGENAS GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE (ANMIGA). **Manifesto Reflorestarmentes**: Reflorestarmentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/>. Acesso em: 25 out. 2022.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). 2022a. **Aldear a Política Eleições 2022**: Carta Aos Povos Indígenas Do Brasil. Disponível em: <https://campanhaindigena.info>. Acesso em: 25 out. 2022.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). **Com quase 500 mil votos, candidatos da Bancada Indígena reforçam luta pela demarcação de territórios. 03 de out. 2022** b. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/10/03/com-quase-500-mil-votos-candidatos-da-bancada-indigena-reforcam-luta-pela-demarcacao-de-territorios/>. Acesso em: 27 out. 2022.
- ARAÓZ, Horácio Machado. **Mineração, genealogia do desastre**: o extrativismo na América como origem da modernidade. São Paulo: Elefante, 2020.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismo De(s)colonial como feminismo subalterno Latino-americano. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 28, n. 3, 2020.
- BELTRÁN, Elizabeth Peredo. Ecofeminismo. In: Pablo Salón. **Alternativas sistêmicas**: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. São Paulo: Elefante, 2019.
- BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/deputados/204468>. Acesso em: 25 out. 2022.
- BRASIL DE FATO. **Com votação inédita em eleições gerais, nove indígenas ocuparão cargos legislativos no Brasil. 06 out. 2022**. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/10/06/com-votacao-inedita-em-eleicoes-gerais-nove-indigenas-ocuparao-cargos-legislativos-no-brasil>. Acesso em: 27 out. 2022a.
- BRASIL DE FATO. **Célia Xakriabá fala sobre indígena bolsonarista eleita**: “Vamos ser reativas e combativas”. 14 out. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefatomg.com.br/2022/10/14/celia-xakriaba-fala-sobre-indigena-bolsonarista-eleita-vamos-ser-reativas-e-combativas>. Acesso em: 29 out. 2022b.

CASTILHO, Mariana Wiecko Volkmer de; GUIMARÃES, Sílvia. Corpo político e crítica decolonial: a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. **PerCursos**, Florianópolis, v. 22, n. 48, p. 319 - 353, 2021. DOI: 10.5965/1984724622482021319. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/view/19179>. Acesso em: 29 out. 2022.

CHAMADO PELA TERRA. **Chamado pela terra**: mulheres indígenas no poder, movimento de retomada política. s.d. Disponível em: <https://chamadopelaterra.org/#inscrevase>. Acesso em: 31 out. 2022.

DE PAULA, Luis Roberto. 'jogando com as identidades': um perfil multidimensional das candidaturas e dos mandatos indígenas conquistados nas eleições de 2018 e 2022 e uma tipologia de modalidades de legitimidade indígena na arena político-partidária nacional. In: Verdun, Ricardo; De Paula, Luis Roberto; Lima, Antonio Carlos de Souza Lima. **Participação indígena em eleições**: desafios técnicos e políticos no processo eleitoral brasileiro de 2022. Rio de Janeiro: Mórula. 2022.

DUPRAT, Débora. A Convenção 169 da OIT e o direito à consulta prévia, livre e informada. **Revista Culturas Jurídicas**, v. 1, n. 1, 2014, p. 51-72.

DUSSEL, Henrique. Meditações Anti-Cartesianas sobre a Origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 283-336.

HURTADO, Lina Maria; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. RESISTIR Y RE-EXISTIR. **GEOgraphia**, v. 24, n. 53, 22 nov. 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). (2012b). **Censo demográfico 2010**: características gerais dos indígenas, resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd\\_2010\\_indigenas\\_universo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf). Acesso em: 29 out. 2022.

JAGSO, Joziléia Daniza. "Nós, mulheres indígenas, somos elos fortes, que vão entrelaçando umas às outras". In: Alarcon, Daniela Fernandes; Pontes, Ana Lucia de Moura; Cruz, Felipe Sotto Maior; SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs.). **A gente precisa lutar de todas as formas**: povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2022. p. 557-576.

LUGONES, Maria. **Rumo a um feminismo descolonial**. Estudos Feministas, Florianópolis, 22, n.3, p. 935-952, 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

POTIGUARA, Eliane. Identidade Indígena. In: AZEVEDO, Beatriz; DORRICO, Julie. **Poesia indígena hoje**: resiliência. Revista p-o-e-s-i-a, n. 1 . 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-118. Disponível em: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2017/09/quijano-anibal-colonialidade-do-poder-e-classificac3a7c3a3o-social.pdf> Acesso em: 28 out. 2022.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Gênero, patriarcado, violência**. 2ª reimpressão. São Paulo: Graphium Editora para a Editora Fundação Perseu Abramo, 2011.

SVAMPA, Maristella. **As fronteiras do neo extrativismo na América Latina**: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas tendências. São Paulo: Elefante. 2019.

TRIBUNAL REGIONAL ELEITORAL DE RORAIMA (TRE-RR). **Relatório resultado da totalização**: eleição geral federal 2022. Disponível em: [https://www.tre-rr.jus.br/+++theme++justica\\_eleitoral/pdfjs/web/viewer.html?file=https://www.tre-rr.jus.br/eleicoes/eleicoes-2022/eleicoes-2022-arquivos/tre-rr-relatorio-resultado-da-](https://www.tre-rr.jus.br/+++theme++justica_eleitoral/pdfjs/web/viewer.html?file=https://www.tre-rr.jus.br/eleicoes/eleicoes-2022/eleicoes-2022-arquivos/tre-rr-relatorio-resultado-da-)

totalizacao-br-1o-turno-eleicoes-2022/@@download/file/TRE-RR-relatorio-resultado-  
totalizacao-BR-1T-2022.pdf. Acesso em: 27 out. 2022.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Traduzido por Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

Artigo recebido em: 18/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Artesanato e resistência: uma leitura decolonial da arte para mulheres do campo

## *Handicrafts and resistance: a decolonial reading of art for women in the countryside*

*Katia Alexandra dos Santos*<sup>1</sup>

*Maria Eduarda Roberti*<sup>2</sup>

**Resumo:** Esta pesquisa teve como objetivo investigar, por meio de uma leitura decolonial, os sentidos das práticas artísticas/artesanais de mulheres do campo, a fim de compreender se podem se constituir como modos de resistência frente às diferentes formas de opressão. As participantes foram convidadas a partir de uma página de artesanato em uma rede social e utilizamos como instrumento de coleta de dados entrevistas semiestruturadas e diário de campo. Os resultados demonstraram a importância do artesanato como estratégia de resistência para estas mulheres e as questões de gênero e ligadas ao capitalismo que atravessam essa prática no contexto rural. As participantes trouxeram pautas que colocam em questão o modo como produzimos conhecimento, possibilitando pensar sobre o nosso lugar enquanto pesquisadoras.

**Palavras-chave:** Artesanato. Arte. Mulheres do campo. Estratégias de resistência. Feminismo decolonial.

**Resumen:** Esta investigación tuvo como objetivo indagar, a través de una lectura decolonial, los significados de las prácticas artístico/artesanales de las mujeres rurales, con el fin de comprender si pueden constituirse como modos de resistencia contra diferentes formas de opresión. Las participantes fueron invitadas desde una página de artesanía en una red social y se utilizó como instrumento de recolección de datos entrevistas semiestruturadas y diario de campo. Los resultados mostraron la importancia de las artesanías como estrategia de resistencia de estas mujeres y las cuestiones de género y capitalismo que atraviesan esta práctica en el contexto rural. Las participantes trajeron lineamientos que cuestionan la forma en que producimos conocimiento, posibilitando pensar nuestro lugar como investigadoras.

---

<sup>1</sup> Docente no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Comunitário (PPGDC-UNICENTRO). Professora adjunta na Universidade Estadual do Centro-Oeste - UNICENTRO. Pós-doutora em Psicologia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto-USP. Doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo-USP/ Ribeirão Preto. Mestra em Letras - Estudos Linguísticos - pela Universidade Estadual de Maringá. Especialista em Língua Portuguesa pela Universidade Estadual do Centro-Oeste. Graduada em Letras Português Literatura e em Psicologia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste. Líder do grupo de pesquisa Laboratório Discursividades, Mulheres e Resistência (UNICENTRO) e membro do grupo de pesquisa Análise do discurso e suas Interfaces (FFCLRP-USP).

<sup>2</sup> Acadêmica do 5º ano do curso de psicologia da Universidade Estadual do Centro-Oeste - UNICENTRO.

**Palabras clave:** Artesanía. Arte. Mujeres del campo. Estrategias de resistencia. Feminismo decolonial.

## 1. Introdução

Acredito<sup>3</sup> que a pesquisa tem muita relação com aquilo que se move dentro de nós, com uma vontade de entrelaçar as ideias que surgem com constância e desejo de serem entendidas. Por isso, para dar início a esta pesquisa quero mostrar aquilo que me moveu a construí-la.

Desde que nasci morei com meus pais em um município rural de aproximadamente 4.000 pessoas, em uma residência que fica em um sítio com distância de 10 quilômetros da vila mais próxima e em uma comunidade onde residem mais ou menos 50 famílias. Para chegar à escola demorava aproximadamente uma hora e meia de ônibus, o que fazia com que eu tivesse que acordar às 5:30 da manhã para ir até ela no período matutino, e quando estudava à tarde chegava em casa ao anoitecer. Mas esta pesquisa não é tanto sobre mim, ela é mais sobre essa distância e sobre possíveis aproximações. A

distância de tempo para chegar até a vila, aquilo que para nós se aproxima da “cidade”, mas por ser pequena demais é “vila”. A distância de tempo que demorou para a internet chegar aqui em comparação com outros lugares. E a distância de tempo que ainda demora para que o sinal de telefone chegue, se é que há de chegar algum dia. Essas são distâncias consideráveis. Entretanto, há uma distância em específico de algo que eu, agora, como acadêmica, vejo de forma mais explícita: a da assistência, da rede de serviços que se concentra ao longe, materializando-se de forma faltante no cotidiano frente às várias demandas sociais, entre elas, as situações de violência.

---

<sup>3</sup> Este texto tem autoria dupla, mas em alguns momentos trará uma escrita em primeira pessoa do singular, a fim de dar lugar à experiência da primeira autora do texto, mulher oriunda do contexto rural e que fala dos atravessamentos do seu lugar como estudante/pesquisadora.

No estudo de Borth *et al.* (2018), que se propôs a identificar os serviços que compõem a rede de enfrentamento à violência contra as mulheres rurais na região noroeste do Rio Grande do Sul, além de analisar a comunicação e articulação deles na resolutividade das situações de violência, concluiu-se que há discussão e planejamento pelos profissionais a respeito das ações de enfrentamento, porém, foram identificadas dificuldades na definição de fluxo, no conhecimento das ações e encaminhamentos. Além disso, foi apontado o medo de encarar e notificar a violência, e entendimento de não se tratar de demanda do seu campo de atuação. Foram trazidas também questões a respeito do acesso das mulheres aos serviços, havendo falta de aproximação entre os mesmos.

Em relação a essa problemática identificada no referido estudo, cabe mencionar que, no segundo ano da graduação em psicologia, realizei uma pesquisa de iniciação científica chamada: “Mapeamento de atendimento e enfrentamento à violência contra a mulher na Rede de Proteção e Enfrentamento à Violência do município de Irati-PR”<sup>4</sup>, na qual destacou-se o fato de a rede de enfrentamento à violência contra as mulheres não chegar, de fato, às áreas rurais do município, de maneira que muitas vezes as mulheres do campo não conseguem acessar tais serviços devido à distância territorial.

Levando em consideração a distância da minha comunidade até a vila, onde se localizam alguns dos serviços que constituem a rede de enfrentamento às violências, essa reflexão me trouxe de volta para a minha origem e me fez pensar nesse lugar de mulheres “do interior”, não da mulher do interior que eu sou como a primeira da família a conseguir ingressar na faculdade -e que conseguiu acessar esses conhecimentos devido a várias oportunidades- mas

---

<sup>4</sup> A pesquisa atual, assim como a iniciação científica mencionada, faz parte de uma investigação maior chamada “Violência contra a mulher em Irati-PR: mapeamento da incidência e da rede de enfrentamento”, desenvolvida com financiamento do CNPq e aprovada pelo Comitê de Ética, conforme parecer 4.783.428.

de outras mulheres que se aproximam da minha avó que não terminou o ensino fundamental, ou até de minha mãe que chegou a terminar o ensino médio, mas não teve escolha diferente do casamento, da agricultura, e daquilo que quero trazer com muita relevância nesta pesquisa: o artesanato. Essas e outras questões relacionadas ao gênero atravessam a vivência dessas mulheres e também, por isso, esta pesquisa.

Para falar um pouco a respeito das questões de gênero, um marcador importante que se fez visível em minha vida após ingressar na academia, podemos considerá-lo como uma categoria útil de análise, como aponta Scott (1995). Segundo a autora, com intuito de conseguir maior legitimidade e visibilidade em suas produções, feministas da década de 80 utilizavam o conceito de gênero como sinônimo de mulher.

Porém, a autora destaca que esse termo também se refere a construções culturais do que seriam homens e mulheres, não estando necessariamente ligadas ao sexo biológico, sendo assim origens sociais dos papéis relacionados a estas formas de ser. Ainda que tais pressupostos ganhem distância da perspectiva teórica abordada neste texto, trata-se, sem dúvida, de um marcador importante nos estudos de gênero.

Após estudos a respeito dos diferentes feminismos, e sobre o processo histórico presente em suas construções, consideramos relevante o que traz Butler (1998) quando disserta a respeito da insistência sobre a coerência e unidade da categoria mulheres. Segundo a autora, essa insistência rejeita a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas que constroem o espectro concreto das “mulheres”, o que, na tentativa de globalizar, torna-se normativa e excludente, ignorando outras dimensões que marcam privilégios, como raça, classe, etnia, entre outras.

Assim, quando se diz respeito a mulheres das zonas rurais, pode-se visualizar também um outro distanciamento no que se refere a essa categoria “mulheres”, pois dificilmente se vê falar sobre seus medos, seus anseios, suas conceituações, seus conhecimentos e demais fatores que as caracterizam como

mulheres do campo. Trata-se de um público amplo, composto por singularidades, e que será melhor caracterizado no decorrer desta pesquisa.

Embora existam todas essas distâncias mencionadas, o interior há de ter suas aproximações no movimento da comunidade. O artesanato é, a meu ver, um potencializador dessas aproximações, e podemos pensar a utilização do termo “artesanato” a partir de uma diferença em relação às artes, conforme Sanchez e Brandão (2014) afirmam que: “o sistema das artes se estrutura em um trajeto único, totalitário, viciado pelo sistema político e que reproduz as relações econômicas implacáveis da globalização” (2014, p. 690).

Desta forma, são construídas distinções e hierarquias que podemos visualizar nos termos “arte” e “artesanato”, pois, são caracterizadas pinturas em telas como arte, e objetos de argila como artesanato, como trazem os autores. Este sistema, segundo Sanchez e Brandão (2014), se deu a partir da apropriação do termo grego *aesthesis* (sensação), por filósofos como Baumgarten e Kant, no século XVIII. Assim, surgiu a “narrativa estética” eurocentrada, a qual distinguiu e ainda distingue o diferente, classificando-o e desqualificando-o em relação à arte europeia, tendo início em um momento histórico em que os países colonizadores colonizaram as Américas, a Ásia e a África, e assim ascenderam economicamente e culturalmente.

Podemos associar a isso o processo artístico das mulheres que residem no âmbito rural, pois é também comumente chamado de artesanato, o que nos direciona a olhar à colonização do país e às marcas que vigoram até os dias de hoje na sociedade brasileira. Pensando nessa relação hierárquica entre feminino/masculino, cidade/campo, arte/artesanato, buscamos nos estudos decoloniais, que discutiremos na sequência, um modo de olhar para a especificidade do que nos rodeia, ampliando os olhares para as mulheres que somos e que nos constituíram, a partir de um olhar descentralizador.

Ainda falando sobre artesanato e sua produção no meio rural, cabe dizer que ele pode ser visto como um potencializador de aproximações nas comunidades rurais, sobretudo quando falamos de mulheres. A minha vizinha

é conhecida por ser uma das melhores no crochê da região, e há também uma costureira amiga da minha mãe aqui na vizinhança que vem fazendo máscaras <sup>5</sup> muito bonitas e de diferentes modelos.

Além disso, tanto a minha avó quanto a minha mãe dominam várias técnicas artesanais, entre elas as pinturas em pano de prato, o biscuit, o crochê, o bordado e a costura. No meu ponto de vista, essas duas são artistas de referência que me fizeram ter grande apreço por essas técnicas. Mas há uma grande diferença entre o que significa o artesanato para mim e para elas. Para minha mãe, por exemplo, o artesanato é muito mais que um apreço, ela o faz como uma maneira de conseguir uma renda extra. Principalmente porque, com a distância da nossa casa dos possíveis locais de trabalho, isso seria inviável.

O irônico é que hoje em dia ela ainda faz artesanatos pelo mesmo objetivo, mas já não tem tanto gosto na tarefa, pelo cansaço que é, segundo ela, fazer em grande quantidade, visto que não rende muito dinheiro. Tudo isso somado ao fato de ser, além de artesã, também mãe e agricultora, faz com que se torne uma sobrecarga.

## *1.1 Objetivos*

Esta pesquisa visa compreender, por meio de uma leitura decolonial, o lugar do artesanato para mulheres do campo, com intuito de identificar o contexto que as leva a exercer tais tarefas e se isso se configura como uma possibilidade de resistência frente aos diferentes tipos de opressão e dificuldades que se colocam diante delas, especificamente no âmbito rural.

## *1.2 Aspectos teóricos e metodológicos*

---

<sup>5</sup> Durante o período da Pandemia da Covid-19, máscaras de pano eram utilizadas.

Partimos nesta pesquisa de uma perspectiva decolonial que coloca em discussão os princípios da ciência moderna. Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2020) afirmam que a formulação “Penso, logo existo” de Descartes, no ano de 1637, é a pedra angular do cientificismo e do eurocentrismo. No *Discurso do Método*, Descartes configura duas ideias como fundamentais: a de solipsismo e a de dualismo corpo e mente, de maneira que inaugura uma concepção de pensamento científico que acredita ser universal, ignorando as sensações e percepções corporais e/ou geopolíticas.

Os autores trazem ainda que, mesmo que não se tenha definido quem é esse “eu” que pensa, logo existe, não há dúvidas de que se refere ao homem branco europeu. Dessa forma, inicia-se com Descartes uma divisão entre aqueles que se intitulam como capazes de produzir um conhecimento universal e aqueles que não são capazes de produzi-lo. Pode-se dizer, então, a partir de Porto-Gonçalves (2005), que a "colonialidade do saber" é resultado de: "um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias" (PORTO-GONÇALVES, 2005, p.4).

Nesse sentido, podemos mencionar algumas contribuições de Dulci e Malheiros (2021) acerca do modo de fazer ciência desde um lugar decolonial:

[...] as metodologias decoloniais não são neutras, mas apresentam sensibilidade às demandas dos corpos colonizados, que estão dentro das zonas do “não ser” da modernidade, e, ao assumir esse lugar epistemológico, se propõem a elaborar um caminho, conforme cada pesquisa, para decolonizar esses corpos e suas realidades, que não são pretensamente universais, mas reais, e estão dentro da América Latina. (DULCI, MALHEIROS, 2021, p.177).

Considerando essas questões, esta pesquisa configura-se como um estudo de caráter exploratório e que utilizou como instrumento de coleta de dados entrevistas em grupo e o diário de campo. Tendo em vista o contexto pandêmico (Covid-19), o estudo foi realizado por meio do contato remoto com as participantes, que foram convidadas por meio de uma página virtual aberta em uma rede social. Após este contato inicial foram realizadas entrevistas

grupais, uma delas ocorreu na Associação Iratiense de Artesãos, respeitando as medidas de distanciamento social devido à Pandemia da Covid-19, e a outra entrevista ocorreu online via *Google Meet*<sup>6</sup>.

Ambas as entrevistas foram transcritas e o conteúdo trazido nas discussões foi complementado com informações do diário de campo para realização da análise de dados. O diário de campo foi utilizado, tendo em vista a importância da dimensão da experiência nas pesquisas decoloniais (MIÑOSO, 2020), na articulação com os dados que foram sendo produzidos. O instrumento ainda materializa a consideração do lugar de enunciação como fundamental, destacando-se "o lugar geopolítico e corpopolítico do sujeito que fala" (GROSGUÉL, 2009, p.386). Considerando o fato de a primeira autora do texto ter crescido em um contexto rural, posteriormente ingressado na universidade, o diário de campo possibilita esse diálogo entre o seu olhar e experiência singular e a fala das artesãs que se materializou nesta escrita.

Participaram da pesquisa 4 mulheres artesãs que foram convidadas a partir da página aberta do Facebook "Artesanato de Irati", posteriormente, por meio de uma facilitadora pudemos entrar em contato com as artesãs via WhatsApp. Vale destacar ainda que, para manter o sigilo, foram utilizados nomes fictícios para as participantes, assim como para as pessoas cujo nome é mencionado em seus relatos.

Juliana é agricultora e artesã não atuante no momento, tem 65 anos de idade, era mãe de 6 filhos cerca de um ano antes da entrevista, mas relata que um deles veio a falecer. É casada e mora em uma comunidade que se localiza a aproximadamente 15 minutos do perímetro urbano do município de Irati, sua escolaridade é ensino fundamental incompleto, tendo estudado até a 4ª série. Rita é agricultora, artesã, tem 43 anos de idade, é casada e tem 2 filhos pequenos. Rita mora em uma comunidade que se localiza a

---

<sup>6</sup> A entrevista online ocorreu com duas participantes- mãe e filha- entretanto foi utilizada apenas a fala da mãe, já que a filha era menor e não se enquadrava nos critérios de inclusão da pesquisa.

aproximadamente 20 minutos da área urbana do município de Irati e sua escolaridade não foi mencionada.

Elvira é benzedeira, artesã e agricultora, tem 62 anos e mora desde que nasceu em uma comunidade que fica há meia hora do perímetro urbano do município. Elvira é casada, tem 3 filhos e sua escolaridade é ensino fundamental incompleto, tendo estudado também até a 4ª série. E Ilda tem 37 anos, mora em uma comunidade que fica a aproximadamente 40 minutos da região urbana, é agricultora e artesã, casada, tem 2 filhos e possui o ensino fundamental completo.

Tendo em vista a perspectiva teórico-metodológica decolonial, esta pesquisa toma como pressuposto que é absolutamente necessário olhar para as realidades locais a partir de um crivo que não seja o eurocêntrico, buscando descolonizar nossos olhares de pesquisadoras. Assim, sem nos pretender neutras ou de fora da realidade investigada, o método possibilita olhar junto com essas mulheres do campo, tomando suas falas como materialidade a partir da qual se pode produzir conhecimento. É deste ponto de vista que foram construídas as linhas que organizaram nossa análise e são apresentadas na sequência. A primeira delas começa pelo questionamento acerca da própria definição de parte do nosso objeto de pesquisa.

## 2. Arte, Artesanato? Artistas, Artesãs?

O início do contato com as participantes foi feito a partir de um convite via *WhatsApp* para mulheres artesãs que morassem no campo e que tivessem mais de 18 anos de idade. Entre as quatro participantes que aceitaram fazer parte da pesquisa, 3 delas participaram da entrevista de forma presencial, na Associação Iratiense de Artesãos e outra participou virtualmente. Nesse sentido, para trazer a respeito das primeiras impressões do contato com as participantes, cabe mencionar alguns fragmentos do diário de campo: “2 delas são cunhadas e não poderiam ir pois, em Irati, estava chovendo muito, e

devido à parada na chuva, aproveitariam para trabalhar na roça.” (DIÁRIO DE CAMPO, 21/10/21).

Esses relatos sinalizam que as artesãs estão envolvidas em várias funções relacionadas à maternidade, agricultura e sobrecarga de atividades artesanais, o que também dificultou a participação de várias delas em nossa pesquisa: “Outra delas disse que se fosse no período da manhã (horário do encontro) teria que ficar o dia todo na cidade e não poderia, pois tem várias coisas para fazer, ela havia dito antes que talvez pudesse ir, mas apenas se levasse suas duas crianças junto.” (DIÁRIO DE CAMPO, 21/10/21). Foram convidadas cerca de dez mulheres, mas no dia do encontro presencial apenas 3 delas puderam comparecer. Em relação ao encontro remoto, foram convidadas 11 mulheres, 3 confirmaram, mas entraram na chamada apenas 2, sendo que uma delas era filha da participante que foi considerada, mas foi excluída da amostra por ser menor de idade.

No dia do encontro presencial ocorreu uma situação inusitada, pois uma das participantes, Elvira, foi até o local para participar, mas relatou que não tinha certeza se poderia fazê-lo, porque ela, na realidade, era benzedeira, e não artesã. Ainda assim ela participou conosco, se sentiu convocada a falar e a dialogar com a temática trazendo sobre sua prática, que considera artesanal.

A participação de Elvira em nossa pesquisa nos leva a pensar não apenas nas definições de arte e artesanato, mas também no que é o artesanato. Uma questão norteadora do nosso estudo era a possível dicotomia entre arte e artesanato, considerando as dimensões teóricas já apontadas (SANCHEZ, BRANDÃO, 2014) que colocam a arte e o artesanato em lugares diferentes, justamente por valores coloniais. Contudo, ao perguntar às participantes acerca dessa diferença, a questão não pareceu fazer sentido para elas.

Esse foi o primeiro exercício de rever posições dicotômicas, tão próprias das pesquisas a partir de uma visão eurocêntrica. Há uma coleta formal de

dados, mas há a experiência e relação que se produziu no contato com elas e que produziu efeitos na nossa escuta e na maneira com que pesquisamos.

Considerando o sistema de artes que se estrutura a partir das relações econômicas da globalização e de uma “narrativa estética” eurocentrada, criando hierarquias entre “arte” e “artesanato” (SANCHEZ; BRANDÃO, 2014), nos propusemos a olhar para a colonização do país e para as marcas que vigoram até hoje na sociedade brasileira, explorando os significados dos termos arte e artesanato na concepção das artesãs, no sentido de saber como essas terminologias são percebidas e se influenciam nas suas práticas cotidianas.

Assim, quando perguntamos para as participantes qual a opinião delas em relação aos termos arte e artesanato, Juliana respondeu: “Eu nunca parei pra pensar”. Houve um momento de silêncio e, então, a pesquisadora que estava conduzindo comentou que achava que era a mesma coisa, o que pode ter interferido nas respostas posteriores, como podemos observar nesse fragmento: “Eu não sei ... também acho que a mesma coisa...” (Elvira). A participante desenvolveu sua fala trazendo sobre o processo de pintar uma bolacha à mão ser arte, nesse sentido Rita acrescentou: “Isso se chama arte culinária”. Os sentidos de “arte” pareceram deslizar para aquilo que é belo ou caro para elas, como fica visível no fragmento a seguir, em que a participante fala de agricultura, ainda que o faça com a ressalva de que “quase” vem a ser arte:

Na agricultura quase que vinha a ser uma arte né que a gente aprendeu a fazer muitas coisas né também, e desde plantar o feijão, arroz, milho, batata doce, mandioca, batatinha, plantava muita batatinha, então, e daí aquele pouquinho que sobrava a gente fazia os artesanatos ou as artes que diz né, porque agora uma pintura numa bolacha, um pano, tem que ser arte né (Elvira).

Ao ouvir essas mulheres, percebemos que aquilo que havíamos sugerido como um dos pilares do estudo: “a dicotomia entre arte e artesanato”, parecia irrelevante para estas artesãs do contexto rural. Não faz diferença distinguir os termos arte e artesanato em sua rotina de práticas artesanais,

tampouco definir o que é o artesanato, visto que para as participantes não acarretaria diferença alguma em suas vidas serem reconhecidas como artistas ao invés de artesãs, ou ainda, no caso da participante que benze, ser reconhecida como benzedeira, artista ou artesã. Pareceu mais pertinente para elas dizer sobre suas práticas ou trabalhos, seus benefícios, sua rotina, as dificuldades, entre outros. Quando perguntado para Ilda se ela se definia como artista ou artesã, ela nos respondeu: “é, eu acho que artesã, sei lá a gente não consegue definir não”.

Ainda em relação às definições, durante a realização do estudo, quando a primeira autora participava de um grupo de artesanato de Irati, no *Whatsapp*, teve conhecimento e acesso à Portaria Nº 1.007 (2018), do Ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços e Secretaria Especial da Micro e Pequena Empresa, que denomina nacionalmente questões importantes para que artesãs e artesãos se configurem como uma categoria profissional, questões como: o que é artesanato e ser artesã/ão. Esta portaria é utilizada pelo setor de artesanato de Irati, a fim de regulamentar, entre outras coisas, quais produtos da Associação Iratiense de Artesãos podem ser comercializados no local.

A portaria delinea alguns elementos importantes sobre o que é o artesanato no Brasil, embora não traga quase nada sobre arte. No texto, parece claro que o artesanato tem um valor cultural forte, o que é percebido popularmente também: as pessoas viajam para determinadas localidades e costumam comprar de artesãs/ãos locais, por exemplo, para lembrar como foi, como são as pessoas, os costumes, etc.

Percebe-se, ainda, a desvalorização desses trabalhos, talvez por esse mesmo motivo cultural, de ser feito pelo povo, sem necessariamente haver algum curso ou formação, nem um reconhecimento profissional. Essa questão da desvalorização esteve muito presente na fala das participantes, um dos exemplos é o relato de Ilda, que aponta para a dificuldade de produção e para a pouca valorização dos produtos artesanais em termos de mercado: “Mas é

bem fraco na verdade não apoia muito né, tipo quem vê as vez diz que é muito caro e que não sei o que né, mas não sabe o tempo, tudo né que você faz ali com carinho tudo, não entende (Ilda).”

Isto nos leva a pensar em como se organiza a vida em uma civilização atravessada pelo sistema econômico capitalista. Dessa forma, é importante considerar, como traz Grosfoguel (2020), que o capitalismo não deve ser visto como um sistema econômico isolado das lógicas civilizatórias da modernidade. Ele é histórico e está atravessado por outras lógicas que transcendem as relações econômicas, incluindo relações raciais, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, pedagógicas, epistemológicas, entre outras, sendo o capitalismo uma das partes de um sistema mundo moderno/colonial.

Nesse sentido, percebemos nas falas das participantes os atravessamentos deste sistema econômico que constitui um sistema mundo moderno/colonial, estando presentes no seu dia-a-dia dificuldades relacionadas à lógica capitalista de modos rápidos de produção e de consumo, no sentido de que muitas vezes possíveis clientes consideram os valores dos produtos em série como base. Dentro dessa lógica, os produtos artesanais são considerados pelos/as consumidores/as como muito caros, de modo que as artesãs precisariam baixar o preço para vender algo, o que acaba desvalorizando muito o seu trabalho de várias horas gastas na prática artesanal e alto custo das matérias primas utilizadas.

Na esteira da discussão sobre arte/artesanato, a participação de Elvira, ao narrar sobre o ofício de benzedeira, produziu importantes deslocamentos na pesquisa, já que trouxe a questão do conhecimento passado por gerações, a presença de tradições e uso de matéria prima que, inclusive, é plantada pela própria família para confecção dos “remédios” por ela mencionados e utilizados em seus benzimentos, em forma de mandalas feitas com cravo, alecrim, arruda, entre outros:

Mais tarde a gente foi deixando esse artesanato de lado (referindo-se ao crochê e ao tricô) e o meu artesanato de agora, do momento de

muitos anos atrás é sobre remédio, remédio caseiro. Vou falar sobre benzimento aqui também né que a gente aprendeu fazer, e fazia aqueles é, tipo artesanato mas como benzimento né, benzendo as pessoas, curando as pessoas, que eu achei que era mais atribuído pra mim né e a gente aprendeu muito sobre remédio, fazer artesanato, tipo artesanato, remédio na verdade, mandala de remédio (Elvira).

Considerando a amplitude do que pode ser considerado artesanato, a própria participação de Elvira na pesquisa nos fez refletir sobre a definição dessa prática e trouxe muitas contribuições. O que ela traz sobre o benzimento como artesanato, a confecção dos remédios naturais em mandalas, parecia algo muito distante das práticas comumente categorizadas como artesanato: tricô, crochê, pintura, etc. Porém, se tomamos a definição mencionada na Portaria 1007/2008, observamos que possui todas as características: carrega uma tradição e conhecimento passado de geração em geração, cultivado e mantido como algo muito significativo e relevante na sua vida e na vida de muitas pessoas ao seu redor, sendo prática representativa de um grupo/comunidade.

Assim, a posição dicotômica que trazíamos entre arte e artesanato e a categorização dessas mulheres como artistas ou artesãs foi sendo desconstruída na relação com as participantes, dando espaço para as práticas, mais do que para as nomeações.

### *2.1. Artesanato é coisa de mulher?*

Quanto à questão do gênero de artesãos e artesãs, as participantes relataram que há mais mulheres artesãs do que homens, por estarem na maior parte do tempo no ambiente da casa enquanto os homens estão na lavoura, ou em outras atividades que envolvam a agricultura, pecuária, entre outras atividades do meio rural. Elas destacaram ainda que há homens artesãos que trabalham com madeira e confecção de móveis, de decorações, etc. Nesse sentido, quando perguntado se as práticas de artesanato são feitas

mais por mulheres, e o porquê disso, Rita disse: “Eu acho que sim. Homem geralmente trabalha fora né, no caso do interior né, homem trabalha na lavoura”.

Destaca-se no relato dessas mulheres a presença de uma divisão dos papéis de gênero relacionados a elas e a seus companheiros "homens no interior". Há essa afirmação de que o artesanato é mais feito por mulheres por estarem em casa, enquanto os homens trabalham na lavoura. Contudo, suas falas apontam que, além de fazerem artesanato, também cuidam da casa, de filhos/as, familiares e, inclusive, trabalham na lavoura. O artesanato vem como uma outra opção frente às suas oportunidades sendo esposas, mães, agricultoras e mulheres que moram e trabalham no campo. Os relatos de uma das participantes exemplificam isso: “sempre fui agricultora né desde pequenininha tinha sete anos o pai levava na roça pra plantar feijão” (Elvira), ainda diz, posteriormente: “Hoje eu sou enfermeira do meu marido porque deu AVC nele há nove anos atrás, então, é e mais essa profissão ainda, de enfermeira” (Elvira).

Outra participante, ao responder sobre sua profissão, afirma: “Lavradora, quando tem homem produtor é só isso que dá né?” (Juliana). Coloca-se nesse depoimento a relação que se estabelece entre homens e mulheres no campo: se o homem é produtor rural, por consequência, a mulher será lavradora, trabalhadora rural. No estudo de Kempf (2019), a autora traz que, no contexto rural, ainda que não haja muito o trabalho assalariado, a realidade presente em um sistema-mundo moderno em que se criou uma divisão entre trabalho produtivo e reprodutivo e que produziu uma desvalorização financeira e social do trabalho das mulheres e um sexismo institucionalizado, pode ser percebida de algumas formas neste contexto:

Um exemplo disso é o fato de os homens comercializarem os produtos mesmo quando esses foram produzidos pelas mulheres, algo muito comum em famílias rurais. Tal fato ocorre porque o espaço público é considerado masculino, no qual o “chefe da família” é encarado como o responsável pela realização das atividades externas à unidade de produção, encarregado das relações econômicas e políticas, como as

tratativas com os bancos, as cooperativas, os sindicatos, os técnicos e os órgãos de extensão rural, por exemplo. (KEMPF, 2019, p. 3)

Considerando essa dinâmica entre o trabalho masculino e feminino no campo, o deslocamento para atividades artesanais pode se colocar como forma de resistência em atuar apenas na extensão do trabalho de seus companheiros, conforme podemos observar no caso de outra participante, Ilda. Ela conta que seu marido também faz artesanato junto com ela. No caso dessa participante, toda a família está envolvida nesta prática, que se configura como uma das fontes de renda, mas cada integrante exerce uma função diferente: pai e filho lidam mais com a parte inicial do trabalho, com a matéria prima, e menos com a parte criativa, enquanto as mulheres atuam de forma mais ativa na produção.

Ao comentarmos sobre o fato de o filho também fazer o artesanato, Ilda relata: “ele fazer o artesanato não muito, ele ajuda a cortar na verdade os EVA, as coisas, mas o meu marido faz, ele é o principal quase junto comigo”. O artesanato aparece como uma prática que pode ser feita por todos, mas, nesse caso, o interesse aparentemente surge a partir da relação comercial por meio da venda dos produtos, já que o marido começa a ajudar no trabalho apenas quando a demanda pelos produtos (flores de EVA) aumenta.

Quando comentado sobre todas as tarefas que uma mulher que mora no campo pode ter, Ilda relata:

É, na verdade não dá conta de tudo, eu, a Ketlin (filha) fica fazendo os artesanatos dela e faz o almoço pra nós tudo e daí nós vamo na roça, e ela vai... daí que ela fala de querer ir na roça e nós ‘não, fica na casa que na roça eu vou’ hahaha mas é tipo, sempre, daí o meu marido ajuda nós trabalhemo junto na roça e junto no artesanato e na casa ele ajuda bastante, nos serviço. (Ilda).

Nesse caso, parece um pouco mais igualitária a divisão de tarefas nos trabalhos da família. Ainda que a divisão seja diferente entre os gêneros, considerando que Ilda menciona “ele ajuda bastante”, explicitando que os serviços da casa são mais responsabilidade dela e da filha, o fato de toda a

família estar envolvida nas tarefas domésticas, rurais e artesanais, pode acarretar na diminuição da sobrecarga em serviços muitas vezes feitos apenas pelas mulheres.

Percebe-se nos relatos que há um reconhecimento da divisão de gênero (LUGONES, 2008), mas há algum deslocamento, o que se verifica, sobretudo, no exemplo trazido por Ilda, quando a questão de gênero passa a ser menos importante a partir do momento em que entram em cena questões relacionadas à renda. Assim, há um maior atravessamento do capitalismo, mas de alguma forma o artesanato dá lugar à mulher na família. Partindo das questões de gênero, discorreremos a seguir acerca de possíveis estratégias de resistência por meio do artesanato.

## *2.2 Estratégias de resistência*

Os relatos das participantes, principalmente a respeito do papel da prática artesanal na vida delas, demonstraram que o artesanato enquanto produto auxilia na questão de independência financeira, ou minimamente de renda extra, para todas elas. Nesse sentido, quando foi perguntado se o artesanato gerava alguma renda, seja renda para elas ou para sustento da família, Rita respondeu: “Pra mim, desde os 15 anos eu me mantenho”. Posteriormente ela complementa: “eu me mantenho, mas depois que eu tive as crianças já, nossa *hahahaha*”.

Nesse sentido a participante traz que depois do nascimento de seus filhos esse dinheiro não foi mais suficiente, ainda assim, ela enfatizou a importância dessa renda para ela: “Aí já complica *haha*, mas antes dava certo nossa, eu me lasco, né, mas não preciso de financiamento do marido, de nada *hahaha*, o que ele pode eu posso”. A partir dessa fala, a pesquisadora que estava conduzindo a entrevista menciona que era nesse ponto que queria de chegar, para saber se proporciona certa autonomia, e a participante complementa: “*Aham*, mas é a melhor coisa que tem, ser independente

financeiramente, é horrível você esperar: ‘ai preciso de dinheiro’, daí: ‘quanto?’, *nah*, vai se lascar”.

Quando Rita comenta: “eu me lasco, né, mas não preciso de financiamento do marido, de nada *hahaha*”, fica evidente novamente a questão que foi trazida anteriormente sobre o trabalho artesanal não ser muito valorizado, sendo necessário ela “se lascar” para conseguir a renda, considerando o preço alto da matéria-prima, do cansaço causado pelo trabalho artesanal e o pouco dinheiro que gera.

A participante fala em outros momentos sobre as dificuldades da venda dos produtos, sendo melhor vender em eventos com maior quantidade de pessoas, ou por encomendas, do que fazer produtos aleatoriamente e deixar em casa: “as coisas que eu faço lá, no povo tem quem gosta, encomenda, que nem ela falou né, encomenda: ‘ai eu quero um cesto com 50 fruta eu quero cesto com 10’ não adianta você fazer e deixar, se não, não adianta, é dinheiro parado.” A participante passou grande parte do encontro falando sobre um evento de venda de artesanatos que iria acontecer em breve, no qual colocaria os seus artesanatos em exposição, dizendo sobre como ele dá um “boom de vendas” principalmente porque vêm pessoas de fora da cidade.

Levando isso em consideração, além de o artesanato propiciar uma renda, também aparece como uma estratégia de resistência frente às opressões vividas no sentido de que fazer artesanato é uma forma de conseguir maior autonomia e garantir um lugar enquanto provedoras de alguma renda na família.

Entre as situações relacionadas à renda, apenas uma participante, Elvira, a benzedeira, disse que não cobra pelos seus serviços, principalmente devido a sua prática religiosa. Afirma que, em vez de cobrar em dinheiro, pede que a pessoa dê algo em troca caso tenha e caso queira. Essa prática dialoga com alguns princípios comunitários que envolvem situações de troca de favores e de coisas entre pessoas da comunidade, prática esta que contribui para a qualidade da vida cotidiana neste contexto. Nesse sentido, cabe trazer

um fragmento de fala de Elvira: “Aí às vezes a gente não tem um alimento, às vezes a gente não tem uma mandioca, não tem alguma coisa, uma verdura, é uma coisa que entra como se fosse uma renda né, pra gente ir sobrevivendo.”.

Quando o assunto foi a respeito de com quem estas mulheres aprenderam a fazer artesanato, assim como as outras participantes, Elvira comentou que foi com mulheres da sua família: “Ah, com quem eu aprendi, eu aprendi com a minha vó, né, vó Luiza que ela era parteira, benzedeira, remedieira, e a gente aprendeu com ela, depois um pouco com minha mãe também”. Juliana diz: “bom eu aprendi criança ainda, com uns 10, 11 anos já, aprendi vendo minha mãe fazer tricot”.

Estes relatos demonstram a prática compartilhada de caracterização do feminino e de resistência entre as mulheres da família, principalmente entre avós, mães e filhas, algo que pode ser compreendido como uma forma de fortalecer os laços, ensinando formas de existir, de gerar renda, de cuidar, etc. Assim, percebemos que o artesanato é uma prática que geralmente não se aprende, a princípio, por meio de cursos ou formações, mas por meio de um conhecimento passado de geração para geração que ocupa um papel central na vida destas mulheres.

De forma geral, fazer artesanato aparece como uma maneira de conseguir maior autonomia, maior mobilidade destas mulheres por outros espaços, ampliando a comunicação com outras pessoas e aumentando a rede de afetos. O artesanato aparece, desse modo, como um potencializador das aproximações, frente às tantas distâncias existentes no contexto rural. Quanto a isso cabe trazer um relato de fala de Ilda a respeito da confecção de coroas de flores para o dia de finados, no qual se destaca a questão da mobilidade e do contato com outras pessoas das comunidades vizinhas e do quanto essa prática gera satisfação com o trabalho: “viemos nas comunidades vizinha como no cedro da ponte alta, canhadão, cachoeira, palmital, cadeadinho, rio do couro, tem sempre as comunidades aqui vizinhas, tamo pensando cada vez mais longe”.

O artesanato é também considerado pelas participantes como uma forma de “ocupar a cabeça”, de produzir saúde mental. Chegamos nesse assunto a partir do momento em que Juliana nos contou que havia perdido o filho há cerca de um ano, tempo que ela estava sem fazer artesanato por conta do luto. Após comentar sobre a idade em que começou os artesanatos, como aprendeu e quais artesanatos fazia, Juliana disse: “agora faz um ano e meio que não faço nada mais”. Quando perguntado por que havia parado, ela suspirou e disse para que esperasse um pouco. Percebendo que se tratava de conteúdo sensível, a pesquisadora disse que não precisava comentar caso não quisesse, então Juliana disse: “Eu perdi meu filho”.

Na sequência, Rita dialogou com Juliana, contando sobre como havia elaborado o luto pela perda de sua mãe anos atrás a partir do artesanato: “Então é uma coisa pra ocupar a cabeça, né, eu consegui vender bastante e agora tá aí, né. É cada pessoa do seu jeito, mas ajudou”. Elvira também comentou que fazer artesanato ou seus benzimentos e remédios evita que ela “pense bobagem”, nesse sentido ela diz: “então é muito bom e depois a gente ocupa a cabeça e não fica pensando em coisas, diz coisas ruins, negativas né”.

Nesse sentido, fazer artesanato parece ser estratégia de vida que é tomada diferentemente por cada mulher: ora para superar uma perda, elaborar uma situação de luto, como forma de ocupar a cabeça; ora como atividade que precisa ser interrompida para se viver o luto, justamente por se colocar como algo que remete à vida e à criação. Como disse uma das participantes: "cada pessoa do seu jeito".

### **3. Palavras finais: Entre “nós”: conversas sobre arte e artesanato**

Esta pesquisa surgiu de distanciamentos e aproximações. Podemos dizer que ela se manteve assim no processo de escrita e no que reverberou para além disso também. Ocupando uma posição dúbia enquanto estudante e

alguém que morou no campo praticamente toda a vida, com exceção dos anos de graduação, a primeira autora partiu de vivências/experiências próprias e compartilhadas com outras mulheres, as quais passou a ler por meio de discussões teóricas. Desse modo, as relações entre o artesanato, a agricultura, a maternidade, ser dona de casa, a baixa escolaridade, são marcas comuns que estabeleceram aliança entre a pesquisadora e as participantes, na medida em que também fazem parte da rotina das mulheres de sua comunidade.

Entretanto, assim como dito no início, isso não é tanto sobre nós individualmente, mas sobre os “nós” da conversa com as artesãs, que se formaram algumas vezes. Desse encontro, apareceram algumas questões que esperávamos, como a relação entre mulheridades, artesanato, agricultura, maternidade, porém, apareceram questões para além dessas como alguns deslocamentos nas relações de gênero e estratégias de resistência por meio do artesanato que envolvem saúde mental, luto, mobilidade, alianças e geração de renda.

Ainda, aspectos que considerávamos fundamentais como a dicotomia arte-artesanato, revelaram-se não importantes para as participantes, pois elas preferiam falar muito mais sobre seus problemas e vida cotidiana do que apenas sobre o que diz respeito ao artesanato. O artesanato revela-se como prática que produz vida, portanto, pouco importa como se nomeia, mas as cadeias e redes nas quais essa prática está envolvida no cotidiano. Poderíamos dizer que este foi o mais importante de todo o processo: aquilo que escapou de nós.

A entrevista que ocorreu presencialmente nos fez pensar nos motivos daquelas mulheres estarem ali: uma era benzedeira, outra não fazia artesanato há aproximadamente um ano devido a uma situação de luto e apenas a terceira delas era artesã ativamente no momento. Mas as três quiseram ir a partir de um convite para falarem sobre o significado do artesanato em suas vidas, portanto se identificaram como artesãs.

No final do encontro elas também disseram que "esperavam ter ajudado". Não há dúvidas que não só ajudaram, mas fizeram parte da pesquisa, de fato, afinal mexeram em pressupostos, paradigmas, modos de fazer pesquisa que deveriam ser repensados na construção de um estudo norteado a partir de uma perspectiva decolonial. A afirmação de ter ajudado, ainda que possa ter aparecido como força de expressão, desloca lugares de saber e poder: não é a academia que as ajuda, mas elas que nos ajudam trazendo pautas e questões para a produção do conhecimento.

Como apontam Dulci e Malheiros (2021), pesquisar a partir de uma perspectiva decolonial não segue exatamente um modo de fazer, um método e instrumentos específicos. Mas algumas coisas são importantes a serem consideradas, como, por exemplo, a maneira como combinar a razão e o amor com o corpo e o coração, colocando a possibilidade de pensar em práticas metodológicas pautadas por uma prática descolonizadora, que tem como cerne o reconhecimento da dimensão do "ser sentipensante".

A primeira autora inicia este trabalho trazendo que: "Acredito que a pesquisa tem muita relação com aquilo que se move dentro de nós, com uma vontade de entrelaçar as ideias que surgem com constância e desejo de serem entendidas." Vontade esta que foi abraçada pela orientadora e segunda autora, intermediando e construindo a todo momento a leitura e escrita a partir das perspectivas decoloniais, auxiliando no processo de tornar possível todo o conteúdo materializado até então.

Além disso, e mais importante, pensando juntas sobre o nosso lugar enquanto pesquisadoras, qual o nosso papel e o que produzimos quando sentamos e escrevemos a partir e para aqueles/as que têm algo a dizer. Colocamos algumas questões para as quais não tivemos resposta, recebemos resposta para outras questões que não perguntamos. Nisso se fez laço, produziu-se conhecimento em "com-junto". Ao final dessa jornada, concluímos que fazer pesquisa não envolve tanto entrelaçar ideias e entender o que se move dentro de nós, mas o que pode haver para além disso.

## Referências

- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, ago. 2013.
- BORTH, Luana Cristina, *et al.* Rede de enfrentamento à violência contra mulheres rurais: articulação e comunicação dos serviços. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, v. 71, supl. 3, p. 1287-1294, 2018.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- BRASIL. **Portaria nº 1.007/2018**. Brasília, 2018. Disponível em: <https://pap.pb.gov.br/institucional/documentos-do-programa-do-artisanato-paraibano/portaria-no-1-007-sei-de-11-de-junho-de-2018-imprensa-nacional.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2023.
- BRASIL. **Resolução 466/2012**. Brasília, 2012. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2023.
- BRASIL. **Resolução 510/2016**. Brasília, 2016. Disponível em: [https://bvsmis.saude.gov.br/bvsmis/saudelegis/cns/2016/res0510\\_07\\_04\\_2016.html](https://bvsmis.saude.gov.br/bvsmis/saudelegis/cns/2016/res0510_07_04_2016.html). Acesso em: 31 jan. 2023.
- BRASIL. **Processo nº 25000.052556/2020-64/2020**. Brasília, 2020. Disponível em: [http://conselho.saude.gov.br/images/comissoes/conep/documentos/CARTAS/SEI\\_25000.052556\\_2020\\_64.pdf](http://conselho.saude.gov.br/images/comissoes/conep/documentos/CARTAS/SEI_25000.052556_2020_64.pdf). Acesso em: 31 jan. 2023.
- BUTLER, Judith. **Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do 'pós-modernismo'**. 11. ed. Campinas: Cadernos Pagu, 1998.
- DULCI, Tereza Maria Spyer, MALHEIROS, Mariana Rocha. Um Giro Decolonial à Metodologia Científica: Apontamentos Epistemológicos para Metodologias desde e para a América Latina. **Revista Espirales**, Foz do Iguaçu, Edição Especial: janeiro 2021, p. 174-193, jun. 2021.
- FISCHER, Stela Regina. **Mulheres, Performance e Ativismo Feministas Decoloniais**. 2017. 10 p. Tese (Doutorado em Pedagogia do Teatro) - Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- GROSGOUEL, Ramón. Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 383-418.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: Perspectivas Decoloniais**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- KEMPF, Renata Borges; WEDIG, Josiane Carine. Processos de resistência de mulheres camponesas: olhares pela perspectiva decolonial. **Mundo Agrário**, La Plata, v. 20, n. 43, p. 111.e1-111.e2, abr. 2019.
- LUGONES, María. **The Coloniality of Gender**. Lanham: Worlds & Knowledges Otherwise, 2008.
- MARIANO, Silvana Aparecida. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 483-505, dez. 2005.
- MIGNOLO, Walter. La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto y un caso. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 8, p. 243-282, jan./jun. 2008.
- MIÑOSO, Yuderlys Espinosa. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América

Latina. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento feminista hoje: Perspectivas Decoloniais**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 111-140.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. *In*: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Argentina: CLACSO, 2005. p. 3-6.

QUINTERO, Pablo *et al.* Uma breve história dos estudos coloniais. *In*: CARNEIRO, Amanda (Org.). **MASP Afterall**. Edição 2019. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 2019. p. 1-12.

ROBERTI, Maria Eduarda. (Orientação Kátia Aleksandra dos Santos). **Mapeamento de atendimento e enfrentamento à violência contra a mulher na Rede de Proteção e Enfrentamento à Violência do município de Irati-PR**. 2020. 19 p. Relatório de Iniciação Científica (Graduação) - Psicologia. Universidade Estadual do Centro-Oeste-Unicentro, Irati - PR, 2020.

SANCHEZ, Daniel Pellegrin; BRANDÃO, Ludmila. Colonialidade da Arte. *In*: Seminário do ICHS – **Humanidades em Contexto: Saberes e Interpretações**. Cuiabá, MT: Sistema de Eventos Acadêmicos da UFMT, 2014. p. 683-692. Disponível em: <https://eventosacademicos.ufmt.br/index.php/seminarioichs/seminarioichs2014/paper/viewFile/1620/373>. Acesso em: 26. ago. 2022.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Rio Grande do Sul, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

Artigo recebido em: 12/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# A subordinação da mulher na Era Moderna: o feminismo decolonial enquanto uma costura teórica necessária e libertária

## *La subordinación de la mujer en la Edad Moderna: el feminismo decolonial como costura teórica necesaria y libertaria*

Nicole Marie Trevisan<sup>1</sup>

Tatiana Cardoso Squeff<sup>2</sup>

**Resumo:** Os movimentos feministas têm contribuído para o desenvolvimento de novas formas de conhecimento. Tensões e debates caracterizam a evolução dos movimentos feministas, de forma que as experiências das mulheres latino-americanas cruzam com outros elementos de identidade, como raça, sexualidade, religião, classe e localização geográfica. Com o aporte crítico, esta pesquisa tem como objetivo investigar as discussões levadas a cabo pelas feministas do Terceiro Mundo e como a relação entre as teorias do estudo decolonial e pós-colonial torna possível a troca de experiências para que a cooperação se expresse entre as mulheres “condenadas ao silêncio”. Busca-se desenvolver um estudo de natureza qualitativa através do uso do método interpretativo e dedutivo de abordagem, seguindo as técnicas bibliográfica e documental de procedimento de pesquisa. A colonização discursiva sobre as mulheres de Terceiro Mundo e suas lutas, se dá não só pelas feministas hegemônicas do Norte, como pelas cumplicidades das feministas hegemônicas do Sul, dado os seus próprios interesses, e mantendo a continuidade da matriz de

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Relações Internacionais pelo Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa. Mestra em Direitos Humanos e Políticas Públicas pela PUCPR. Pós-graduada Lato Sensu em Relações Internacionais pela Universidade Anhembi Morumbi (SP); Pós-Graduada Lato Sensu em Docência do Ensino Superior pela Faculdade de Tecnologia do Paraná; Pós-Graduada Lato Sensu em Direito Constitucional pela Estácio de Sá/CERS; Pós-Graduada Lato Sensu em Direito Internacional Damásio Educacional/Ibmec SP. Graduada em Design pela Universidade Tuiuti do Paraná e em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pesquisadora do grupo de pesquisa NEADI- Núcleo de Estudos em Direito Internacional e Socioambiental da PUCPR. Pesquisadora do grupo DICRÍ- Direito Internacional Crítico da Universidade Federal de Uberlândia. Advogada.

<sup>2</sup> Professora permanente do Programa de Pós-graduação em Direito e professora Adjunta de Direito Internacional da Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Professora do Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Expert brasileira nomeada pelo Ministério da Justiça/SENAICON para atuar junto à Conferência de Direito Internacional Privado da Haia - HCCH, no “Projeto Turista/ODR”. Pós-Doutoranda em Direitos e Garantias Fundamentais na Faculdade de Direito de Vitória. Doutora em Direito Internacional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, com período sanduíche junto à University of Ottawa. Mestre em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, esta com bolsa CAPES e período sanduíche junto à University of Toronto, com bolsa DFAIT. Membro associada da ASADIP, ILA-Brasil e ABRI. É pesquisadora do NETI/USP.

privilégio colonial. Trata-se, portanto, de identificar conceitos, categorias, teorias que surgem a partir de experiências subalternizadas, geralmente produzidas coletivamente, que têm a possibilidade, sem universalizar, de explicar diferentes realidades. O feminismo latinoamericano ainda não foi descolonizado e o internacionalismo do feminismo continua “euronocêntrico”.

**Palavras-chave:** América Latina. Feminismo Decolonial e Pós-Colonial. Direitos Humanos das Mulheres. Terceiro Mundo.

**Resumen:** Los movimientos feministas han contribuido al desarrollo de nuevas formas de conocimiento. Las tensiones y los debates caracterizan la evolución de los movimientos feministas, de modo que las experiencias de las mujeres latinoamericanas se cruzan con otros elementos de identidad, como la raza, la sexualidad, la religión, la clase y la ubicación geográfica. Con la contribución crítica, esta investigación tiene como objetivo investigar las discusiones llevadas a cabo por las feministas del Tercer Mundo y cómo la relación entre las teorías de estudio decoloniales y poscoloniales posibilita el intercambio de experiencias para que se exprese la cooperación entre mujeres “condenadas al silencio”. Busca desarrollar un estudio de carácter cualitativo mediante la utilización del método de abordaje interpretativo y deductivo, siguiendo las técnicas bibliográficas y documentales del procedimiento de investigación. La colonización discursiva de las mujeres del Tercer Mundo y sus luchas se da no solo por parte de las feministas hegemónicas del Norte, sino también a través de la complicidad de las feministas hegemónicas del Sur, dados sus propios intereses, y manteniendo la continuidad de la matriz del privilegio colonial. Se trata, por tanto, de identificar conceptos, categorías, teorías que surgen de experiencias subalternas, generalmente producidas colectivamente, que tienen la posibilidad, sin universalizarse, de explicar realidades diferentes. El feminismo latinoamericano aún no ha sido descolonizado y el internacionalismo del feminismo sigue siendo “euronocéntrico”.

**Keywords:** América Latina. Feminismo Decolonial e Poscolonial. Derechos Humanos de las Mujeres. Tercer Mundo.

## 1. Introdução

A partir da década de 1980, as perspectivas feministas têm ganhado crescente destaque, o que refletiu em uma compreensão das pessoas de que o mundo é moldado pelo contexto social e histórico em que vivem e trabalham (HEYWOOD, 2011, p.412). Mulheres sempre fizeram parte da política mundial, mas o seu papel e contribuição têm sido ignorados; colocar uma "lente de gênero" significa reconhecer até que ponto conceitos, teorias e suposições o mundo é convencionalmente compreendido.

O feminismo tem contribuído para o desenvolvimento de novos métodos de pesquisa e formas de conhecimento, tornando as diversas experiências, papéis e status das mulheres visível e exige o reexamine e a reescrita de suas histórias (KINSELLA, 2020, p.147). Altamente diverso, não existe uma definição única de feminismo, abrange diversas visões como as abordagens "liberal", "marxista", "radical", "pós-moderna", "eco", "decolonial", "pós-colonial", "lésbica", "negra" e assim por diante.

As abordagens feministas são importantes para destacar os principais pontos cegos nas relações internacionais, fornecendo novas perspectivas sobre os papéis, político, social e econômico que as mulheres desempenham, frequentemente esquecidos e “[...] de acreditar que a experiência masculina é a experiência humana” (VIOTTI; KAUPPI, 2014, p.360). Afirma-se que, como o gênero permeia a vida social, ocorrem efeitos profundos em grande parte despercebidos sobre as ações dos Estados, das organizações internacionais e dos atores transnacionais. Logo, as feministas enfatizam as relações sociais como chave de análise, interessadas nas causas e consequências das relações de poder desiguais entre homens e mulheres.

Na perspectiva das mulheres do Sul Global, em particular vozes marginalizadas de um mundo “em desenvolvimento”, argumentam que o “feminismo conforme apropriado e definido pelo ocidente, muitas vezes, se tornou uma ferramenta do imperialismo cultural” (KINSELLA, 2020, p.147). Essas tensões e debates caracterizam a evolução dos movimentos, de forma que as experiências das mulheres cruzaram com outros elementos de identidade, como raça, casta, sexualidade, religião, classe e localização geográfica, pelo que se cunhou de interseccionalidade (CRENSHAW, 2002, p.174), os quais igualmente colaboram para a sua contínua inferiorização e discriminação. Sobre o tema, aliás, complementa Crenshaw (2002, p.173), que se trata de “‘diferenças que fazem diferença’ na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. Tais elementos diferenciais podem criar

problemas e vulnerabilidades exclusivos de subgrupos específicos de mulheres, ou que afetem desproporcionalmente apenas algumas mulheres”.

Nessa toada, as abordagens decoloniais e pós-coloniais nas Relações Internacionais são vistos como formas de teoria crítica, pois buscam desenvolver e refletir sobre suas próprias formas de teorizar o mundo. Mais especificamente, essas abordagens criticam as questões de raça e gênero construídas em bases filosóficas de tradição ocidental como um modelo universal social e ético de ser (SABARATNAM, 2020, p.161). Guardadas as diferenças entre elas<sup>3</sup>, ambas têm o mesmo ponto de partida: a descolonização.

Esta está ligada aos processos de distanciamento do pensamento e agir colonial e imperial que muitos países na Ásia, África, Caribe e Américas passaram por cerca de cinco séculos até o século XX, quando, após a Segunda Guerra Mundial, como resultado de lutas e processos de independência, o número de Estados reconhecidos no sistema internacional passou a aumentar<sup>4</sup>, em que pese, para muitas, o processo colonizatório, seja ele direto (por ainda estarem formalmente vinculadas a alguma antiga potência colonial/imperial<sup>5</sup>) ou mesmo indireto (pelo que se cunhou de colonialidade<sup>6</sup>) (QUIJANO, 1992), ainda seja uma realidade.

---

<sup>3</sup> Ballestrin (2017) comenta que existe uma clara tentativa de distinguir esses feminismos (pós-colonial e decolonial) e que este vincula-se epistemologicamente com o grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), cujas principais referências estão Walter Dignolo, Anibal Quijano, Enrique Dussel e Arturo Escobar. “À semelhança de certas estratégias discursivas, retóricas e teóricas decoloniais, o feminismo decolonial faz questão de colocar as Américas e a América Latina, em particular, como mapa de sua referência” (BALLESTRIN, 2017, p.1044). Apesar desta vinculação, fica clara a falta da pesquisa em gênero no grupo liberado por esses autores, “*Es claro que hasta ahora el tratamiento del género por el grupo de MC ha sido inadecuado [...]*” (ESCOBAR, 2003, p.72), e o discurso do grupo MC permanece majoritariamente masculino.

<sup>4</sup> De cerca de 70 Estados reconhecidos em 1945, passou-se para mais de 190 em 2018.

<sup>5</sup> Existem ainda 17 territórios e, situação colonial, sendo que 10 são ocupados pelo Reino Unido, a exemplo das Ilhas Malvinas, Geórgia do Sul, Sandwich do Sul e Chagos – esta última que, inclusive, foi objeto de um parecer consultivo da Corte Internacional de Justiça, exarada em 2019, a qual considerou que o Reino Unido teria realizado um processo de descolonização incompleto na região e, logo, demandando-o que o fizesse apropriadamente.

<sup>6</sup> Para Quijano (1992, p. 14), “[a] colonialidade, conseqüentemente, ainda é o modo mais geral de dominação no mundo de hoje, uma vez que o colonialismo, enquanto ordem política explícita, foi destruído. Ela não esgota, obviamente, as condições, nem as formas de exploração e dominação existente entre os povos. Mas não deixa de ser, há 500 anos, seu

Portanto, tendo este aporte crítico em vista, esta pesquisa tem como objetivo investigar as discussões levadas a cabo pelas feministas do Terceiro Mundo e como a relação entre as teorias do estudo decolonial e pós-colonial torna possível a troca de experiências para que a cooperação se expresse entre as mulheres “condenadas ao silêncio”. Para tanto, quanto aos aspectos metodológicos, busca-se desenvolver um estudo de natureza qualitativa através do uso do método interpretativo e dedutivo de abordagem, seguindo as técnicas bibliográfica e documental de procedimento de pesquisa.

Quanto à estrutura, o texto está dividido em três seções. No primeiro item serão apresentadas as bases do feminismo decolonial, preconizado especialmente por mulheres do Sul, isto é, latino-americanas, africanas e asiáticas; já no segundo item, debruça-se sobre o debate do feminismo e as correlações teóricas que permitem as mulheres do Terceiro Mundo transcenderem.

## **2. E as Mulheres do Sul? As bases da decolonialidade feminista**

As mulheres sofrem subordinação global na era moderna marcada pela expansão da Europa e o estabelecimento de hegemonia cultural euro-americana. No horizonte de um feminismo descolonizante, é fundamental aprender com a insurgência epistêmica das mulheres afro-latino-americanas. Apesar de o feminismo tornar-se um tema discutido globalmente na atualidade, é a família nuclear ocidental que fornece o fundamento para grande parte da teoria feminista. Como descreve Lugones (2008, p.57), o patriarcado branco perpetua a situação subalterna e invisível das mulheres

---

marco principal”. Noutros termos, trata-se do padrão hierárquico de poder que mantém, no plano ideológico-discursivo e no plano das relações intersubjetivas, a contínua dominação dos povos do Sul mesmo com o fim dos laços políticos que antigamente os mantinham atrelados oficial e subordinadamente (QUIJANO, 2005, p. 117-142).

nas comunidades ao Sul, tanto no nível da vida cotidiana quanto no nível de teorização da opressão e da libertação.

As histórias de colonizados e colonizadores foram escritas desde o ponto de vista do masculino. Costumes e práticas coloniais surgiram de uma visão do mundo em que se acreditava na superioridade absoluta do humano sobre o não-humano ou o subumano, o masculino sobre o feminino e o moderno sobre o selvagem. Mais do que isso, tratava-se de uma questão de raça. Para Quijano (2005), havia uma relação de dominação – e violência – conduzida pelo homem branco europeu em suas colônias, hierarquizava a sociedade, pois, separava aqueles que detinham direitos e trabalho assalariado daqueles que não os detinham, operacionalizando desta maneira uma estrutura racializada mundial centrada em torno do *seu* sujeito (homem, branco, europeu, cristão, heterossexual, anticomunista, patriarca<sup>7</sup> e proprietário) e do *seu* local (metrópole), não contemplando, desta forma, todos aqueles que desviassem de tal padrão. Essa diferenciação promoveu o início da hegemonização das concepções e das individualidades, bem como a promoção das camadas de diferenças entre os povos.

Dussel (1993, p.7-8) relata o “mito da Modernidade”, no sentido de buscar o seu uso e a justificação para a violência que, desde o nascimento da modernidade (ocorrida em 1492) quando a Europa se deparou com o “Outro”, o controlou, o violentou, e o conquistou na medida em que esse Outro foi encoberto. Uma vez que houve o reconhecimento do território (ênfatiza-se que

---

<sup>7</sup> Segato (2012, p. 106-131) afirma que algumas sociedades indígenas e afro-americanas já se organizavam sob uma estrutura patriarcal antes do colonialismo, ainda que sob perspectivas diferentes daquela ocidental. Isso, indicaria que essas relações de poder já existiam, mas assumem outra forma com a modernidade/colonialidade, transformando-se naquilo que a autora denomina de “ordem ultra hierárquica” pelos seguintes fatores: “a superinflação dos homens no ambiente comunitário, no seu papel de intermediários com o mundo exterior, ou seja, com a administração do branco; a emasculação dos homens no ambiente extracomunitário, frente ao poder dos administradores brancos; a superinflação e universalização da esfera pública, que na condição de espaço público era habitada ancestralmente pelos homens, e o consequente colapso e a privatização da esfera doméstica; e a binarização da outrora dualidade de espaços, resultante da universalização de um dos seus dois termos quando constituído agora como esfera pública, por oposição ao outro, constituído como espaço privado”.

não foi “descoberto”), houve o controle dos corpos com a intenção de “pacificá-los” e demonstrar, assim, o homem guerreiro, ativo; o europeu como aquele que conquista o Outro que é negado, oprimido e domesticado (DUSSEL, 1993, p. 43-44), o que, no caso, inclui as mulheres situadas nesses espaços encobertos, como as indígenas nas Américas, ou mesmo as negras oriundas de países africanos, que começaram a ser trazidas junto de seus pares ou mesmo sozinhas para as colônias no continente situado na margem ocidental do mapa-múndi na medida em que aqueles que aqui habitavam antes da própria chegada do colonizador tinham sido dizimados ou expulsos por não corresponderem às necessidades do colonizador ibérico (FREYRE, 2003)<sup>8</sup>.

Por isso que se pode dizer que o conquistador, além do “ego violento”, também possuía o “ego fálico”, que, segundo Dussel (1993, p. 52), a violência erótica vem para mostrar a colonização da vida, onde as mulheres são forçadas contra a sua vontade; seria uma realização sádica quando o domínio se pratica na sexualidade masculina, opressora, alienante e injusta posicionando a moral em via dupla, ou seja, “dominação sexual da índia e respeito aparente pela mulher europeia”. Nesse sentido, Bidaseca (2012, p.40-50) lembra que, durante a colonização das Américas, qualquer homem branco podia apropriar-se de uma mulher escreva a fim de satisfazer a sua

---

<sup>8</sup> Freyre (2003, p. 247), aduz que: "Se índios de tão boa aparência de saúde fracassaram, uma vez incorporados ao sistema econômico do colonizador é que foi para eles demasiado brusca a passagem do nomadismo à sedentariedade, da atividade esporádica à contínua; é que neles se alterou desastrosamente o metabolismo ao novo ritmo de vida econômica e de esforço físico. [...] O resultado foi evidenciar-se o índio no labor agrícola o trabalhador banzeiro e moleirão que teve de ser substituído pelo negro". Por certo, porém, segundo o autor, que havia uma diferença entre o indígena homem e a indígena mulher, em que pese esta tenha sido igualmente reduzida/marginalizada/expulsa do convívio colonial, vez que o que se buscava era o homem, supostamente por suas capacidades laborais: "[...] o indígena se salvaria a parte por assim dizer feminina de sua cultura. Esta, aliás, quase que era só feminina na sua organização técnica, mais complexa, o homem limitando-se a caçar, a pescar, a remar e a fazer a guerra. Atividades de valor, mas de valor secundário para a nova organização econômica - a agrária estabelecida pelos portugueses em terras da América. O sistema português do que precisava, fundamentalmente, era do trabalhador de enxada para as plantações de cana" (FREYRE, 2003, p. 247). Já no que tange a vinda de negros de origem africana, o autor relata: "O Brasil não se limitou a recolher da África a lama de gente preta que lhe fecundou os canaviais e os cafezais; que lhe amaciou a terra seca; que lhe completou a riqueza das manchas de massapê. Vieram-lhe da África 'donas de casa' para seus colonos sem mulher branca [...]" (FREYRE, 2003, p. 392).

sexualidade, de maneira que os corpos das mulheres indígenas e negras eram materializados através de hiperssexualização, o que ela chamou de um processo de coisificação social de seus corpos.

Essa violência colonial perpetrada contra essas novas subalternas contribui à hierarquia de gênero e raça presentes nas sociedades hodiernas. Noutros termos, as consequências dessa dominação do corpo da mulher do Terceiro Mundo<sup>9</sup>, se apresenta até os dias de hoje. Segundo Mohanty (*apud* CONNEL; PEARSE, 2015, p.145),

(...) [a] mulher média do ‘Terceiro Mundo’ leva uma vida essencialmente truncada, baseada em seu gênero feminino (leia-se: sexualmente reprimida) e em ser do ‘Terceiro Mundo’ (leia-se: ignorante, pobre, sem acesso à educação, tradicionalista, doméstica, orientada à família, vitimizada, etc.) em contraste à implícita autorrepresentação das mulheres ocidentais.

E justamente em virtude da existência de tal ‘pluralidade de desconsiderações’ para com a mulher do Terceiro Mundo, a qual não só está envolta em uma sociedade que a ‘corporifica’, mas também a modela em virtude de sua raça – tal como expõe a já aludida interseccionalidade de Crenshaw (2002) – que as tornam ainda mais subalternas.

Balestrin (2013) bebendo no conceito de colonialidade desenvolvido por Quijano (1992), segundo o qual pensam-se as relações remanescentes do passado colonial iniciado com a invasão das Américas em 1492 como ainda impactando nas realidades econômicas, sociais e políticas (indiferentemente do sistema adotado, se republicano, democrático ou liberal) de diversas nações situadas ao Sul, incluindo-se às nações latino-americanas, afirma que o seu contraponto, a decolonialidade, teria a pretensão de denunciar a continuidade

---

<sup>9</sup> Shorat (1992) identifica que o termo “Terceiro Mundo” surge nos anos cinquenta na França por analogia com o terceiro estado (os plebeus e todos que não pertenciam à nobreza nem o clero). O termo “ganhou exposição internacional em contextos acadêmicos e políticos, particularmente em referência aos movimentos nacionalistas anticoloniais do anos cinquenta até os anos setenta, bem como para a análise político-econômica da teoria da dependência e da teoria do sistema mundial” (SHORAT, 1992, p. 100). As relações de poder no Terceiro Mundo também são contraditórios, pois não somente se encontra nas relações entre as nações, mas dentro delas e nas muitas alterações que ocorre entre dominantes e subalternos.

das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, em uma tripla dimensão, a do poder, do saber e do ser<sup>10</sup>, além de alcançar os processos que supostamente teriam sido apagados, assimilados ou superados pela Modernidade.

Afinal, como Lugones (2008) exprime, o sistema colonial de gênero não se restringia ao período colonial, sendo um elemento fundamental na organização e manutenção da colonialidade/modernidade. Por isso, entende-se que a forma de lidar com essa ferida colonial se encontra, sobretudo, na produção do conhecimento que conduz à opressão e ao contínuo domínio, reduzindo todas as formas de experiências vividas e conseqüentemente apagadas pelas estruturas coloniais. O feminismo decolonial, assim, é antes de mais nada, uma aposta epistêmica, um movimento em pleno crescimento e maturação, o qual não apenas percebe essa situação, mas a questiona na tentativa de fazer com que a opressão seja ao menos diminuída para as gerações vindouras.

Por outra banda, deve-se destacar o pouco tratamento que se dá sobre as profundas diferenças existentes entre as próprias mulheres feministas, sejam elas afrodescendentes, indígenas e não brancas em geral (TREVISAN; DAMASCENO, 2020, p.18), fazendo com que a pauta feminista se centre no Norte Global. E isso decorre também da colonialidade do ser, a qual realiza uma exclusão não só binária, no sentido de desconsiderar os direitos da mulher (no passado, contemplando apenas o sexo feminino, muito embora hoje possa-se alargar tal conceito para o gênero feminino), de modo a discriminá-las e subjugar-las em relação ao homem, mas também em relação a sua geolocalização, que conduz à aludida dupla-desconsideração, que faz com que a mulher do Terceiro Mundo seja/reste ainda mais invisível.

---

<sup>10</sup> Em relação a subjugação da mulher, deve-se destacar, sobretudo, a colonialidade do ser. Esta está vinculada “à experiência vivida [n]a colonização”, em que o ser colonizado, que foge do “padrão” (homem, branco, europeu, cristão, heterossexual, anti-comunista, patriarca e proprietário), será alvo da violência e dos abusos da colonialidade por não ser considerado sujeito de direitos (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130; MALDONADO-TORRES, 2008, p. 96; QUIJANO, 1992, p. 437-448).

O pensamento feminista clássico capitaneado por Olympe de Gouges<sup>11</sup> e Virginia Woolf<sup>12</sup>, veja-se, foi produzido por um grupo específico de mulheres, que desfrutaram do privilégio epistêmico graças às suas origens de classe e raça. Sobre o tema, afirma Lugones (2008, p.94):

(...) faz parte de sua história, que no Ocidente, apenas as mulheres burguesas brancas foram contadas como mulheres. As mulheres excluídas por e nessa descrição não eram apenas suas subordinadas, mas também eram vistas e tratadas como animais, em um sentido mais profundo do que o da identificação das mulheres brancas com a natureza, com as crianças e com animais pequenos. As fêmeas não-brancas eram consideradas animais no sentido profundo de serem seres "sem gênero", marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características de feminilidade.

Assunto esse que, com o passar dos anos, começou a ser debatido, muito embora ainda no Norte Global, por exemplo, pelo feminismo preto estadunidense, capitaneado por Angela Davis<sup>13</sup>. Ou seja, a mulher do Terceiro Mundo, em que pese pudesse igualmente beber de tais questionamentos, ainda era largamente esquecida pelo movimento feminista. Até mesmo porque, o gênero é antes de tudo uma construção sociocultural. Lugones (2008) lança a proposta da existência do que ela chama de “Sistema Colonial Moderno de Gênero”, afirmando que a primeira classificação importante que a colonização impôs, foi uma divisão entre humano e não-humano. Uma ordem natural imposta ao resto dos povos do mundo extra-europeu, para a qual não se poderia afirmar que o sistema de gênero funcionaria para os povos

---

<sup>11</sup> Autora da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã de 1791, Gouges almejava “forçar” o espaço da mulher (do sexo feminino) em um espaço distinto daquele convencionalmente atribuído a si e até então ocupado plenamente pelos homens (do sexo masculino), que detinha o poder político (DALLARI, 2016, p. 30-34; KHEL, 2016, p. 47).

<sup>12</sup> Woolf (1985, p. 56) ao descrever a vida social europeia no século XVIII, vai narrar que a mulher (do sexo feminino) “na imaginação, [...] é da mais alta importância; em termos práticos, é completamente insignificante. Atravessa a poesia de uma ponta à outra; por pouco está ausente da história. Domina a vida de reis e conquistadores na ficção; na vida real, era escrava de qualquer rapazola cujos pais lhes enfiassem uma aliança no dedo”.

<sup>13</sup> Davis (2016, p. 19), acerca das mulheres escravas na sociedade estadunidense do século XIX, por exemplo, tecia que “a postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência – quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas”.

colonizados; desta forma, para a autora, raça, gênero e sexualidade são categorias constitutivas do epistême colonial moderno e não pode ser pensado fora nem separada deste.

Nessa toada, “[c]omo resultado de seus esforços, o gênero tornou-se uma das categorias analíticas mais importantes na empreitada acadêmica de descrever o mundo e tarefa política de prescrever soluções” (OYĚWÚMÍ, 1997, p.2). O movimento sufragista na América Latina também presenciou feministas no movimento operário ou na luta contra as ditaduras; são “dados” que não entram nas vagas reconhecidas amplamente, ou seja, não há apenas uma história universal, mas histórias outras e, como afirmado por mulheres latinas, o feminismo localizado no Sul “não tem vagas, nós nos construímos a partir da terra que nos sustenta e nos alimenta” (ARROYO, 2019, p.8-9).

Por isso que a decolonialidade acaba por desenvolver uma genealogia própria de pensamento e diálogo com o conhecimento gerado por intelectuais e ativistas comprometidos com o desmantelamento dessa matriz de opressão atrelada ao passado colonial e a geolocalização do ser (MIÑOSO et al., 2014, p. 184). Afinal, ela coloca raça, classe e outras formas de classificação – ou, melhor, de desconsideração – no centro de sua análise social como elemento de exclusão simbólica e material, além dos próprios modelos de organização política e social propostos pelo programa ocidental moderno.

Para Bragato (2014, p.210), o pensamento decolonial insere-se na trilha das formas de pensamento contra-hegemônicas da modernidade e inspira-se nos movimentos sociais de resistência gerados no contexto colonial. Já o pensamento feminista decolonial relaciona a tradição teórica iniciada pelo feminismo europeu e preto com suas contribuições para se pensar sobre a sobreposição de opressão/desconsiderações (de classe, raça, gênero, sexualidade), enquanto, ao mesmo tempo, tenta recuperar o legado crítico que levantam as mulheres feministas africanas e latino-americanas. Ademais, o problema da invisibilidade destas dentro dos seus movimentos respectivos (e dentro do próprio feminismo), oferece a possibilidade de iniciar-se um

trabalho para revisar o papel e a importância que as mulheres possuem na realização e resistência em suas comunidades. Como avulta Ballestrin (2017, p.1051), não se trata de um debate sobre as diferenças, mas sobre enxergá-las e até identificá-las desde uma posição diferente:

(...) tanto os movimentos feministas quanto os anticoloniais precisaram questionar as ideias dominantes de história e representação, uma vez que a cultura é vista como um campo de conflito entre opressores e oprimidos, no qual a linguagem pode ser uma ferramenta de dominação. Para ambos, a problematização do sujeito ocidental homem e branco nos discursos imperialistas europeus é um ponto de partida fundamental. (BALLESTRIN, 2017, p.1037)

Portanto, as críticas fundamentais passam pela (in)dependência de um conhecimento feminista de Terceiro Mundo, onde se torna essencial contribuir para a divulgação dessas vozes e pensamentos ‘outra/os’ do Sul, especialmente da Ásia, África e América Latina, os quais tem em comum a ocultação e a subjugação de seus integrantes, notadamente, de suas mulheres (do sexo e gênero feminino).

Segato (2014, p.76), ao seu turno, propõe ler a interface entre o mundo pré-intrusão e a modernidade colonial a partir das transformações do sistema de gênero; isto é, não se trataria apenas de introduzir o gênero como um dos temas críticos do decolonial ou como um dos aspectos da dominação no padrão de colonialidade, mas para dar um verdadeiro status teórico e epistêmico, dever-se-ia examiná-lo como uma categoria central, capaz de iluminar todos os outros aspectos da transformação imposta na vida das comunidades e de suas estruturas<sup>14</sup> quando capturadas pela nova ordem colonial moderna. Afinal, o comportamento humano, as histórias, as sociedades e culturas, bem como os interesses, preocupações, predileções, neuroses, preconceitos,

---

<sup>14</sup> Avulte-se, por exemplo, que para diversos povos tradicionais, a sociedade estaria pautada no matriarcado, o que, por exemplo, denota uma das diversas diferenças em termos de organização social que foram apagadas/modernizadas com a chegada do europeu. Sobre o tema, *cf.* Squeff; Pecker, 2021, p. 215.

instituições sociais e categorias sociais de euro-americanos têm dominado a escrita da história humana.

E a ‘descolonização do conhecimento’ é um processo complexo que começa com o questionamento dos fundamentos do conhecimento moderno-ocidental hegemônico que tornou e mantém o invisível (subalterno) naturalizado. Contudo, como informa Barreto (2013, p.3), mesmo que “[a] descolonização das humanidades, ciências sociais e cultura em geral [seja] um projeto intelectual e político que emerge do ponto de vista do Terceiro Mundo, e visa opor-se ao colonialismo e ao abuso de poder”, a teoria padrão dos direitos humanos ignora ou rejeita a possibilidade do não-eurocêntrico ou mesmo das abordagens do Terceiro Mundo.

Em vista disso é que se faz necessário pensar nas condições para sua reconstrução a partir de uma perspectiva emancipatória. A ausência de um aparato conceitual que dê conta da decolonialidade de gênero em sua intersecção com a raça, classe e sexualidade dentro das sociedades e suas conspirações com a do Norte Global, mostra o enorme trabalho que as feministas do Sul ainda têm pela frente. Na intersecção do feminismo e do pensamento decolonial e pós-colonial, com suas reflexões críticas sobre gênero, é que é acrescentado uma consciência mais nítida sobre as múltiplas facetas da colonialidade, incluindo como elas podem abrigar suas formas modernas/coloniais de poder, ser e saber.

### **3. As lutas internas do feminismo e as costuras teóricas em prol das mulheres do Terceiro Mundo**

Curiel (2019, p. 33) esclarece que nem todas as sociedades foram colonizadas da mesma maneira. Por exemplo, o tipo de colonização experimentado pelos Estados Unidos, não é o mesmo que a Índia ou que a maioria dos países latino-americanos e caribenhos. E isso faz com que, mesmo que as nações tenham tido um passado colonial comum, isso não faz com que

elas sejam pós-coloniais igualmente. A decolonialidade, nesse sentido, implica em compreender uma consequência do passado colonial específica, qual seja, a da América Latina (em que pese também seja uma região plural), de modo a questionar as relações globais e locais hoje existentes, além da própria superioridade dos europeus sobre os outros considerados não-humanos, que promove(ra)m a negação da humanidade às populações do Sul, incluindo às mulheres (de sexo e gênero feminino).

Estes estudos, portanto, abrem a possibilidade de dar voz ao silenciado, questionando, inclusive, os paradigmas e lógicas masculinas, classistas, racistas e sexistas das produções acadêmicas e literárias (CURIEL, 2007, p. 93). Ademais, considerando que a ideia ocidental de gênero, com base universalista, é falha, pois baseada em um modelo de identidade que abstrai as mulheres da família, do contexto social e cultural que dá significado e propósito às suas vidas, tem-se que a mulher do Sul Global pode igualmente ter uma voz independente a partir dessa visão.

Afinal, como acusa Mohanty (2003), as feministas ocidentais buscavam “homogeneizar e sistematizar” as mulheres do Terceiro Mundo, criando um retrato composto e singular que as reduzia a objetos de consumo para um mundo desenvolvido, reafirmando, assim, implícita e complacentemente, a sua superioridade em relação ao restante do globo, como se houvesse um padrão a ser seguido.

Até mesmo porque, a lógica racializante introduzida nas Américas em 1492, fez muito mais do que estruturar uma relação entre colonizador e colonizado. Ela estabeleceu, conforme aludido no ponto anterior, formas de pensar e modos de poder que moldaram e continuam a moldar as relações sociais e políticas que permeiam todos os aspectos da vida dos povos do Sul Global. Dito isso, reconhecer a profunda influência da racialização e da atribuição de gênero mostra-se essencial para obter-se um entendimento adequado do passado, quando o colonialismo fez possível o capitalismo e a racionalização do ser em torno da divisão internacional do trabalho, e pensar-

se em um futuro *outro*, que reconheça as distinções quanto à pluralidade de descon siderações das mulheres do Norte e do Sul, e permita a estas também exteriorizar o que lhes subjugou e persiste em subju gar.

Aqui, por conseguinte, ressalte-se novamente o papel do feminismo decolonial. Este é atribuído ao estudo de feministas nativoamericanas, feministas chicanas e à teoria feminista anticolonial africana publicada nas décadas de 1960 e 1970; e à ideia de pós-colonialidade, existente desde 1945. A crítica dessa teoria está centrada nas tentativas explícitas de preservar a autoridade do Ocidente como o único legislador de normas e valores internacionais e, “[c]omo resultado, as representações da ‘realidade internacional’ e da ‘existência internacional’, que permaneceram fundamentados nas práticas institucionais e discursivas ocidentais, de modo a refletir e afirmar as estruturas paroquiais de poder, interesse e identidade” (GRAVOGUI, 2002, p.33).

Conforme preconiza Mohanty (2003, p.17), os feminismos devem se dirigir a dois projetos simultâneos: a crítica interna dos feminismos ocidentais hegemônicos, e a formulação de preocupações e estratégias feministas autônomas que são fundamentadas geográfica, histórica e culturalmente, para que se possa desconstruir e construir, haja vista que os feminismos do Terceiro Mundo correm o risco de marginalização ou guetização, tanto da corrente dominante (direita e esquerda), quanto dos discursos feministas ocidentais.

Deve-se recordar que a mulher do Terceiro Mundo, muitas vezes, pode ser colocada em alguns textos feministas (ocidentais) como sujeito singular e monolítico, ou seja, ser empregada em escritos específicos que acabam por avançar os interesses articulados pelos Estados Unidos e Europa Ocidental, caindo, assim, no discurso colonizador – inclusive como objeto – que tanto buscam escapar.

Mohanty (2003, p.18) faz essa crítica de que muitas estudiosas do Terceiro Mundo que escrevem sobre suas próprias culturas, terminam por empregar estratégias idênticas àqueles que criticam.

Qualquer esforço das feministas do “Terceiro Mundo” para analisar o que significa ser multicultural no Ocidente deve confrontar-se não apenas com a própria posição de minoria dessas feministas no Ocidente, como também com a experiência das “mulheres do Terceiro Mundo” dentro de um contexto sócio-histórico cuidadosamente investigado. (BAHRI, 2013, p.679)

Esperar-se-ia que as mulheres se organizassem ao relacionar a “mulher” (composição cultural e ideológica, construída por meio de diversos discursos) com “mulheres” (sujeitos reais de suas histórias coletivas) para encontrar pontos de convergência. Até mesmo porque, em qualquer análise feminista, as mulheres acabam por serem caracterizadas como um grupo único com base em uma opressão compartilhada. Outrossim, é nesse ponto que ocorre a supressão de sujeitos que constroem a própria história. Isso resulta em uma suposição da mulher como um grupo constituído, rotulado de impotente, explorado e assediado, assemelhado ao discurso sexista que rotula as mulheres como emocionalmente fracas.

A frase ‘mulheres como uma categoria de análise’ refere-se à suposição crucial de que todas as mulheres, em todas as classes e culturas, são de alguma forma socialmente constituídas como um grupo homogêneo identificado antes do processo de análise. Este é um pressuposto que caracteriza grande parte do discurso feminista. A homogeneidade das mulheres como um grupo é produzida não com base em fundamentos biológicos, mas sim com base em fundamentos sociológicos e antropológicos secundários. (MOHANTY, 2003, p.22)

O próprio termo ‘feminismo’ foi questionado por muitas mulheres do Terceiro Mundo devido ao histórico de imperialismo cultural e miopia na definição do significado de gênero em termos de classe e raça (esquecidas pelas vagas clássicas); mas, apesar disto, continuaram a utilizar o termo, com exceções. Em respeito à herança hegemônica euro-americana pós-século XV, como escravidão, migração forçada, plantação e trabalho escravo, colonialismo, conquista imperial e genocídio, as feministas do Terceiro Mundo

propõem a reescrita da história com base em localizações específicas e nas próprias histórias de luta. Bahri (2013) entende que se deve reconhecer as complexidades da construção do sujeito em todo lugar, não como único (no sentido de já estar unido), mas como um conjunto, cada qual, com suas próprias particularidades.

Desde os anos 1970, feministas racializadas, afrodescendentes e indígenas se aprofundaram no quadro do poder patriarcal e capitalista, considerando o entrelaçamento de vários sistemas de dominação. Tecem as mesmas que as mulheres do Sul não correspondem “ao paradigma da modernidade universal: homem – branco – heterossexual; mas elas também são as únicas de sua subalternidade, de suas experiências situadas, promoveram um novo discurso e uma prática política crítica e transformadora” (CURIEL, 2013, p. 94).

Diante deste contexto, decolonizar supõe inicialmente compreender a complexidade das relações e subordinações que se exercem sobre as consideradas “outras”; e o feminismo negro, chicano, eco, afro, indígena, são propostas que, segundo Curiel (2013, p.100) questionam tais estruturas inauguradas na Modernidade e enfrentam a colonialidade do poder, do ser e do saber. Esta, aliás, seria uma “marca registrada” da escola decolonial, a qual encontra pontos comuns também com as escolas pós-coloniais (BALLESTRIN, 2013) e feministas sulistas (MENDOZA, 2016, p.110).

Spivak (2010) demonstrou, por exemplo, como a produção discursiva do subalterno, particularmente da “mulher do Terceiro Mundo”, silenciou as mulheres do Sul Global e sugeriu que toda tentativa de representar a mulher subalterna era uma forma de afirmar a superioridade do Ocidente sobre o não-Ocidente. Mohanty (2013) demonstrou como as construções de mulheres do Primeiro e do Terceiro Mundo homogeneizaram as mulheres, com consequências negativas para mulheres do Sul, ou seja, imaginadas como sendo “ignorantes, pobres, sem instrução, ligadas à tradição, domesticadas, direcionadas à família, vitimizadas”; ao contrário das mulheres brancas

construídas como “educadas, modernas, tendo controle sobre seus próprios corpos e sexualidades e a liberdade de tomarem suas próprias decisões”.

As possíveis costuras teóricas entre o feminismo, o pós e o decolonial, como propõe Lugones (2010) são plausíveis, a partir do momento em que eles proporcionam uma série de ideias com o compromisso de revelar a real face da colonialidade e em se libertar de suas marcas. Estudos decoloniais e pós-coloniais têm pontos de partida geohistóricos diferentes, mas se assemelham no objetivo de almejar o desmantelamento do que se encontra por trás de todo o sistema em que hoje os povos do Sul ainda vivenciam, e, como declama Césaire (1978, p. 14), na “ regressão universal que se opera, uma gangrena que se instala (...) no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva, há o veneno instilado nas veias da Europa e o progresso lento, mas seguro, do *asselvajamento* do continente”. Já no que compete o acréscimo do feminismo nesta equação, ainda há um certo caminho a se trilhar. Isso, pois, desde o momento em que as teorias feministas surgem, conforme Tickner (2002, p.611), elas continuam a ser consideradas como marginais pela falta de atenção de outros teóricos críticos que suprimem o ser do Terceiro Mundo de suas análises.

São, de fato, silêncios contínuos que evidenciam as diferenças de gênero socialmente construídas. Muitas vezes, as investigadoras são questionadas por comentários perturbadores, que sugerem que as suas expressões possuem caráter pessoal ou que o material seja mais adequado para uma leitura “à beira do leito do que para discussões acadêmicas sérias” (TICKNER, 2002, p.612). Nas diferentes realidades e epistemologias com as quais as feministas trabalham, é preciso recorrer a uma variedade de tradições filosóficas e literaturas das mais diversas áreas das ciências sociais aplicadas (Direito, Relações Internacionais, Ciência Política, Sociologia, Antropologia, etc.) para fazerem-se ouvir.

Outrossim, importante considerar as suas devidas distinções. Até mesmo porque, como enfatiza Tickner (2002, p. 620), integrar as mulheres

nas teorias existentes e considerá-las tão somente iguais aos homens, como advogava o feminismo ocidental, pode levar a um “beco sem saída” que reforçaria ainda mais as hierarquias de gênero, especialmente no Sul Global. Por isso que se afirma que a discussões das abordagens pós e decoloniais junto do feminismo do Terceiro Mundo são importantes e complementam-se, especialmente para combater a manutenção das hierarquias globais (de poder, ser e saber) e locais (isto é, no próprio Sul).

#### 4. Considerações Finais

O estudo das mulheres não apenas introduz um novo assunto, como também exige uma análise crítica das pressuposições e presunções existentes ciências sociais. Como evidencia Kinsella, “[a]s mulheres têm estado ausentes ou dolorosamente sub-representadas em instituições de governança estadual e global” (2020, p.150). As diferenças entre as mulheres e a necessidade de teorizar as múltiplas formas de opressão, estão principalmente focadas nas desigualdades de raça, gênero e de classe. Um peso maior se dá em relação as mulheres do Sul Global, na construção da diversidade em torno de símbolos, ideais e materializações que, em nossos tempos, são obscurecidos ou invisíveis pela dinâmica do mundo moderno. Ao desmontar práticas e discursos homogêneos, legitimados pelo saber acadêmico convencionais, a multitemporalidade ou a pluriversidade como formas de experiências do mundo, servem de horizontes para traçar novos caminhos de resistência e emancipação.

Abordagens críticas feministas têm procurado colocar as questões do eurocentrismo principalmente na hegemonia cultural e política que estabelece estereótipos depreciativos ou degradantes de povos não-Ocidentais. Ao considerar a reconstrução dos aspectos universais e hegemônicos dos discursos sobre as mulheres, ocorre a necessidade de repensar os aspectos de lutas sociais e culturais enraizados na sociedade

contemporânea, propondo o pensamento crítico como alternativa e enfrentando a reinvenção a partir da visão terceiro-mundista, e por que não de um quarto-mundista?

O movimento feminista reproduz no âmbito interno, conforme Ballestrin (2017, p.1051) várias dicotomias problemáticas foram intensificadas pela globalização nas relações de local x global, particular x universal, por exemplo, e para a tentativa de construção de uma “agenda justa”, conforme a autora, essas relações ao mesmo tempo que difundiram oportunidades e encontros, despertaram questionamentos quanto à possibilidade de uma solidariedade transnacional. Conforme Curiel (2014, p.332) o feminismo latinoamericano ainda não foi descolonizado, com exceções<sup>15</sup>; e o internacionalismo do feminismo continua “euronorcêntrico”. Miñoso (2014, p. 317) denuncia a colonização discursiva sobre as mulheres de Terceiro Mundo e suas lutas, isso se dá não só pelas feministas hegemônicas do Norte, como pelas cumplicidades das feministas hegemônicas do Sul, dado os seus próprios interesses, e mantendo a continuidade da matriz de privilégio colonial<sup>16</sup>.

Trata-se, portanto, de identificar conceitos, categorias, teorias que surgem a partir de experiências subalternizadas, geralmente produzidas coletivamente, que têm a possibilidade, sem universalizar, de explicar diferentes realidades e romper com o imaginário de que esses conhecimentos

---

<sup>15</sup> Ochy Curiel (2014) reflete sobre a produção teórica latino-americana e caribenha tem sido pouco, comparado ao europeu e norte-americano, como acontece com outros países do Terceiro Mundo. Isso se dá pelas condições materiais e sociais destas regiões do mundo. Muitas dessas produções são consideradas como puro ativismo e como informa Curiel (2014, p.331) “[...] *sistematizaciones de prácticas feministas no aptas para “el consumo” académico y teórico [...]*”. As feministas de outras latitudes que conseguiram maior expressão no meio, se encontram, normalmente, em locais privilegiados da academia, como nas universidades norte-americanas e estão inseridas em estudos da área e grupos de pesquisa específicos.

<sup>16</sup> Yuderky Espinosa Miñoso (2014) menciona que a feministas da periferia, graças ao seu privilégio de classe e raça, mesmo que com desvantagem em relação as feministas do Norte, têm se beneficiado dos marcos conceituais ocidentais e etnocêntricos, constituindo a outra local, ou seja, participam ativamente do projeto que impossibilita a escuta da subalterna latinoamericana. Miñoso (2014, p. 318) chama de “violência epistêmica” a forma que a mulher do Terceiro Mundo permanece submetida duplamente pela colonização discursiva do feminismo do ocidente, sendo constituída como “a outra da Outra”.

são locais, individuais e sem possibilidade de serem comunicados entre si. Quando se trata de uma investigação sobre os feminismos decoloniais, as autoras propõem a teorização a partir de processos coletivos, desde as organizações e comunidades dessas mulheres, para que haja o fortalecimento dos marcos analíticos próprios e que permitam dar voz às mulheres. Por fim, tomar cuidado com as interpretações que faz um ou uma pesquisadora, de suas práticas sociais e culturais, para que não continue a assentar posições hegemônicas ao refletir sobre as “outras”, avançar na diversificação do conhecimento e no desafio às ideologias dominantes.

## Referências

- ARROYO, A. G. **Descolonizar la Memoria, Descolonizar los Feminismos**. 2. ed. La Paz: Editorial Tarpuna Muya, 2019.
- BAHRI, D. Feminismo e/no pós-colonialismo e feminismo e/no pós-colonialismo. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n. 2, p. 659-688, 2013.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 11, p. 89-117, 2013.
- BALLESTRIN, L. Feminismos subalternos. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, 2017.
- BARRETO, J. M. Decolonial Strategies and Dialogue in the Human Rights Field. In: BARRETO, J. M. (Ed.). **Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2013. p. 1-20.
- BRAGATO, F. F. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, v. 19, n. 1, p. 201-230, 2014.
- BIDASECA, K. **Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América Latina y el Caribe**. Colección de ensayos del Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y Rca. Dominicana, en el marco del Año Internacional de los Afrodescendientes. México: ONU, 2012. p. 40-50.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Livraria Sá da Costa Editora, 1978. <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/aime-cesaire-discurso-sobre-o-colonialismo.pdf>.
- CONNELL, R.; PEARSE, R. **Gênero: uma perspectiva global**. 3.ed. Trad. Marília Moschkovich. São Paulo: Versos, 2015.
- CRENSHAW, K. W. Documento Para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. **Estudos Feministas**, a. 10, n. 1, p. 171- 188, 2002.
- CURIEL, O. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Revista Nomadas**, v. 26, p. 92-101, 2007.
- CURIEL, Ochy. Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. In: MIÑOSO, Y. E.; CORREAL, D. G. & MUNÓZ, K. O. **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Editorial Universidad del Cauca, 2014. p. 325-334.

- CURIEL, O. Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial. *In: MELO, P. B. et al. **Descolonizar o feminismo**: VI Sernegra*. Brasília: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília, 2019. p. 32-51.
- DALLARI, D. A. Os **Direitos da Mulher e da Cidadã**: por Olímpia de Gouge. São Paulo: Saraiva, 2016.
- DAVIS, A. **Mulheres, Raça e Classe**. Trad. H. R. Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DUSSEL, E. 1492: O Encobrimento do Outro - A origem do “mito da Modernidade”. Trad. J. A. Clasen). Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad Latino Americano. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 58-86, 2003.
- FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global Editora, 2003.
- GROVOGUI, S. N. Post Colonial Criticism: International reality and modes of inquiry. *In: GEETA, C.; NAIR, S. **Power, Postcolonialism and International Relations**: Reading Race, Gender and Class*. London: Routledge, 2002. p. 33-56.
- KEHL, M. R. **Deslocamentos do Feminismo**: a mulher freudiana na passagem para a modernidade. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- KINSELLA, H. M. Feminism. *In: BAYLIS, J; SMITH, S.; OWENS, P. **The Globalization of the World Politics**: An Introduction to International Relations*. 8. ed. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 145-159.
- LUGONES, M. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, v. 9, p. 73-101, 2008.
- Mendoza, B. Coloniality of gender and power: from postcoloniality to decoloniality. *In: DISCH, L.; HAWKESWORTH, M. (Eds.). **The Oxford handbook of feminist theory***. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 100-121.
- MALDONALDO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In: CASTRO-GÓMES, S.; GROSFUGUEL, R. **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- MALDONALDO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, p. 71-114, mar. 2008.
- MIÑOSO, Yuderkys Espiñosa. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *In: MIÑOSO, Y. E.; CORREAL, D. G.; MUNÓZ, K. O. **Tejiendo de otro modo**: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca, 2014. p. 309-324.
- MOHANTY, C. T. Under Western Eyes: Feminis Scholarship and Colonial Discourses. *In: MOHANTY, C. T. **Feminism Without Borders**: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham & London: Duke University Press. 2003. p. 17- 42.
- OYÉYÚMÍ, O. **La invención de las mujeres**: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Trad. A. M. González. Bogotá: Editorial en la Frontera, 2017.
- QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. **Revista Peru Indígena**, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales, 2005.
- SABARATNAM, M. Postcolonial and decolonial approaches. *In: BAYLIS, J; SMITH, S.; OWENS, P. **The Globalization of the World Politics**: An Introduction to International Relations*. 8. ed. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 160- 176.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves da leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical. E-cadernos CES*. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Coimbra, v. 18, p. 106-131, 2012.

SEGATO, R. L. Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. *In: MIÑOSO, Y. E.; CORREAL, D. G.; MUÑOZ, K. O. Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. p. 75-90.

SHOHAT, E. Notes on the “Post-Colonial”. *Social Text*, n. 31/32, p. 99-113, 1992.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Trad. S. R. G. Almeida, M. P. Feitosa e A. P. Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

SQUEFF, T. C.; PECKER, J. P. As dificuldades de mobilidade dos povos originários venezuelanos de etnia Warao no Brasil decorrentes do veto na lei de migrações à sua livre circulação. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, Rio Grande, v. 13, n. 26, p. 204–228, 2021.

TICKNER, J. A. You Just Don’t Understand: Troubled Engagements Between Feminists and IR Theorists. *International Studies Quarterly*, v. 41, n. 4, p. 611–632, 2002.

TREVISAN, N. M; DAMASCENO, G. Vozes da Mulher do Terceiro-Mundo: Um impulso para a desconstrução da opressão colonial. [Apresentação de Paper] **Anais do II Descolonialidade e direitos humanos na América Latina**, Pelotas/RS, 2020.

VIOTTI, P. R., KAUPPI, M. V. *International Relations Theory*. 5. ed. New York: Longman, 2014.

WOOLF, V. **Um teto todo seu**. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Nova Fronteira, 1985.

Artigo recebido em: 30/01/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Trajetórias femininas sob a ótica decolonial

## *Feminine trajectories from a decolonial perspective*

Susane Petinelli-Souza<sup>1</sup>

Gabrielly Concecio<sup>2</sup>

**Resumo:** As mulheres ainda recebem menores salários, tem menos oportunidades de trabalho e acessam a cargos menos valorizados, convivendo com práticas discriminatórias, sexistas, classistas e racistas. Partindo-se do pressuposto de que o fim da colonização não terminou com a colonialidade, o objetivo do estudo é investigar como são algumas trajetórias femininas sob a ótica decolonial. Para isso, são considerados aspectos como gênero, raça, classe, localização no sul global colonizado. Foram realizadas entrevistas no período da pandemia de COVID-19 e, em seguida, o material coletado foi analisado a partir do pensamento decolonial. Como resultados foi identificada a sobrecarga de trabalho durante a pandemia, a maternidade como barreira para a vida profissional, as mulheres negras sempre precisaram conciliar os estudos com o trabalho, a preferência pela promoção e contratação de homens para determinados cargos, o que demonstra que preconceito de gênero e segregação ocupacional vertical são fenômenos persistentes.

**Palavras-chave:** Trajetórias. Mulheres. Pensamento decolonial.

**Abstract:** Women still receive lower payments, have fewer job opportunities and access less valued positions, living with discriminatory, sexist, classist and racist practices. Starting from the assumption that the end of colonization did not end with coloniality, the objective of the study is to investigate how some female trajectories are under the decolonial perspective. For this, aspects such as gender, race, class, location in the colonized global south are considered. Interviews were carried out during the period of the COVID-19 pandemic, and then the collected material was analyzed from the decolonial thinking. As a result, work overload during the pandemic was identified, motherhood as a barrier to professional life, black women always needed to reconcile studies with work, the preference for promoting and hiring men for certain positions, which demonstrates that prejudice gender and vertical occupational segregation are persistent phenomena.

**Keywords:** Trajectories. Women. Decolonial thinking.

---

<sup>1</sup> Professora da Universidade Federal do Espírito Santo desde 2009. Leciona no ensino superior desde 2003. Possui graduação em Administração de Empresas pela UFRGS (2002), mestrado em Administração pela UFES (2006), Doutorado em Educação pela UFES (2011) e Pós-Doutorado em Perspectiva de Gênero pela Universidade do Chile (2023). Sócia fundadora da SBEO - Sociedade Brasileira de Estudos Organizacionais e associada das Pensadoras (Escola, Comunidade e Editora voltadas para a formação feminista e o estudo do pensamento de mulheres ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2570-8323>).

<sup>2</sup> Bacharel em Administração - Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6240-5888>.

## 1. Introdução

Considerando-se que as mulheres sempre trabalharam, mesmo que em atividades consideradas como não trabalho, com o passar do tempo, elas passaram a ter cada vez mais acesso à formação escolar, ampliando sua participação no campo do trabalho formal. No entanto, elas ainda se deparam com práticas discriminatórias e sexistas, muitas vezes classistas e racistas, envolvidas em preconceitos que resultam em menos oportunidades laborais, salários reduzidos e maior vulnerabilidade no mercado de trabalho.

Uma maior escolarização também não é suficiente para conduzir as mulheres a ocupações em proporção similar às dos homens, tampouco a uma renda similar e a melhores oportunidades de trabalho. Os dados demonstram que as mulheres que se movimentaram para ocupações de nível superior são predominantemente brancas, enquanto as mulheres oriundas de classes mais pobres, em sua maioria negras, se dirigem para a produção na indústria e para o setor de prestação de serviços, com destaque para o serviço doméstico (IBGE, 2019). Ainda assim, para Paula e Heringer (2009), a educação para as mulheres negras tem sido um caminho para a alteração de suas condições de vida.

Partindo-se do pressuposto de que o fim da colonização ou do período colonial (colonialismo) não terminou com a colonialidade (Quijano, 2000), o objetivo desse estudo é investigar como são algumas trajetórias femininas sob a ótica decolonial.

Para isso é necessário caracterizar as condições de educação e de trabalho vivenciadas pelas mulheres, assim como analisar suas trajetórias profissionais considerando as complexas relações entre gênero, raça, localização geográfica, classe, processos históricos, dentre outras.

Investigar trajetórias femininas sob a ótica decolonial leva à necessidade de considerar aspectos que talvez fossem considerados

irrelevantes em outros estudos. Contudo, aqui são considerados essenciais para o desenvolvimento das análises, como a localização dessas mulheres no sul global. Neste estudo também são considerados a trajetória profissional, a trajetória educacional, o perfil das participantes do estudo (gênero, raça e classe social) e as condições de trabalho.

Também são consideradas as especificidades latino-americanas, incluindo-se as especificidades brasileiras, assim como, autores e autoras que estão para além de um ocidente geopolítico. Desse modo, procura-se escapar ou resistir às relações típicas eurocêntricas nas quais apenas há uma reprodução de conhecimentos originados no norte global – conhecimentos produzidos, em sua maioria, por homens brancos. Considerar as especificidades locais, assim como os autores e as autoras locais é de vital importância na construção de um olhar decolonial, e, logo, de uma análise nessa perspectiva.

Para a realização do estudo foram realizadas entrevistas com cinco mulheres no período da pandemia de COVID-19 e, em seguida, o material coletado foi analisado a partir da perspectiva teórica decolonial, com ênfase na produção científica feminista decolonial.

Investigar trajetórias femininas pode contribuir para que a produção de conhecimentos que atuem no processo de transformação nas relações que insistem em perpetuar o sexismo, o racismo e o classismo em funcionamento na América Latina e no Brasil.

Importante lembrar que mesmo sabendo-se que a utilização da expressão América Latina é problemática do ponto de vista dos estudos decoloniais e que Abya Ayla seria o termo mais adequado, concorda-se com Castro (2021) que essa não é a nomenclatura oficial, nem América Ladina utilizada por Gonzalez (1988). Portanto, nesse artigo será utilizada a expressão América Latina.

O artigo trata, num primeiro momento, sobre aspectos decoloniais e o feminismo decolonial, e em seguida, sobre a educação, que desde o Brasil

Colônia é um aspecto a ser considerado ao se pensar sobre as trajetórias das mulheres. Ao tratar sobre a educação feminina, também são colocados em evidência aspectos relacionados ao campo do trabalho. Com isso, torna-se possível pensar as trajetórias femininas de algumas mulheres sob a ótica decolonial.

## 2. Um olhar decolonial

A ótica decolonial ou o olhar decolonial será composto por autores como Aníbal Quijano, mas, principalmente por autoras como Lélia Gonzalez, María Lugones, Rita Segato, Silvia Cusicanqui e Julieta Paredes.

Segundo Oliveira e Candau (2010), a partir dos conceitos centrais de colonialidade do poder, do saber e do ser (Quijano, 2000), surgiu o conceito de colonialidade de gênero, para depois surgir a categoria gênero e decolonialidade, e mais recentemente feminismo e decolonialidade.

Quijano (2000) observa que no âmbito da colonialidade a separação entre razão/sujeito e corpo e as relações entre ambos passam a ser vistas como relações entre a razão/sujeito e o corpo/natureza humana. Esse dualismo, além de afetar as relações raciais de dominação afetou as relações mais antigas de dominação, que são as relações sexuais. O lugar das mulheres, segundo o autor, foi estereotipado e quanto mais inferiores fossem consideradas suas raças, mais próximas da natureza elas eram percebidas.

Talvez, a própria ideia de gênero tenha sido elaborada após esse dualismo a partir de uma perspectiva cognitiva eurocêntrica. Lugones, então, amplia a teoria da colonialidade do poder de Quijano e desenvolve a noção de sistema moderno-colonial de gênero (CASTRO, 2021).

Tal noção diz que a primeira classificação que o processo de colonização produziu foi uma divisão entre humano e não humano; e em seguida, a invenção do gênero, com a supremacia do homem branco europeu, o qual possuía direitos sobre as mulheres de seu próprio grupo. As mulheres brancas

européias eram reprodutoras da raça e do capital e uma supremacia branca foi imposta às pessoas não originárias do mundo europeu. Além disso, não seria possível afirmar que o sistema de gênero funcionaria do mesmo modo para os povos colonizados. Assim, raça, gênero e sexualidade são categorias constitutivas da episteme moderno colonial, o que faz que não consigamos pensar fora dessa matriz (LUGONES, 2012; MIÑOSO; CORREAL; MUÑOZ, 2014).

Entretanto, para Segato (2012), já existiam os patriarcados de baixa intensidade que se tornaram ainda mais hierarquizados quando expostos à lógica de gênero no processo de colonização. O que traria consequências desastrosas num primeiro momento para as mulheres indígenas, e depois, para as mulheres negras (MENDOZA, 2019; SEGATO, 2001; SEGATO, 2012).

Segato (2012) identifica a existência de certa organização patriarcal nas sociedades tribais, algo que poderia ser descrito como um patriarcado de baixa intensidade, pois que estava distante da organização do gênero ocidental, bem mais demarcada. Para Paredes (2010) trata-se mais de um entroncamento entre um patriarcado pré-colonial e outro colonial, algo que acabou levando as mulheres do terceiro mundo a serem subordinadas a trabalhos domésticos não remunerados.

Outro aspecto que a partir de um olhar decolonial é possível de ser colocado em evidência, é que o colonialismo e a produção de uma ideia de superioridade de um povo sobre os demais, de uma raça sobre as demais acabaram incorporados na própria racionalidade administrativa das colônias. Com isso, as sociedades que constituíram as terras que passaram a serem denominadas de América Latina herdaram classificações sociais, como a racial e a sexual, assim como as técnicas jurídico-administrativas oriundas da península Ibérica (GONZALEZ, 1988; 2019).

E por que não pensar que tais classificações ainda estariam enraizadas nos atuais modos de gestão organizacionais, no mercado de trabalho e nas relações de trabalho, tanto públicos quanto privados?

O conceito de colonialidade de gênero, a compreensão de que os patriarcados pré-coloniais de baixa intensidade foram exacerbados pelo processo de colonização, e a imposição do sistema de gênero europeu com a produção de efeitos nas relações entre homens e mulheres nas colônias, são desenvolvimentos dos estudos feministas decoloniais que permitem a compreensão da atualidade das mulheres, inclusive das mulheres indígenas, das mulheres negras e das mulheres mestiças e pobres (LUGONES, 2012; MENDOZA, 2019; SEGATO, 2012).

No Brasil, segundo dados da PNAD Contínua (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua), o número de mulheres é superior ao de homens, ou seja, mais da metade da população brasileira é composta por mulheres. Ao mesmo tempo, mais da metade da população é composta por pessoas negras, considerando o somatório de pessoas pretas e pardas (IBGE, 2020).

Daí ser importante, segundo Lugones (2010; 2012), considerar-se diversos aspectos, de modo a tentar compreender as violências que sofrem as mulheres, oprimidas a partir de uma imposição colonial sobre o gênero, produzindo uma ruptura com a noção hegemônica e universal de mulher.

A partir dessas considerações do pensamento decolonial, pode-se afirmar que os estudos feministas decoloniais contribuem sobremaneira com outro olhar sobre relações de poder, de saber e de ser, pois, segundo Espinosa-Miñoso (2014), isso ocorre considerando o ponto de vista das mulheres subalternizadas, produzindo outras epistemologias e aportes teóricos.

### **3. Educação e trabalho**

Mulheres brancas, ricas ou empobrecidas, assim como mulheres negras escravizadas e mulheres indígenas não tinham acesso ao ler e escrever no período colonial brasileiro (RIBEIRO, 2000). Isso se deve, dentre outros aspectos, ao sexismo, mas também à tradição ibérica, culturalmente influenciada cerca de 800 anos pelos árabes, que consideravam que a maioria das mulheres não necessitava de educação.

Contudo, com a chegada da família real em terras brasileiras foi sendo ampliada a percepção de que era descabido que praticamente metade da população não tivesse acesso à educação (VASCONCELOS, 2008).

Outra característica marcante da sociedade na época era a delimitação das esferas pública e privada como campos de atuação de homens e mulheres, respectivamente. A circulação das mulheres pelos espaços públicos ocorria principalmente quando participavam de atividades religiosas, como missas, novenas e procissões. Até o século XIX, no Brasil, parte das mulheres vivia praticamente enclausurada, sem acesso à educação (LOURO, 2018; DUARTE, 2019).

Aqui percebe-se uma divisão do trabalho com base no gênero, apontando historicamente para como as mulheres ficavam restritas à esfera privada, enquanto aos homens era permitido e até incentivada a circulação pela cidade. Contudo, as mulheres negras escravizadas podiam circular na esfera pública somente conforme a vontade de seus senhores e as mulheres mais pobres segundo a vontade de seus maridos (SOUZA, 2021).

Portanto, também é possível perceber indícios de uma divisão do trabalho baseada na raça e na classe, tendo em vista que a permissão ou não para a circulação de mulheres negras e pobres influenciava no desenvolvimento de atividades laborais no âmbito público ou privado e doméstico.

Importante recordar que o Brasil foi invadido no início do século XV, em sua maioria por homens, que vieram do continente europeu, que para além das especificidades históricas e culturais de seus países, viviam um processo

de delimitação das esferas de atuação de homens e mulheres. Assim, pode-se dizer que essa delimitação ganhou força no processo de colonização.

A primeira lei educacional que autorizou o funcionamento de escolas públicas femininas foi formulada apenas em 1827. Até então, as poucas mulheres que conseguiam acessar a educação formal o faziam por meio de conventos e raras escolas particulares nas casas de professoras. Essa lei determinava que nas escolas do Império, meninas e meninos estudassem separados e com currículos próprios. Por exemplo, enquanto os meninos aprendiam as quatro operações matemáticas, números decimais, frações, proporções e geometria, as meninas aprendiam apenas as quatro operações. Para a população de origem africana, ainda escravizada, praticamente não havia acesso à escolarização, existindo registros de alguns casos da aceitação de crianças negras em escolas ou classes isoladas, apenas no final do século XIX (LOURO, 2018).

Sobre a educação indígena no século XIX, esta era voltada a um processo civilizatório, o qual tinha por objetivo preparar para o trabalho, enquanto ocorria a tentativa de apagamento de línguas e culturas, e suas terras eram ocupadas. Para aquelas meninas indígenas que tinham acesso à educação, a aprendizagem ia desde ensinamentos religiosos cristãos até atividades domésticas. Com isso, para a maioria das pessoas negras e para os indígenas considerados “bravos” a falta de acesso à educação era o único destino, enquanto os indígenas considerados “mansos” eram destinados à educação para o trabalho (ANDRADE, 2011).

Sobre a educação formal no âmbito doméstico, a forma como boa parte da elite brasileira educava seus filhos ocorria por meio de preceptoras. Essas trabalhadoras residiam nas casas dos alunos, acompanhando-os nas lições diárias e missas, dentre outros compromissos. Quando se tratava de professores particulares, iam às casas dos alunos com dia e horário marcados. Ressalta-se que a preceptoria era uma atividade majoritariamente exercida

por mulheres, sendo uma das poucas ocupações permitidas para mulheres na época, e desenvolvida, em sua maioria, por estrangeiras (Vasconcelos, 2008).

Na educação formal, o direito à educação era limitado às rotinas domésticas, bordado, corte e costura (DUARTE, 2019). Para aquelas que conseguiam algum acesso ao ensino do letramento, as leituras eram limitadas a romances, livros de moral, etiqueta e catecismo (TELLES, 2018).

Desse modo, diversos aspectos históricos permitem conhecer um pouco sobre como a divisão baseada em gênero e a divisão racial se manifestavam naquele tempo. Mesmo que a dificuldade de acesso à educação tenha sido uma realidade para a maioria das mulheres brasileiras, paulatinamente, ela foi sendo reduzida. No entanto, para certos grupos o acesso à educação foi mais difícil, algo que produz consequências até hoje. Pode-se mencionar grupos étnico-raciais alvos de preconceitos e racismo, assim como grupos economicamente localizados nas classes mais baixas.

De acordo com o IBGE (2016), sobre a desigualdade racial presente na trajetória escolar brasileira, aqueles que são autodeclarados brancos ainda predominam nos níveis mais altos de escolaridade. Por exemplo, mesmo que a formação no âmbito do ensino superior entre as pessoas negras tenha aumentado nos últimos anos, a média dos anos de estudos de pessoas negras é de 8 anos, enquanto a média de pessoas brancas é de 10 anos.

Em estudo sobre mulheres na área de ciências, tecnologia e engenharias, por exemplo, Petinelli-Souza, Corcetti e Sartori (2021) identificam a escassa presença feminina na universidade, tanto estudantes como professoras, sendo mais escassa ainda a presença de mulheres negras.

Quijano (2000) explica que desde o início, os conquistadores associaram o trabalho não pago às raças dominadas e que as identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram relacionadas a determinados lugares e papéis na nova estrutura global de controle do trabalho. Com isso, a divisão do trabalho e a raça foram estruturalmente associados, reforçando-se mutuamente.

Gonzalez (1988a; 2019, 2020) também chamava a atenção para a reprodução da divisão racial e sexual do trabalho, de modo que ambas as divisões precisam ser articuladas, de modo a não ser reproduzida uma razão universal abstrata, típica de um discurso branco e masculinizado, visto que a maioria das mulheres indígenas e negras são aquelas que compõem o proletariado afro-latino-americano.

Segundo Ziliotto e Santos (2015), a crescente presença das mulheres no mercado do trabalho brasileiro pode sugerir que esteja minimizada a discriminação relacionada ao gênero.

Entretanto, sabe-se que as condições salariais entre homens e mulheres ainda são desiguais e que as profissionais negras enfrentam mais dificuldades no mercado de trabalho mesmo com a empregabilidade ampliada para as mulheres, incluindo-se aí aquelas que possuem ensino superior. Mesmo com mais mulheres no mercado de trabalho, estas ainda sofrem discriminações pautadas no gênero e na raça, o que influencia no acesso a vagas e na promoção na carreira. A maioria daqueles que ocupam os cargos mais altos ainda são homens e brancos. Portanto, sexismo, racismo e classismo aqui operam em conjunto, dificultando a mobilidade social de todas as mulheres, mas principalmente, de mulheres negras. Ou, como argumentam Souza e Covre (2021), há um branqueamento conforme ocorre uma ascensão na hierarquia das organizações, e as mulheres ainda tem muito mais dificuldades de ascensão a cargos de prestígio do que os homens.

Para Bairros (1995), a experiência de ser uma mulher ocorre de modo historicamente e socialmente determinada. Logo, as experiências das mulheres negras ganham expressão de diferentes formas por meio do gênero e da raça.

As mulheres negras que conseguem conquistar melhores cargos no mercado de trabalho provavelmente pagam um preço alto por essa conquista. Pois, além da necessidade de comprovar sua competência profissional, elas têm de lidar com preconceitos e a discriminação racial que exigem delas

maiores investimentos para a conquista de uma posição e de respeito profissional (CRISOSTOMO; REIGOTA, 2010).

O lento processo de mudança dos padrões culturais de gênero amenizou as tradicionais barreiras à entrada das mulheres no mercado de trabalho, reduziu a taxa de fecundidade e elevou a frequência escolar entre pessoas de 15 a 17 anos, independentemente do nível de ensino, ou seja, a frequência escolar bruta, apresenta valores muito próximos para mulheres e homens, de 87,1% e 87,4%, respectivamente. Enquanto para a faixa etária de 18 a 24 anos, o percentual de mulheres na escola chega a ser superior ao dos homens em 2,5 pontos percentuais (IBGE, 2016).

No entanto, de acordo com Cardoso e Rameiro (2016), os lugares que as mulheres ocupam na sociedade também estão determinados por sua função na família, já que para elas a vivência no trabalho, muitas vezes, implica em uma divisão do seu tempo entre o espaço público e o espaço familiar e doméstico.

Outro aspecto relevante é que apesar da inserção crescente de mulheres em postos de trabalho ao longo de décadas, isso não significou um aumento no número de homens em funções domésticas. Portanto, as responsabilidades no âmbito do lar e da família, como cuidados, continuam, em sua maioria, a cargo das mulheres (SOUSA; GUEDES, 2016).

Nesse sentido, é de suma importância dar visibilidade a esse trabalho não remunerado, vinculado ao trabalho de cuidado, realizado principalmente pelas mulheres. Na América Latina as desigualdades estruturais afetam a participação das mulheres no trabalho remunerado, sendo uma delas, a sobrecarga por meio do trabalho de cuidado (CEPAL, 2021). Mais especificamente no Brasil, em 2016, as mulheres dedicaram aos cuidados de pessoas e/ou afazeres domésticos cerca de 73% a mais de horas do que os homens (18,1 horas contra 10,5 horas) (IBGE, 2016).

Os cuidados e o trabalho doméstico não remunerado permanecem invisíveis, subvalorizados e negligenciados no desenvolvimento de políticas

públicas. Ainda cabe às mulheres a responsabilidade central nos trabalhos de cuidado, remunerados ou não, assim como a responsabilidade de encontrar soluções para os problemas de cuidados domésticos (CASTRO; CARVALHO; MOREIRA, 2012; HIRATA; DEBERT, 2016).

Algo explicitado na fala Cusicanqui (2010, p.5) referente às mulheres na América Latina: “No contexto de um desenvolvimento histórico que as hierarquizou, vemos histórias marcadas pela subordinação e exploração da época colonial”. Em seguida, serão analisadas algumas trajetórias femininas.

#### 4. Trajetórias femininas

Dubar (2006) considera que a concepção de trajetória profissional abrange um conjunto de ações pelas quais a pessoa busca alcançar seus objetivos ou projetos, sem uma direção fixa ou única, mas em contínua reformulação. Os aspectos educacionais também foram considerados, pois acredita-se que os modos como o conhecimento pode ser acessado e o tipo de conhecimento acessado pode produzir reflexos nas trajetórias profissionais.

Para o estudo foram selecionadas cinco mulheres aqui identificadas por entrevistadas A, B, C, D e E. Elas possuíam entre 25 e 35 anos. Todas encontravam-se inseridas no mercado de trabalho no momento da coleta de dados, que ocorreu em novembro de 2020. A pesquisa foi encerrada em maio de 2021. O olhar decolonial foi delineado a partir de autores e autoras, em sua maioria latino-americanos, considerando-se que as vidas dessas mulheres estão no sul global que foi invadido e colonizado, além do perfil, da trajetória educacional, da trajetória profissional e das condições de trabalho.

Em virtude da pandemia do COVID-19 o número de mulheres entrevistadas foi bastante reduzido. A princípio buscava-se mulheres mães para investigar suas trajetórias profissionais. No entanto, com as condições impostas pela pandemia em relação ao isolamento social, muitas mulheres mães contatadas para participarem da pesquisa precisaram desistir ou nem

aceitaram participar – o que por si só já aponta para uma sobrecarga de trabalho vivenciada durante a pandemia.

A maioria das mulheres contatadas estavam com suas crianças em casa, durante o dia inteiro, algumas em idade escolar e com aulas online. Com isso, o primeiro resultado do estudo, ainda que indireto, foi sobre essa sobrecarga das mulheres, principalmente para as mulheres mães, durante a pandemia.

Para Insfran e Muniz (2020) a pandemia da Covid-19 levou ao necessário distanciamento social que acabou impossibilitando que algumas redes de apoio para criação dos seus filhos funcionassem, como por exemplo, escolas e creches que são fundamentais para auxiliar as mulheres na realização das atividades de trabalho. O processo de quarentena tornou as condições ainda mais problemáticas e até precárias para mulheres mães.

Um estudo anterior à pandemia aponta que, em relação aos homens, a renda não produz diferenças na quantidade de horas dedicadas ao trabalho doméstico não remunerado e ao trabalho de cuidado, isto é, o comportamento masculino é uniforme independente da classe (SORJ, 2014).

Assim sendo, esse resultado indireto é respaldado pelos estudos da CEPAL (2021), que apontam, dentre outros aspectos, a sobrecarga das mulheres, por meio do trabalho de cuidado na América Latina, assim como, pelos dados do IBGE (2016), sobre a diferença do tempo de dedicação aos cuidados de pessoas e/ou afazeres domésticos entre mulheres e homens.

No que se refere à cor e raça das mulheres que desenvolvem atividades no âmbito do trabalho doméstico não remunerado, a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua identifica certa estabilidade entre as mulheres brancas (91,5%), pretas (94,1%) e pardas (92,3%). Em 2019, as mulheres dedicavam em média pouco mais de 21 horas semanais a esse trabalho e os homens apenas 11 horas (IBGE, 2020).

Mundialmente, em média, as mulheres fazem mais tarefas domésticas e de cuidado com filhos, sendo que mulheres e meninas dedicam 12,5 bilhões

de horas, todos os dias, ao trabalho de cuidado não remunerado (OXFAM, 2020; WADDELL *et al.*, 2021).

A maioria das participantes da pesquisa optou por não terem filhos, visto que estão priorizando os estudos e a melhoria das condições e vida via estudo e trabalho. Além disso, algumas afirmaram que a maternidade não é uma prioridade em suas vidas: “Sou filha única e meu pai me cobra muito, mas não vai acontecer se depender de mim” (Entrevistada A).

A entrevistada B é a única que tem filhos. Ela relata que o fato de ter se tornado mãe muito cedo atrapalhou seu desempenho escolar, impactando sua trajetória profissional, por vezes se sujeitando a trabalhos domésticos mal remunerados. A entrevistada relata:

Eu estudei até o segundo ano, aí parei porque eu engravidei, aí não voltei mais. Quase impossível, trabalhando fora e com filhos, mas meu sonho é um dia fazer gastronomia, porém, dou prioridade pra educação dos meus filhos.

As funções desempenhadas pelas entrevistadas durante a pesquisa eram bem diversificadas: estilista, auxiliar de limpeza e serviços gerais, auxiliar de logística, recepcionista e fisioterapeuta. Das 5 mulheres participantes da pesquisa 3 se autodeclararam negras, enquanto 2 se autodeclararam brancas.

A entrevistada A, autodeclarada branca, informou que sempre estudou em escola particular e nunca precisou trabalhar durante sua formação: “Não existiram intercorrências, eu não tive que parar por conta de nada. Eu concluí no tempo certo!”

Porém, a entrevistada C, também autodeclarada branca, estudo em escola pública e disse ter vivido problemas na conclusão do seu curso. Ela explicou que o que interferiu em seu processo educacional foram as condições financeiras, que a levou a buscar por um trabalho formal: “O curso técnico eu iniciei dois, com bolsa do Governo, mas eu não terminei nenhum dos dois, porque arrumei um emprego e precisava trabalhar. Eu fiz um ano só de cada e não finalizei. Os dois eram de dois anos”.

Observa-se que as mulheres negras participantes do estudo estudaram em escolas públicas e expuseram que passaram por dificuldades financeiras. As entrevistadas D e E conseguiram conciliar a educação com o trabalho, mas relataram que esse fato atrapalhou o seu desempenho escolar.

Ensino médio e fundamental eu nunca tive problema em relação a isso, mesmo que eu trabalhasse, fizesse alguma coisa assim, nunca foi interrompido. Agora, esse fato de trabalhar e estudar me atrapalhou bastante em questão pra entrar no ensino superior. Fiquei alguns anos trabalhando sem ensino superior por dificuldades financeiras, não consegui uma boa nota no ENEM e desisti de bolsas públicas. Com o meu salário hoje eu pago meu curso superior (Entrevistada D).

A entrevistada E recebe por plantões trabalhados. Ela diz que precisou fazer escolhas devido às condições financeiras: “Conseguir concluir o ensino superior e comecei a pagar uma pós-graduação, mas a falta de dinheiro... Alguns momentos da minha vida me fizeram escolher entre estudar e trabalhar”.

A única participante da pesquisa que é mãe precisou abdicar da continuidade de sua formação educacional justamente devido à gravidez não planejada: “Não, não cheguei a concluir o ensino médio, aí o que interferiu no meu estudo foi a gravidez mesmo” (Entrevistada B). Nessa época, ela precisou trabalhar.

Sobre as entrevistadas autodeclaradas brancas (A e C), a entrevistada A possuía condições que lhe permitiram o acesso ao ensino privado. Enquanto no caso das entrevistadas negras não ocorreu a mesma oportunidade. Ademais, entre estas últimas, todas precisaram lidar com uma jornada dupla de trabalho e estudo. Com isso, nesta pesquisa acredita-se que a falta de oportunidades, muitas vezes, ainda é consequência de uma construção histórica que coloca as mulheres negras e pobres à margem de determinadas condições que possibilitam vidas menos precarizadas.

Outro aspecto identificado no estudo é que dentre as participantes da pesquisa, apenas a entrevistada D (negra) estava em algum tipo de formação

durante a realização dessa pesquisa. Ela ao mesmo tempo em que trabalhava como recepcionista, cursava Psicologia.

Mesmo com os indicadores educacionais da população negra, no Brasil, apresentando melhorias entre 2016 e 2018, persiste a desigualdade entre mulheres por meio do recorte racial. O percentual de mulheres brancas com ensino superior completo é mais do que o dobro do calculado para as mulheres negras (IBGE, 2019).

As entrevistadas B e E, autodeclaradas negras, começaram a trabalhar por volta dos 10 anos de idade, ou seja, ainda no período da infância, durante o ensino fundamental, e colocando em risco anos importantes de sua formação educacional. Das cinco mulheres entrevistadas, quatro delas relataram que além de trabalharem em um emprego formal com carga horária de 44 horas semanais, elas precisaram buscar outra fonte de renda, pois o que recebem não é o suficiente para se sustentarem com dignidade.

A entrevista A declarou que optou por outra forma de obtenção de renda por ser mal remunerada no atual emprego. A entrevistada B lembrou sobre a necessidade de possuir um segundo plano: “Eu estava precisando mesmo e também porque estou desfrutando porque é uma coisa que eu gosto de fazer. E tem meus filhos, essa renda contribui muito com a educação deles”. Ela explicou que se sujeita a trabalhos domésticos mal remunerados por serem as opções possíveis para o seu nível de escolaridade.

As entrevistadas D e E relataram que somente o emprego formal não lhes garante o atendimento de moradia, de alimentação e de saúde. Essa situação é agravada quando elas almejam prosseguir com sua formação educacional. A entrevistada B declara ter que escolher entre continuar sua trajetória educacional e apoiar a trajetória de seu filho. Aqui é possível perceber a divisão racial e sexual do trabalho mencionada por Gonzalez (2020).

Mas, também é possível perceber o aspecto classista vigente em países que foram colonizados no sul global, com mulheres impactadas pelas

dificuldades na melhoria das condições de vida, assim como perceber o que Cusicanqui (2010) sinaliza sobre as mulheres da América Latina, isto é, que elas sofreram um processo de hierarquização marcado pela subordinação e exploração da época colonial.

Ao serem indagadas se a busca pela igualdade de gênero e raça é uma questão relevante para as organizações nas quais trabalham, as respostas foram unânimes em apontar que isso não é alvo de preocupação por parte das organizações.

Quando lhes foi questionado sobre a possível diferença salarial entre homens e mulheres que ocupam o mesmo nível hierárquico, todas responderam não terem acesso a essa informação. A entrevistada A disse que ao almejar uma promoção na organização na qual trabalha, isso não ocorreu e quem foi promovido foi um homem, mesmo sendo mais qualificada em termos de formação do que o meu colega de trabalho no mesmo setor: “Quando questionei, a justificativa que recebi foi a de que o motivo era a experiência da pessoa na profissão. Porém, estou na empresa um ano a mais do que ele”.

As entrevistadas também disseram perceber que existem resistências em relação às mulheres assumirem determinados cargos nas organizações nas quais trabalham. Elas disseram perceber que é como se as mulheres precisassem se esforçar mais para serem aceitas e reconhecidas.

Aqui verifica-se as nefastas consequências do processo de colonização que ainda reverberam. Consequências produzidas a partir do fortalecimento da organização patriarcal pelos invasores europeus. Como indica Segato (2012), algo que passou a se aproximar da organização do gênero ocidental, bem mais demarcada.

Em alguns casos relatados, as organizações dão preferência à seleção e contratação de mulheres que não são mães, tendo em vista que na própria entrevista no processo de seleção os responsáveis as questionaram sobre a maternidade. Contudo, para uma das entrevistadas a maternidade não foi um aspecto verificado no processo de seleção, pois segundo a mesma:

Não atrapalha porque não trabalhamos de carteiras assinada. Eu não tenho dignidade nenhuma lá. Então, é por isso que eu acredito que no processo seletivo eles não se importam se é homem, se é mulher, porque qualquer problema que der temos que nos virar sozinhos (Entrevistada E).

Desse modo, os principais resultados do estudo podem ser assim elencados:

A reduzida participação de mulheres mães na pesquisa devido à sobrecarga durante a pandemia de covid-19: Das mulheres participantes da pesquisa apenas uma é mãe e para as demais entrevistadas a maternidade não é prioridade. A prioridade é a carreira, e quando possível, a formação escolar.

A incompatibilidade do casamento e da maternidade com a vida profissional feminina foi e continua sendo uma das construções sociais mais persistentes (LOURO, 2018). Outro ponto a ser ressaltado é que gênero e maternidade são aspectos que podem estar atrelados a diferentes modos de percepção e, logo, a diferentes modos de tratamento por parte dos empregadores (MUNIZ; VENEROSO, 2019). A partir disso, compreende-se que os modos de funcionamento das estruturas sociais, assim como as práticas enraizadas socialmente são aquilo que mantêm as mulheres à mercê de tantas dificuldades para conciliar diferentes aspectos de suas vidas.

Sobre educação e trabalho foi possível verificar que as mulheres negras participantes da pesquisa estudaram em escolas públicas, enquanto entre as mulheres brancas, uma estudou em escola pública e a outra em escola particular. Todas as mulheres negras precisaram conciliar os estudos com o trabalho, algumas desde tenra idade. Uma delas acabou desistindo dos estudos e focando no trabalho, inclusive por conta da maternidade ainda na juventude; as mulheres brancas começaram a trabalhar com idade mais avançada do que as mulheres negras.

A promoção da igualdade de gênero e raça não foi identificada como um aspecto relevante para as organizações nas quais trabalham. A diferença

salarial não foi identificada por falta de acesso a tais informações pelas entrevistadas. Ainda assim, foi apontada a preferência pela promoção e contratação de homens para determinados cargos, o que demonstra que preconceitos de gênero e segregação ocupacional vertical são fenômenos que ocorrem nesses ambientes de trabalho.

Apesar dos avanços sociais nos últimos anos, o Brasil continua sendo um dos países mais desiguais do mundo: trabalhadores homens recebem 50% a mais do que as mulheres, uma diferença 10% maior do que a média dos países da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE, 2018).

Pode-se pensar que as mulheres não são menos remuneradas somente porque tomariam trajetórias profissionais diferentes dos homens ou porque se tornariam mães. A subvalorização e a desvalorização do trabalho feminino, o preconceito contra as mães que trabalham unidos ao preconceito racial, de gênero, de classe permeados de estereótipos levam a uma redução salarial. Ao mesmo tempo, a segregação vertical faz com que as mulheres se perpetuem em postos inferiores e subordinados, tendo muito mais dificuldades e barreiras para prosperar em suas trajetórias profissionais.

As participantes da pesquisa, exceto a entrevistada C (branca), precisaram buscar mais de uma fonte de renda. Esse dado pode apontar para condições econômicas precárias, com pouca qualidade de vida e que poderia ser analisado considerando-se aspectos relativos à classe social.

Dessa maneira, foi possível identificar o perfil das entrevistadas, a trajetória escolar, a trajetória profissional e as condições de trabalho, o que permitiu uma análise dessas trajetórias femininas sob a ótica decolonial.

## 5. Conclusões

Conhecer algumas trajetórias femininas possibilitou a identificação de alguns aspectos importantes. Aspectos esses que emergem quando são

realizadas análises que tenham um olhar apurado e acurado a partir de estudos decoloniais, e, em especial, do feminismo decolonial.

Caracterizar as condições da formação escolar vivenciadas por algumas mulheres possibilitou perceber como o ensino público, gratuito e de qualidade poderia ter atuado em suas vidas em prol de mudanças em suas realidades. Vidas duras, com jornadas cansativas de trabalho, pouco reconhecimento e valorização profissional. Em alguns dos casos, sendo levadas a abdicar da maternidade. A maternidade não é um destino para todas as mulheres e nem deveria ser. Contudo, sabe-se que as condições de vida cada vez mais influenciam na decisão sobre a maternidade, pois para conseguirem uma inserção laboral em meio a uma lógica sexista e excludente, mulheres acabam optando pela não maternidade, reduzindo desse modo, barreiras para atingirem cargos mais altos.

Nessa lógica pautada nos modos de funcionamento neoliberais, as mulheres ainda precisam lidar com preconceitos e estereótipos sexistas, racistas e classistas. Durante as trocas de experiências entre as pesquisadoras e as entrevistadas foi possível realizar discussões que acrescentaram em muito nas vivências de ambas as partes. As entrevistadas passaram a compreender o quanto podem estar em lugares de opressão e desvalorização produzidos por vivências marcadas por relações de gênero, relações raciais e relações de classe.

As entrevistas depoimentos foram de extrema importância não somente para as análises de dados do presente estudo, como serviram para que algumas das participantes decidissem retomar projetos pessoais, dando continuidade à formação escolar e à capacitação profissional, no intuito de melhorarem suas atuais condições de vida e se tornarem exemplos para seus familiares.

Ainda sobre transformações promovidas a partir desse estudo, ambas as pesquisadoras passaram a compreender a dimensão da importância de estudos com o olhar decolonial para a vida das mulheres que vivem no Brasil

e na América Latina. Com esse estudo foi possível amadurecer o entendimento de que ser mulher no sul global colonizado, ser pobre, ser negra, ser considerada latina e mestiça, são aspectos que afetam em muito as trajetórias femininas.

Outros aspectos que emergiram, mesmo que indiretamente, foi o trabalho de cuidado e doméstico não remunerado como uma problemática ainda em funcionamento na sociedade. Portanto, o trabalho reprodutivo permanece como tema relevante para futuras pesquisas. Além desses aspectos, as relações de trabalho e as condições de trabalho precárias, a subvalorização e a dificuldade de promoção para mulheres no campo organizacional também ficaram em evidência.

Assim, concorda-se com Mendoza (2019), sobre a importância de reconhecer os processos de generificação e de racialização para buscar mudanças sociais. E a partir desse estudo, acrescenta-se a importância de reconhecer a localização geográfica das mulheres, os aspectos ligados à classe, à trajetória escolar, à trajetória profissional e às condições de trabalho.

## Referências

- ANDRADE, Francisco. Instrução moral e ofício doméstico para meninas nas vilas de índios. **Cadernos de Pesquisa em Educação**, v. 17, n. 33, 2011.
- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 458-463, 1995.
- CARDOSO, Denise Machado; RAMEIRO, Anna Patrícia Ferreira. O Lugar do Gênero nas Trajetórias Profissionais de Mulheres Desembargadoras do Tribunal de Justiça do Estado do Pará: Um Estudo de Caso. **Revista Cantareira**, n. 24, 2016.
- CASTRO, Mary Garcia; CARVALHO, Ana Maria Almeida; MOREIRA, Lúcia Vaz de Campos. **Dinâmica familiar do cuidado**: afetos, imaginário e envolvimento dos pais na atenção aos filhos. Salvador: EDUFBA, 2012.
- CASTRO, Susana de. Feminismo, subalternidade e decolonialidade. **As Pensadoras**. v. 1. São Leopoldo: Editora As Pensadoras, 2021.
- CEPAL. La autonomía económica de las mujeres en la recuperación sostenible y con igualdad. **Informe Especial COVID-19**, v. 9, p. 1-15, 2021.
- CRISOSTOMO, Maria Aparecida dos Santos; REIGOTA, Marcos Antonio dos Santos. Professoras universitárias negras: trajetórias e narrativas. **Avaliação**: Revista da Avaliação da Educação Superior (Campinas), v. 15, p. 93-106, 2010.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Madrid: Tinta limón, 2010.

- DUARTE, Constância Lima. Feminismo: uma história a ser contada. *In*: HOLLANDA, Eloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- DUBAR, Claude. Trajetórias sociais e formas identitárias: alguns esclarecimentos conceituais e metodológicos. **Educação & Sociedade**, v. 19, p. 13-30, 1998.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, v. 92, n. 93, p.69-82, 1988.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In*: HOLLANDA, Eloisa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista Brasileiro: Formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. *In*: HOLLANDA, Eloisa Buarque de. (Org.). **Pensamento Feminista hoje: Perspectivas Decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- HIRATA, Helena; DEBERT, Guita Grin. Apresentação. Dossiê: Gênero e Cuidado. **Cadernos Pagu**, v. 46, p. 7-15, 2016.
- INSFRAN, Fernanda; MUNIZ, Ana Guimarães Correa Ramos. Maternagem e Covid-19: desigualdade de gênero sendo reafirmada na pandemia. **Diversitates International Journal**, v. 12, n. 2, p. 26-47, 2020.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Síntese de Indicadores Sociais**. Rio de Janeiro: IBGE, 2016.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil**. Estudos e Pesquisas, Informação Demográfica e Socioeconômica, n.41. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua**. Características gerais dos domicílios e dos moradores 2019. Rio de Janeiro: IBGE, 2020.
- LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. *In*: DEL PRIORE, Mary (Org.) **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2018.
- LUGONES, María. Toward a decolonial feminism. **Hypatia**, v. 25, n. 4, p. 742-759, 2010.
- LUGONES, María. Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. *In*: **Pensando los feminismos en Bolivia**. La Paz, Bolivia: Conexión Fondo de Emancipaciones, 2012. p. 129-140.
- MENDOZA, Breny. La colonialidad del género y poder: de la postcolonialidad a la decolonialidad. *In*: MUÑOZ, Karina Ochoa (Org.). **Miradas en torno al problema colonial**. Cidade do México: Ediciones Akal, 2019. p. 35-72.
- MIÑOSO, Yudérkis Espinosa. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. **El cotidiano**, v. 29, n. 184, p. 7-12, 2014.
- MIÑOSO, Yudérkis Espinosa; CORREAL, Diana Gomez; MUÑOZ, Karina Ochoa. Introducción. *In*: **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala** (Eds.) Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.
- MUNIZ, Jerônimo Oliveira; VENEROSO, Carmelita Zilah. Diferenciais de participação laboral e rendimento por gênero e classes de renda: uma investigação sobre o ônus da maternidade no Brasil. **Dados**, v. 62, 2019.
- OCDE. **OCDE Relatórios Econômicos**. Brasil 2018. Resumo. Disponível em: <https://www.oecd.org/eco/surveys/Brazil-2018-OECD-economic-survey--brazil.htm>. Acesso em: maio 2021.
- OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em revista**, v. 26, p. 15-40, 2010.

OXFAM. **Tempo de cuidar**: o trabalho de cuidado não remunerado e mal pago e a crise global da desigualdade. p.1-21, OXFAM, 2020.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario**. Buenos Aires: En la Frontera, 2010.

PAULA, Marilene de; HERINGER, Rosana. **Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009.

PETINELLI-SOUSA, Susane; CORCETTI, Elisabete; SARTORI, Maurício. Female underrepresentation in STE: The case of the Federal University of Espírito Santo. **Cuestiones de género**: de la igualdad y la diferencia, n. 16, p. 651-667, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (comp.) **La colonialidad del Saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

RIBEIRO, Arilda Inês Miranda. Mulheres educadas na colônia. *In*: LOPES, Eliane Matos Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cynthia Greive (Orgs.). **500 anos de educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 79-94.

SEGATO, Rita Laura. **The factor of gender in the Yoruba transnational religious world**. n. 289. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2001.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES** [Online]. p.106-131, 2012.

SORJ, Bila. Socialização do cuidado e desigualdades sociais. **Tempo social**, v. 26, p. 123-128, 2014.

SOUSA, Luana Passos de; GUEDES, Dyeggo Rocha. A desigual divisão sexual do trabalho: um olhar sobre a última década. **Estudos avançados**, v. 30, p. 123-139, 2016.

SOUZA, Susane Petinelli. A literatura feminista de Nísia Floresta na formação em administração. **Revista Eletrônica de Ciência Administrativa**, v. 20, n. 4, p. 739-763, 2021.

SOUZA, Susane Petinelli; COVRE, Isabel Gomes. Mulheres na teoria geral da administração: por uma educação não sexista. **Revista Em Pauta**: teoria social e realidade contemporânea, v. 19, n. 47, 2021.

TELLES, Norma. Escritoras, escritas, escrituras. *In*: DEL PRIORE, M. B. (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2018.

VASCONCELOS, Maria Celi Chaves. Vozes femininas nos Oitocentos: o papel das preceptoras nas casas brasileiras. *In*: LIMA, Yolanda Lôbo; FARIA, Lia (Orgs). **Vozes femininas no Império e da República**. Rio de Janeiro: Quarte: FAPERJ, 2008.

WADDELL, Nina *et al.* Gendered division of labor during a nationwide COVID-19 lockdown: Implications for relationship problems and satisfaction. **Journal of Social and Personal Relationships**, v. 38, n. 6, p. 1759-1781, 2021.

ZILIOTTO, Denise Macedo; SANTOS, Leticia Laureano dos. Histórias de Trabalho de Mulheres Negras com Ensino Superior. **Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero**, v. 6, n. 2, p. 71-91, 2015.

Artigo recebido em: 07/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Trabalhadoras informais da comida de rua em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense: reflexões a partir das perspectivas da (de)colonialidade e interseccionalidade

*Informal street food workers in Duque de Caxias, Baixada  
Fluminense: reflections from the perspectives of (de)coloniality and  
intersectionality*

Camila Athayde de Oliveira Dias<sup>1</sup>

Cristiane Batista Andrade<sup>2</sup>

Fernanda Mendes Lages Ribeiro<sup>3</sup>

**Resumo:** O presente texto refere-se a uma pesquisa de mestrado em desenvolvimento que parte do interesse em cartografar as silenciosas potências das mulheres periféricas que atuam como trabalhadoras informais do comércio de comidas de rua em Duque de Caxias, município localizado na Baixada Fluminense/Rio de Janeiro. Tem como finalidade conhecer as estratégias de sobrevivência que essas trabalhadoras produzem em um território atravessado por violências que, muitas vezes, impactam no trabalho realizado em ambiente domiciliar e/ou nas proximidades de vida e moradia, os desafios da conciliação entre o trabalho produtivo e reprodutivo e de que forma as dificuldades do trabalho sem garantias de acesso a direitos sociais e laborais básicos contribuem para o desenvolvimento e/ou agravamento de sua saúde física e mental. Para realizar essa discussão, este capítulo contextualiza o trabalho informal dessas mulheres a partir de contribuições da perspectiva do feminismo decolonial e da interseccionalidade.

**Palavras-chave:** Trabalho informal. Feminismo. Interseccionalidade. Mulheres.

**Abstract:** This text refers to a master's research in development that starts from the interest in mapping the silent powers of peripheral women who act

---

<sup>1</sup> Mestranda em Saúde Pública pela Escola Nacional de Saúde Pública/FIOCRUZ, bolsista Capes, psicóloga e cientista social. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9120-9296>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0538846625455416>

<sup>2</sup> Doutora em Educação, pesquisadora em Saúde Pública no Departamento de Estudos sobre Violência e Saúde Jorge Careli (Claves) e professora e orientadora no Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública da Escola Nacional de Saúde Pública/FIOCRUZ. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1441-9171>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7610067232753753>

<sup>3</sup> Doutora em Saúde Pública, pesquisadora colaboradora no Departamento de Estudos sobre Violência e Saúde Jorge Careli (Claves) da Escola Nacional de Saúde Pública/FIOCRUZ e professora do Departamento de Psicologia do IBMR. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3766-9758>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1268382430703805>

as informal workers in the street food trade in Duque de Caxias, a municipality located in Baixada Fluminense/Rio de Janeiro. It aims to know the survival strategies that these workers produce in a territory crossed by violence that often impact the work carried out in the home environment and/or close to life and housing, the challenges of reconciling productive and reproductive work and how the difficulties of work without guaranteed access to basic social and labor rights contribute to the development and/or worsening of their physical and mental health. To carry out this discussion, this chapter contextualizes the informal work of these women from the perspective of decolonial feminism and intersectionality.

**Keywords:** Informal work. Feminism. Intersectionality. Women.

## 1. Introdução

Para refletir sobre o trabalho informal é preciso levar em consideração que o acesso ao mercado de trabalho é um problema estrutural na sociedade brasileira relacionado a variadas circunstâncias históricas, econômicas e políticas. A começar pela colonização, que expropriou recursos, produtos e pessoas e deixou um legado econômico, social, político e cultural de codependência ao Norte Global (QUIJANO, 2005). A esse período de exploração se devem os três séculos de comércio e escravização de povos africanos e o processo de industrialização excludente para trabalhadores rurais e urbanos (COSTA, 2010). No século XX, no período de crescimento econômico nacional, sobretudo na década de 1970, o problema é agravado pela constituição de um mercado formal de trabalho também excludente que atingiu apenas a metade da população economicamente ativa no contexto urbano (POCHMANN, 2006). Na década de 1990, com a ascensão do neoliberalismo e a flexibilização dos vínculos trabalhistas, incrementou-se a precarização do mercado formal. Em 2017, no governo Michel Temer, a Reforma Trabalhista consolidou ainda mais o desmonte dos direitos duramente conquistados pela classe trabalhadora ao longo do século XX através de lutas sociais (ANDRADE, 2019). Essa retomada do avanço neoliberal no Brasil após o golpe que depôs a presidenta Dilma Rousseff em 2016, além de se utilizar de privatizações e do apagamento de direitos trabalhistas como forma de atrair os olhares do mercado nacional e

internacional para novos investimentos (SOUZA, 2018), fortaleceu o recrudescimento no discurso político institucional.

O debate apresentado nesse texto baseia-se em uma compreensão ampliada sobre o trabalho informal a partir do contexto brasileiro, no qual observa-se um significativo atravessamento entre os espaços de trabalho e de descanso e entre trabalho remunerado e não-remunerado, estando diretamente atravessado pelas questões de gênero, raça e classe social. Tais atravessamentos devem ser considerados se queremos identificar e lançar luz sobre problemas de saúde entre grupos invisibilizados, como é o caso das trabalhadoras informais (BRITO, 2000).

O trabalho informal exercido por mulheres acontece de modo paralelo às funções familiares associadas ao cuidado e ligadas à casa, característica socialmente atribuída como de responsabilidade feminina. Essa jornada dupla (e às vezes tripla, quando envolve demanda de cuidado na criação de filhos e/ou parentes) pode enfrentar diversos obstáculos, como ambientes laborais inadequados, acúmulo de funções, ausência de reconhecimento e presença de violências. As más condições do trabalho informal feminino atravessada pela ausência de direitos trabalhistas contribuem para o surgimento de adoecimentos físicos e psíquicos ou agravo de condições pré-existentes (BRAGA et al, 2019).

O trabalho reprodutivo consiste em um complexo de relações e ações por meio das quais a vida e o trabalho são constituídos cotidianamente. Para Federici (2019), diversos dos atributos associados à suposta essência da feminilidade são, na verdade, funções de trabalho que precisam, por isso, ser desnaturalizadas. Segundo a autora, o trabalho doméstico tem seu cunho político esvaziado, que precisa ser retomado para que se compreenda que é ele a pedra angular da sociedade. Tanto o trabalho fabril desempenhado pelo homem, que tem de quem dele cuide e mantenha para continuar exercendo sua função, quanto a escola, que também recebe todas as manhãs crianças

devidamente preparadas para estudar, dependem de uma casa em pleno funcionamento.

Dentro dessa perspectiva, é preciso destacar a divisão sociosexual e racial do trabalho, que se relaciona diretamente às estruturas capitalistas de dominação e opressão que relega às mulheres, sobretudo às negras, oportunidades de trabalho precarizadas e salários inferiores. Nesse sentido, Nogueira e Passos (2020) postulam que podemos dizer que há uma simbiose entre a esfera produtiva e reprodutiva que faz com que a perpetuação dessa subalternização esteja presente no mundo do trabalho e nas relações sociais familiares, o que (re)produz um acesso diferenciado a oportunidades entre as mulheres. Torna-se fundamental afirmar que os processos sociais racializados destinam às mulheres negras funções e atribuições vinculadas à servidão (NOGUEIRA; PASSOS, 2020, p.1).

O apagamento da sobrecarga feminina gerada pelo acúmulo do trabalho produtivo e reprodutivo que lhe é atribuído em nome de uma suposta essência não apenas generifica funções domésticas como o cuidado e a manutenção da casa. Também tem impactos materiais e subjetivos sobre muitas mulheres que representam uma trama que as captura, uma vez que sentem que não conseguem separar as esferas pessoal e profissional de suas vidas. Quantas ainda são impedidas de estudar e/ou trabalhar por não possuírem redes de apoio que lhes garanta esta possibilidade? Quantas ainda “optam” por não investirem em suas vidas profissionais porque a precarização de sua mão-de-obra, somada às obrigações domésticas, não valem a exaustão da dupla (ou tripla) jornada de trabalho?

Diferentemente das mulheres, em função da divisão sexual do trabalho que as submete ao trabalho não remunerado de cuidado e à manutenção de casa, aos homens coube a produção remunerada. Essa estrutura sexista - e racista - tem sua base na relação estabelecida entre famílias brancas europeias e escravizadas e escravizados destituídos de suas famílias ou cujas relações familiares foram submetidas à régua branca (MOURA, 2019),

viabilizando a manutenção da vida do homem como ser destinatário de cuidado, alimentação, higiene e conforto para que se mantivesse disponível para o trabalho, subordinando a sobrevivência econômica das mulheres (brancas) à essa dependência (FEDERICI, 2019, p. 109). Por outro lado, as mulheres negras, que sempre trabalharam como prestadoras de bens e serviços, foram principalmente associadas ao trabalho doméstico e ao cuidado, além do trabalho sexual, atribuídas ao papel de “burro de carga que carrega a sua família e a dos outros nas costas” (GONZALEZ, 1984, p. 230).

Observando os atravessamentos de gênero, raça e classe em um território da periferia do estado do Rio de Janeiro, reafirmamos que não há neutralidade no perfil do trabalho informal. A escassez de políticas de reparação histórica após o período de escravização de povos africanos somada à estrutura de dominação patriarcal que permanece intocável relegou às mulheres negras as margens das oportunidades na esfera trabalhista.

Portanto, entendemos ser imprescindível para conhecer essa mão-de-obra vulnerabilizada adotar uma abordagem a partir da interseccionalidade (CRENSHAW, 2002; COLLINS; BLIGE, 2021). A informalidade subordinada e a autonomia desarticulada (ITIKAWA, 2016) envolvidas no desempenho das mulheres que decidem trabalhar por conta própria, seja por não conseguirem alocação no mercado formal, seja para conciliarem as atividades domésticas e de cuidado compulsoriamente atribuídas a seu gênero, exige dessas trabalhadoras altos níveis de dedicação sem direitos trabalhistas ou carga horária de trabalho determinada.

As vulnerabilidades de classe, raça e gênero são pilares fundamentais do capitalismo que, por sua vez, consolida-se no bojo da associação de interesses socioeconômicos de grupos dominantes no processo colonizador na constituição de uma forma-mundo europeia, branca e masculina (QUIJANO, 1992). A colonialidade, isto é, as múltiplas formas e efeitos da colonização, foi o modo mais geral de dominação, cujas bases de exploração foram tanto do

território quanto do trabalho dos povos não-brancos, mas não apenas: elas foram também culturais e intersubjetivas.

A forma-mundo do “centro”, ideologicamente apresentada como expressão universal da civilização e humanidade, é central no processo de formação das democracias ocidentais coloniais de invasão, produzindo efeitos materiais e subjetivos que nos habitam e hierarquizam pessoas e territórios das cidades. Como afirma Lélia Gonzalez o racismo e o patriarcado são os pilares de construção do Brasil, recobrando todas as esferas da vida individual e coletiva (1984).

Nesse processo histórico de colonização, a sobreposição da cultura europeia se deu partir de dois eixos: o primeiro deles foi a classificação social pela ideia de raça, que pressupunha a cultura dos povos nativos como “atrasados” e, portanto, entendidos como naturalmente inferiores aos colonizadores; e o desenvolvimento de uma racionalidade específica: a modernidade, que se constituiu em diálogo com a religião cristã, com as relações capitalistas e os estados-nação, patriarcais por excelência (QUIJANO, 2005).

A cultura europeia, branca, cristã, capitalista e patriarcal se tornou um modelo universal inclusive na produção de conhecimento. Portanto, para refletirmos a respeito das violências contidas nos atravessamentos interseccionais, como o racismo estrutural, a violência de gênero e a exploração no trabalho, precisamos repensar as colonialidades: do poder, do saber e do ser (QUIJANO, 2005), além da colonialidade de gênero (LUGONES, 2008), como discutimos ao longo deste ensaio.

A reflexão ora apresentada é guiada pelo desejo de desnaturalizar o modelo universal, individual e supostamente imparcial de produção de conhecimento eurocentrado em direção à descolonização epistemológica e metodológica. Portanto, para o trabalho de campo que vem sendo realizado, propomos o exercício de uma construção coletiva do conhecimento através de uma pesquisa-intervenção conduzida pelo método da cartografia, cuja

intenção é acompanhar os movimentos das trabalhadoras informais da comida de rua de Duque de Caxias para que, a partir dos nossos encontros, possamos conhecer a dinâmica de seus trabalhos, os impactos na sua saúde e suas estratégias de resistência, assim como compreender a heterogeneidade e o lugar comum das vivências compartilhadas (PASSOS; BARROS, 2009).

## 2. (De)Colonialidade, interseccionalidade e trabalho de mulheres periféricas

As perspectivas teórico-conceituais adotadas para nos debruçar sobre o estudo são a decolonialidade e a interseccionalidade. É através da epistemologia latino-americana que nos propomos a pensar as questões já suscitadas e que emergirão do trabalho de campo, isto é, do encontro com as trabalhadoras informais do comércio de rua de Caxias. Parece fazer mais sentido utilizar teorias latino-americanas para produzir reflexões a partir de uma pesquisa que tem lugar no contexto brasileiro, acreditando que elas nos ajudarão a dar “melhor conta” da pluralidade sócio-histórica-política do território e da vida de nossas interlocutoras. Do mesmo modo, tais teorias nos permitem uma maior proximidade com nosso problema, qual seja a saúde das trabalhadoras e suas estratégias de sobrevivência, resistência e manutenção de suas funções, de forma contextualizada não somente à trajetória histórica nacional, mas aos atravessamentos de gênero, raça/cor e classe.

O pensamento decolonial critica as estruturas epistêmicas ocidentalizadas que atravessam a cognição daqueles que foram colonizados. Essa injustiça cognitiva sobrepôs o conhecimento dos povos com a epistemologia eurocentrada, como se qualquer produção de saber para além da racionalidade europeia fosse inferior. Trata-se de um pensamento que envolve premissas racistas, sexistas e cristianizadas, que monopolizou os saberes e inferiorizou com recursos excludentes quaisquer outros que apresentassem uma perspectiva diferenciada. Foi através desse olhar que o

Ocidente definiu o que era verdade e o que era melhor para os povos colonizados (GROSGUÉL, 2016), hierarquizando e subalternizando conhecimentos em um processo epistemicida. Também Anzáldua (2021) critica a redução do conhecimento e da humanidade à referência epistemológica do “centro”, advogando em favor de “teorias de mestizaje” que ofereçam uma leitura da história dos “despossuídos” e “marginais”, em um movimento de descolonização da subjetividade.

A colonialidade consiste na hegemonização de uma forma mundo atravessada por dominação social, material e intersubjetiva. A criação da categoria raça, a primeira “id-entidade moderna”, foi a forma de outorgar a dominação racial que inferiorizou povos indígenas e africanos pela exploração do trabalho forçado, base do capitalismo global (QUIJANO, 2005). Em complementaridade, Lugones (2008) aborda a interseccionalidade como uma forma de compreensão das relações de violências e apagamentos sofridos pelas mulheres. Da perspectiva decolonial é possível refletir sobre de que forma as múltiplas circunstâncias que permeiam o contexto do trabalho são capazes de contribuir para a invisibilização dessas trabalhadoras, assim como repensar as relações verticalizadas que se (re)produzem na sociedade e, portanto, nos aspectos que comprometem sua atuação, vida e saúde, no território de Caxias.

Foi no contexto das lutas por igualdade racial nos Estados Unidos na década de 1970, que o feminismo negro começa a ser organizado, provocado pelo protagonismo masculino e apagamento da mulher negra nos espaços de luta. De acordo com Angela Davis (1983), apesar de haver publicações sobre a temática das desigualdades raciais experimentadas pela negritude, nada era falado sobre as mulheres negras. Na década de 1980, o feminismo negro despontava com mulheres de cor que expunham as violências sofridas pelo machismo e pelo capitalismo.

O conceito de interseccionalidade, cunhado por Kimberlé Crenshaw, expressa a forma pela qual a opressão de classe, o patriarcalismo, o racismo

e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que relativizam as posições de gênero, raça, classe e outras possíveis condições minoritárias (CRENSHAW, 2002). A interseccionalidade é fundamental para uma observação mais aprofundada sobre de que feminino estamos falando, a que lugares estão submetidos outros corpos não brancos, europeus, heterossexuais, cisgêneros, cristãos e burgueses, incluindo o atravessamento das condições de gênero, que intensificam opressões à medida que esses marcadores sociais de diferença se acumulam.

No que tange ao recorte do trabalho, María Lugones (2008) analisa a partir do conceito de colonialidade do poder de Aníbal Quijano o que o autor classifica como os “quatro âmbitos básicos da vida humana: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos” (QUIJANO, 2005). Através da estrutura de exploração e controle postulada nestes quatro âmbitos básicos, as identidades históricas foram associadas às naturezas dos papéis sociais e então houve uma divisão racial do trabalho que determinou uma forma específica a cada raça. Assim, "trabalhador" era o homem branco europeu, isto é, era ele o reconhecido como figura humana com relação com o capital-salário. Negros e indígenas, por serem classificados como animais ou espécies inferiores, foram submetidos ao trabalho escravo.

Apesar de sua contribuição sobre a observação da colonialidade do ser através da exploração/dominação racial pelo trabalho, Quijano (2005) reforça a compreensão patriarcal e heterossexual do gênero, também categorias ocidentais. Lugones (2008) postula que o autor acaba por coadunar com princípios capitalistas e eurocentrados que mantêm invisibilizadas as subordinações vivenciadas pelas mulheres, sobretudo as colonizadas e não-brancas, assim como também classifica o gênero em categorias estanques e indissociáveis da heterossexualidade, o que exclui qualquer possibilidade intersexual como a presente em outros povos não-brancos.

Assim, não apenas a raça é uma ficção, para usar um termo de Quijano, mas também o gênero como biológico, heterossexual e patriarcal é efeito da colonialidade do gênero. Mais do que argumentar em favor de uma intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade que poderia ser entendida inadvertidamente como uma “simples sobreposição” de opressões, a autora defende que gênero e raça devem ser entendidos como duas categorias constituídas no mesmo processo de colonialidade – ou seja, são efeito de uma prática.

É através dessa análise que chegamos ao que Lugones denomina de “sistema-moderno-colonial de gênero”. Tal classificação atravessa todos os domínios da vida social, tornando-se a forma mais efetiva de dominação, tanto material quanto subjetiva. Tal sistema coloniza, recupera e cafetina a subjetividade a partir da forma-mundo europeia-masculinista-heteronormativa (LUGONES, 2008).

Lélia Gonzalez (2020) também dialoga com as opressões raciais e sexuais e postula sobre a importância de considerar a dimensão histórica da opressão sobre povos originários e africanos da colonização europeia na América Latina, já que a exploração do trabalho de mulheres negras tende a se intensificar em contextos capitalistas periféricos: “O caráter duplo de sua condição – racial e/ou sexual – as torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de um capitalismo patriarcal-racista dependente” (GONZALEZ, 2020, p. 145).

O desafio apresentado é então identificar as dinâmicas políticas, culturais e sociais do presente através da decolonialidade, cujas lentes parecem tornar visíveis imagens mais realísticas e aproximadas do que somos. Olhar com os olhos de dentro parece um jeito interessante de pensar nossas próprias histórias e possibilidades de construção de memórias. Faz-se cada vez mais necessário acessar nossa dupla consciência histórica latino-americana e introduzir discussões sobre essas características tensionadas entre a consciência de colonizador e a de colonizado (GONÇALVES, 2019).

Tais contribuições parecem fundamentais para indagar os atravessamentos nas subjetivações das relações sociais no território de Duque de Caxias.

Ainda em relação ao aporte teórico, vale ressaltar que a opção pelo referencial latino-americano decolonial e interseccional é uma escolha política, cuja intenção é abrir espaço para o protagonismo das produções epistemológicas do Sul. A intenção, por outro lado, não é sobrepor ou excluir as contribuições da epistemologia Ocidental, mas lançar luz às produções acadêmicas latinas através da escolha de uma bibliográfica implicada, contextualizada e crítica.

### *2.1. O território: Duque de Caxias na Baixada Fluminense*

A compressão dos limites territoriais da Baixada, onde está localizado o município de Caxias, relaciona-se à uma demarcação polissêmica, uma vez que depende dos interesses do observador-pesquisador, de instituições e de grupos políticos (AMARO, 2012). Geograficamente, pode corresponder tanto à região de planícies entre o litoral e a Serra do Mar, que vai do início do município de Campos, no extremo Norte, até o de Itaguaí, próximo à capital; quanto ao Recôncavo da Guanabara, região do entorno da Baía, que então conta com treze municípios: Belford Roxo, Duque de Caxias, Guapimirim, Itaguaí, Japeri, Magé, Mesquita, Nilópolis, Nova Iguaçu, Paracambi, Queimados, São João de Meriti e Seropédica (ALVES, 2019). Anteriormente à invasão dos europeus, os indígenas moradores da região chamavam de “Iguassu”, que em Tupi quer dizer “muita água”. O termo “Baixada” se refere a uma região de “planícies entre montanhas” e “Fluminense” vem do latim flumen, isto é, “rio” (AMARO, 2012).

As formas de significação da Baixada relacionam-se estreitamente com diversas expressões de violência no imaginário social (ALVES, 2019), tendo em vista os altos índices de homicídios em boa parte de seu território. José Claudio Souza Alves (2019) propõe, portanto, um recorte para os municípios

fluminenses a partir dos registros de violência a fim de demarcar as fronteiras com a cidade do Rio de Janeiro.

Por essa perspectiva, a região que recebe este recorte da violência conta com sete das treze cidades da região: Duque de Caxias, São João de Meriti, Nilópolis, Nova Iguaçu, Belford Roxo, Queimados e Japeri. O estereótipo da Baixada Fluminense como um território violento se constrói a partir da década de 1960 com as execuções sumárias relacionadas a disputas territoriais locais entre grileiros e a população trabalhadora rural. Na época, a imprensa noticiava frequentemente os assassinatos relacionados ao poder local e sua estratégia de dominação política. Apresentada no discurso midiático como território problemático, recebeu a alcunha de “região mais violenta do mundo”. Além da história de conflitos territoriais, a Baixada também é marcada pela intensa disputa de poderes políticos locais por famílias antigas na política, membros de instituições militares e líderes religiosos.

O exemplo mais emblemático dessa “baixadização” de territórios do Rio de Janeiro pela violência relaciona-se à chacina, em 30 de agosto de 1993, de vinte e uma pessoas na favela de Vigário Geral, empreendida pela Polícia Militar do Rio de Janeiro. Muitos meios de comunicação divulgaram à época esta região como parte da Baixada Fluminense, já que faz fronteira com Duque de Caxias. Uma deputada federal chegou a lamentar o episódio como uma fatalidade ocorrida em uma “favela da Baixada Fluminense”. Dentro dessa realidade, questionamos de que forma esse cenário pode ser um território propício também para violências dirigidas a determinados grupos sociais vulnerabilizados por interseccionalidades de gênero, raça e classe, como as mulheres trabalhadoras do comércio informal de comida de rua.

Duque de Caxias tem aproximadamente 467km<sup>2</sup> e 930 mil habitantes (IBGE, 2021) e é dividido em quatro distritos: Duque de Caxias, Campos Elíseos, Imbariê e Xerém. É uma região que viveu várias modificações em seu perfil ao longo da história. Durante os primeiros séculos da invasão colonial,

foi área de lavouras de milho, cana-de-açúcar, aipim e feijão, que se expandiram à medida que a cidade do Rio de Janeiro crescia. No século XIX teve o primeiro trecho ferroviário instalado, que ia do Rio de Janeiro até a então Estação de Meriti (CMDC, 2013). O crescimento econômico da região já no início do século XX fez levantar uma reivindicação pela emancipação da cidade.

As figuras que compunham a “União Popular Caxiense” eram basicamente médicos, jornalistas e políticos, isto é, homens ligados às propriedades e interesses econômicos locais. Enquanto acontecia a busca por emancipação na década de 1940 houve o processo de industrialização. Diversos tipos de fábricas de motores e transportes instalaram-se no município e, na década de 1960, a Refinaria Duque de Caxias, conhecida como REDUC, foi instalada no distrito de Campos Elíseos (CMDC, 2013). Vale comentar que a breve narrativa contida no site da Câmara Municipal de Duque de Caxias (CMDC) sobre a história do local nada cita sobre quais eram os povos indígenas nativos da região e, sobre a população negra escravizada, diz apenas que “com a abolição da escravatura em 1888, aconteceram várias transformações na vida econômica e social da Baixada Fluminense”, sem se referir a quais.

Atualmente, Duque de Caxias acolhe uma quantidade elevada de comércio e indústria de variados setores. De acordo com Silveira e Ribeiro (2017), a cidade apresenta discrepância entre indicadores econômicos e sociais: seu produto Interno Bruto (PIB) já foi apontado como o terceiro maior entre as cidades do estado do Rio de Janeiro e o 24<sup>a</sup> do Brasil (IBGE, 2015), ao passo que o Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) ocupa a 49<sup>a</sup> colocação no estado e a 1.574<sup>a</sup> do país (PNUD, 2013). Tais indicadores apontam que os altos índices de arrecadação do município não condizem com a qualidade de vida da população local. O artigo deve ter entre 15-40 páginas e deve ter um caráter científico, não sendo admitidos escritos opinativos. Além disso, o texto deve ter no mínimo um autor com título de doutorado.

## *2.2. Comidas de rua: ofertas pelo caminho*

O recorte territorial escolhido como campo de pesquisa é o centro comercial do município. A região chama a atenção pela quantidade de vendedores ambulantes e trabalhadores informais em suas imediações e por ser uma área de tráfego intenso da população caxiense em direção às rodoviárias de transporte intermunicipal e à estação ferroviária Duque de Caxias.

Grande parte dos que trabalham no centro comercial com venda de comida são mulheres, motivo pelo qual direcionamos a pesquisa a este público. Entende-se como comida de rua a venda de alimentos e bebidas em vias públicas para consumo imediato, produzidos ou revendidos pelas comerciantes. Esta é uma atividade comercial de expressiva importância social e econômica, principalmente em países de economia periférica, pela existência de altos níveis de desemprego, escassez de trabalhos formais e baixo poder aquisitivo da população (CARDOSO et al, 2009).

## *2.3. A rua como espaço de trabalho e de violências*

Partindo dos estudos sobre violência e seus impactos na saúde, no campo da Saúde Pública, a rua ganha relevância como contexto de interesse da pesquisa. Ao procurar entender melhor sobre a atuação de mulheres trabalhadoras do mercado informal, mais especificamente as vendedoras de comida de rua em um território de periferia, é de se esperar que haja nos relatos vivências que tangenciem a temática da violência armada. Apesar de não poder contar ainda com os relatos das próprias mulheres, tendo em vista a fase inicial do campo, apontamos algumas reflexões sobre condições históricas e sociais relacionadas à violência armada no território, à luz das referências da pesquisa.

Para observar as dinâmicas de violência armada às quais estão expostos determinados territórios é preciso levar em conta suas especificidades. No caso de Caxias, os principais atores envolvidos em tais dinâmicas são forças públicas de segurança, milícias e grupos armados com domínio de território, as chamadas facções que atuam no comércio varejista de drogas e com outros ilícitos. Ao descrever o “crime organizado” no Brasil, Miranda e Muniz (2018) o conceituam como o domínio territorial associado ao tráfico de drogas ou às milícias que mantêm o controle local através do comércio ilegal de bens materiais variados e/ou serviços. No caso destas, há também a oferta de serviços de "segurança" em troca de uma taxa mensal paga por comerciantes e moradores que sofrem sanções caso se recusem a contribuir.

Cartografar o cotidiano das mulheres trabalhadoras informais do comércio de rua no centro comercial de Duque de Caxias tem como objetivo principal perceber de que forma seus cotidianos são atravessados por violências, seja no âmbito pessoal ou profissional. Como “cria” da Baixada, a primeira autora reconhece que o cenário local sofre grande influência da milícia - grupo armado cujos membros fazem ou fizeram parte de forças de segurança do Estado - que cobra as aludidas taxas de segurança para que a região possa funcionar sem "maiores problemas". Partindo desse conhecimento, indaga-se acerca dos impactos dessa dinâmica sobre as mulheres participantes da pesquisa. Seriam elas coagidas a pagar taxas para "proteção" de suas barraquinhas? Já teriam elas presenciado coerção, ou conheceriam relatos de alguma outra vendedora, associada à recusa de pagamento?

Outra situação possivelmente vivida, comum ao contexto de pertencimento das trabalhadoras, assim como outros das grandes cidades fluminense, é a presença de violência armada relativa a confrontos relacionados ao varejo do tráfico de drogas, protagonizada por facções locais e forças de segurança, como em situações de disputa de território e operações

policiais de combate da “guerra às drogas”. O centro comercial de Caxias é rodeado por favelas e são recorrentes episódios de tiroteios em locais como o Complexo da Mangueirinha e a Favela do Lixão. Há registros de interrupção, inclusive, das atividades do comércio na região, como ocorreu após Charlinho do Lixão, conhecida liderança do tráfico local, assassinado em 2019.

Para melhor analisar os impactos que esse contexto de violência traz para o trabalho das mulheres nas ruas, buscaremos conhecer o local de vida e moradia dessas mulheres. Este, além de expô-las a situações de violência como as previamente narradas, provoca uma proximidade muitas vezes indissociável entre trabalho reprodutivo e trabalho informal. Sendo o primeiro atribuído ao feminino - incluindo o cuidado da casa e filhos - há um acoplamento e extensão para além dos limites da casa no encontro com o comércio de comida.

Isto é, é de se esperar que entre as mulheres trabalhadoras informais apareçam atravessamentos relacionados à responsabilidade não apenas da manutenção material de suas famílias, mas a preocupação com a vida e o bem-estar de seus familiares: quantas dessas mulheres moram em favelas caxienses? Quais delas possivelmente são mães solo? O quanto a casa - e a família - é convocada como ferramenta do trabalho informal? Quantas podem ter filhos, irmãos ou parceiros envolvidos em atividades criminais, que já foram presos ou mortos por violência armada e as colocam na posição de “envolvida-com”? (CECCHETO; MUNIZ; MONTEIRO, 2018).

São muitas as questões suscitadas quando convocamos a precarização das condições de trabalho de mulheres que atuam nas ruas da periferia à reflexão, a partir dos marcadores de gênero, raça e classe que acumulam vulnerabilidades e atuam como marcas de sujeição. É no cruzamento dos marcadores sociais da diferença que se produzem opressões específicas a pessoas ou grupos, mas onde também podem ser produzidas distintas formas de resistência. Como nossas interlocutoras resistem e criam vida?

### 3. Conclusão

São muitas as nuances do neoliberalismo que chamam atenção e provocam refletir sobre esse sistema político-econômico-ideológico que nos atravessa. Assim como a cultura da violência armada aparece como resposta às violências desencadeadas pela desigualdade e vulnerabilidade social que marca a formação social do país e se expressa na política pública de segurança direcionada, sobretudo, às favelas e demais espaços periféricos, enredando, fazendo adoecer e matando a juventude pobre, o trabalho informal também é um campo bastante fértil para análise do presente.

Se "sempre esteve aí" na busca das classes populares por sobrevivência e na invenção de modos de vida, certamente sofre novo incremento em tempos de precarização dos vínculos trabalhistas. Em um país de trajetória histórica escravocrata e sem políticas públicas de inclusivas a povos pretos, indígenas e periféricos, o sistema neoliberal reforça desigualdades sociais básicas que foram introjetadas histórica, social e culturalmente pela empreitada civilizatória do colonialismo.

Sobretudo quando analisamos a atuação de mulheres periféricas que produzem comida de rua sem qualquer seguridade trabalhista, que utilizam de seus saberes na produção de alimentos que são diariamente postos à venda em um território habitado pela classe trabalhadora, isto é, sua principal clientela. O que vemos na contemporaneidade é a perpetuação de práticas generificadas e racializadas pela herança colonial, que mantêm mulheres não-brancas atreladas às mesmas funções profissionais associadas ao cuidado e manutenção de outras pessoas sem que haja qualquer reconhecimento sobre a divisão sexual e racial do trabalho ou a precarização da informalidade.

### Referências

ALVES, J.C.S. **Dos Barões ao extermínio**: uma história da violência na Baixada Fluminense. 1. ed. Rio de Janeiro: APPH-Clio, 2003.

- AMARO, T. **Baixada Fluminense**. Associação dos Amigos do Instituto Histórico, 2012. Disponível em: <http://amigosinstitutohistoricodc.com.br/?p=1>. Acesso em: 10 fev. 2022.
- ANDRADE, C. B. Casulo AC, Alves G, organizadores. Precarização do trabalho e saúde mental: o Brasil da Era Neoliberal. Bauru: Projeto Editorial Praxis; 2018. **Ciência & Saúde Coletiva**, [S. l.], v. 24, p. 4739–4742, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/FZxBvpSRm3VVX7KYtjXpCvh/?lang=pt>. Acesso em: 10 dez. 2021.
- ANZALDÚA, G. **A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios**. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2021.
- BRAGA, N. L.; ARAUJO, N. M.; MACIEL, R.H. Condições do trabalho da mulher: uma revisão integrativa da literatura brasileira. **Psicol. teor. prat.**, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 232-251, ago. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.5935/1980-6906/psicologia.v21n2p232-251>.
- BRITO, J. C. Enfoque de gênero e relação saúde/trabalho no contexto de reestruturação produtiva e precarização do trabalho. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 195-204, jan. 2000. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2000000100020>.
- CARDOSO, R. C. V.; SANTOS, S.M.C.; SILVA, E. O. Comida de rua e intervenção: estratégias e propostas para um mundo em desenvolvimento. **Revista Ciência e Saúde Coletiva**, n. 14, v. 4, ago. 2009. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232009000400027>.
- CECCHETTO, F.; MUNIZ, J.O.; MONTEIRO, R.A. “BASTA TÁ DO LADO” – a construção social do envolvido com o crime. Dossiê • **Cad. CRH**, v. 31, n. 82, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/PZDh4d5nBjHVGhcXtpvF5G/abstract/?lang=pt>.
- COLLINS, P.H.; BILGE, S. **Interseccionalidade**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.
- COSTA, M. S. Trabalho informal: um problema estrutural básico no entendimento das desigualdades sociais brasileiras. **Caderno CRH**, Salvador, abr. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/yj6WzVDLPLscCtPjYVF7BHh/?lang=pt>. Acesso em: 20 out. 2021.
- CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>.
- DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FEDERICI, S. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2019.
- GONÇALVES, B. S. **Nos caminhos da dupla consciência**: América Latina, psicologia e descolonização. São Paulo, 2019.
- GONZALEZ, L. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar, 2020.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais**, p. 223-244, 1984. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod\\_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%2C%20A9lia%20-%20Racismo\\_e\\_Sexismo\\_na\\_Cultura\\_Brasileira%20%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%2C%20A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf). Acesso em: 20 jan. 2021.
- IBGE. **Cidades e estados, Duque de Caxias**, 2021. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/rj/duque-de-caxias.html>. Acesso em: 23 fev. 2022.
- IBGE. **PIB dos municípios brasileiros**, 2010. Disponível em: [ftp://ftp.ibge.gov.br/Pib\\_Municipios/2010/pdf/tab01.pdf](ftp://ftp.ibge.gov.br/Pib_Municipios/2010/pdf/tab01.pdf). Acesso em: 28 nov. 2021.
- ITIKAWA, L. F. Mulheres na periferia do urbanismo: informalidade subordinada, autonomia desarticulada e resistência em Mumbai, São Paulo e Durban. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, São Paulo, v. 18, n. 1, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/5138>. Acesso em: 20 Jan. 2021.

- LUGONES, M. Colonialidade e Gênero. **Revista Tabula Rasa**, Bogotá, v. 9, n. 0, p.75-111, 23 jun. 2008. Disponível em: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 20 jan. 2022.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo, SP: n-1 Edições, 2018.
- MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019
- MUNIZ, J., MIRANDA, A. “**Tá tudo dominado**: domínios armados e governo de mercados ilegais”. Rio como Método. Ed. Universidade da Califórnia, 2019.
- NOGUEIRA, C. M.; PASSOS, R.G. A divisão sociosexual e racial do trabalho no cenário de epidemia de COVID-19: Considerações a partir de Heleieth Saffioti. **DOSSIÊ Cad. CRH** 33, 2020. DOI: <https://doi.org/10.9771/ccrh.v33i0.36118>.
- PASSOS, E.; BARROS, R.B. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. *In: Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009. p.17-31.
- POCHMANN, M. **Trabalho sob fogo cruzado**. São Paulo: Contexto, 2002.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidade. **Perú Indígena**, Lima, v. 12, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2022.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires, **Clacso**, p. 117-142, 2005. Disponível em: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 20 jan. 2022.
- SOUZA, A.M. Novíssima dependência, decolonialidade e desconexão. *In: Las Ciencias Sociales y la Edificación de una Sociedad Post-Capitalista*, Coloquio Internacional de Geocrítica, XV, 2018, Barcelona (artigo). Barcelona: Universidad de Barcelona, 2018, p. 1-18. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/Sociedad-postcapitalista/AngelitaSouza.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2022.

Artigo recebido em: 08/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# A educação de mulheres no Brasil e a profissionalização do Magistério numa perspectiva decolonial

## *The education of women in Brazil and the professionalization of teachers from a decolonial perspective*

*Elisângela Santos de Amorim*<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo trata sobre a educação de mulheres e feminização do magistério, situando no contexto do Brasil a instrução feminina no século XIX e sua inserção na carreira do magistério numa perspectiva de análise histórica decolonial, o que demonstra sua relevância face aos estudos empreendidos até então que privilegiam outras vertentes de análises. A partir de sua situação problema teve como objetivo analisar a partir da abordagem decolonial, os fundamentos educacionais, profissionais, saberes e práticas educativas de mulheres professoras. O ponto de partida para uma análise feminista e de gênero foi a epistemologias feministas decoloniais. As questões de gênero e de classe, raça/etnia, são vistas neste estudo não como categorias individualizadas, mas como inerentes à racialização da educação, não contemplada pela ciência tradicional, mas fundamentais para compreender as múltiplas dimensões da subalternização das mulheres e sua persistência.

**Palavras-chave:** Mulheres. Educação. Gênero. Decolonial.

**Abstract:** This article deals with women's education and the feminization of teaching, placing female education in the 19th century in the context of Brazil and its insertion in the teaching career from a perspective of decolonial historical analysis, which demonstrates its relevance in view of the studies undertaken so far that privilege other aspects of analyses. Based on her problem situation, the objective was to analyze, from the decolonial approach, the educational and professional fundamentals, knowledge and educational practices of women teachers. The starting point for feminist and gender analysis was decolonial feminist epistemologies. Gender and class, race/ethnicity issues are seen in this study not as individualized categories, but as inherent to the racialization of education, not contemplated by traditional science, but fundamental to understanding the multiple dimensions of women's subordination and its persistence.

**Keywords:** Women. Education. Genre. Decolonial.

## 1. Introdução

A educação de mulheres no Brasil apresenta uma longa história de exclusão e subalternização. O país era uma sociedade ágrafa, praticamente,

---

<sup>1</sup> Profa. Dra. do Departamento de Educação – I da Universidade Federal do Maranhão-UFMA e do Programa de Pós-Graduação em Gestão do Ensino da Educação Básica – PPGEEB/UFMA.

até o início do século XX: a maioria da população adulta era analfabeta e o acesso à escola, extremamente limitado. A educação de mulheres tinha poucos defensores entre as elites de orientação positivista, que defendiam a importância da formação da mulher burguesa como responsável pela criação de seus filhos.

A modernização conservadora do Brasil, no século XX, com a chegada de grandes contingentes de imigrantes ao sul/sudeste, associada à urbanização e ao surgimento de uma pequena, mas ruidosa classe média, bem como a disponibilidade de capitais e infraestrutura produtiva, criariam as condições objetivas para a industrialização substitutiva. Esses novos ingredientes iriam exigir da sociedade brasileira, tradicionalmente patriarcal e patrimonialista, mudanças na condução do Estado e no atendimento de novas/antigas demandas sociais.

A expansão da educação elementar aparece nesse contexto, gerando a necessidade de novos docentes para atender a crescente oferta de matrículas. As normalistas, já então majoritárias nesta modalidade educativa, encontrarão espaço profissional e pessoal para sua afirmação. Ao longo de algumas décadas essa condição proporcionará às mulheres o predomínio nas graduações superiores.

Neste artigo, trataremos da *educação de mulheres e feminização do magistério*, situando no contexto do Brasil a instrução feminina no século XIX e sua inserção na carreira do magistério. Pretendemos, neste estudo histórico, situar a sociedade brasileira e as mudanças que nela ocorreram no período citado, a partir das perspectivas feministas e da teoria decolonial. Perspectivas que não se esgotam nas dissensões burguesas sobre o papel das filhas das elites, mas que abrangem o conjunto das mulheres representadas no magistério, inicialmente pelas filhas da classe média urbana e, posteriormente, diante da decadência social e econômica da profissão, pelas filhas de trabalhadores urbanos e rurais, operadoras atuais deste processo. Visualizaremos, além das questões de gênero e de classe, a questão de

raça/etnia, não como categorias individualizadas, mas como inerentes à racialização da educação, pouco contemplada pela ciência tradicional, mas fundamental para compreender as múltiplas dimensões da subalternização das mulheres e sua persistência.

## 2. Educação de Mulheres e das Mulheres na Educação

A História mostra que a educação no Brasil, ao longo dos séculos, foi privilégio de poucos, restrita às elites dominantes, fator determinado pelo nascimento, pela posição social, e ainda pelo sexo, conforme podemos observar nas obras de alguns/mas autores/as, eles/as: Rosenberg (1992, 2001, 2012), Algranti (1993), Silva (1993), Almeida (1998, 2007), Louro (2006), Saffioti (2013), e outras/os aqui sintetizados/as.

Segundo Guacira Louro (2006), seria uma simplificação grosseira compreender o processo educacional de meninas e meninos como únicos, universais dentro da sociedade brasileira e em cada época. De acordo com Maria Beatriz Silva (1993), o período colonial do Brasil estabeleceu um verdadeiro “abismo” entre homens e mulheres no que toca à educação: instrução para eles, formação para elas. Para esta “formação” estavam explícitas propostas que restringiam comportamentos ou características consideradas negativas, como “falsidade”, “artimanhas”, “futilidades”. Até mesmo a parca instrução, as aulas de leitura e escrita, valiam-se de normas para corrigir “defeitos femininos”.

A respeito dessa formação sexista, Jane Soares de Almeida (2007) afirma que, naquele período, a Igreja Católica exercia um grande poder, com o uso de técnicas eficientes de controle ideológico sob a égide da fé religiosa. A educação popular era inexistente e, no caso da educação das mulheres, houve algumas opções em momentos distintos: ir para os conventos na Europa, estudar dentro dos lares ou adentrar aos Recolhimentos. Para aqueles pais que entendiam que suas filhas deveriam aprender a ler e a

escrever, o ensino acontecia dentro dos lares, mas aquilo que lhes era ensinado era diferente do que era oferecido aos meninos, em razão da destinação social de cada sexo.

Em relação à educação para as meninas pertencentes à elite da época, no caso, as meninas brancas e filhas de senhores de engenhos, capitães-mores e marechais de campo e de pessoas de títulos de honra, a autora Leila Algranti (1993) enfatiza que elas eram enviadas para os conventos em Portugal, tornando-se uma alternativa para quem quisesse estudar. A clausura era um elemento essencial na organização dos conventos femininos cujo objetivo não era tão somente seguimento à vida religiosa, mas o resguardo da virtude e da castidade das mulheres, mantendo-as distantes do mundo e da vida pública. De forma diferente, os conventos masculinos não, necessariamente, exigiam a clausura de seus internos.

Os Recolhimentos surgiram no Brasil na segunda metade do século XVII, adotando esse modelo como um espaço de preservação da virtude e da honra familiar, através do afastamento do convívio social das mulheres, entretanto seu objetivo não era a vida religiosa, e sim a preparação das meninas para o casamento. Eles foram criados para amparar órfãs pobres, mulheres desonradas, mulheres com comportamento sexual incompatível com a moral e os bons costumes da época e, posteriormente, começaram a receber e proteger órfãs de famílias abastadas (ALGRANTI, 1993). Pode-se afirmar que eram os conventos e os Recolhimentos as principais instituições religiosas responsáveis pela educação feminina naquele período.

O ingresso das jovens ao convento ou aos Recolhimentos lhes dava oportunidades de aprender a bordar, coser, fazer doces, ler, escrever e contar, além de conhecer um pouco de Latim, Música e História Sagrada. Visto que a educação tinha o objetivo de prepará-las para o casamento em idade tenra, havia uma profunda repressão da sexualidade e uma extrema vigilância da família e da Igreja. Segundo Silva (1993), no Brasil Colonial eram poucos os conventos para mulheres, existindo apenas na Bahia e no Rio de Janeiro; nas

demais cidades existiam os Recolhimentos. A entrada nessas instituições exigia das famílias um dote elevado e, colocar as jovens em uma delas, significava considerável prestígio social.

Embora a função desses dois tipos de instituições fosse semelhante, desempenharam diferentes funções dentro da sociedade. O convento era uma casa reconhecida canonicamente com o intuito de proporcionar um espaço adequado para afloramento da vocação religiosa. Já os Recolhimentos priorizavam a vida secular, resguardando as mulheres de uma vida contemplativa, estimulando seus papéis de mães e esposas, o que não impedia que algumas mulheres se descobrissem vocacionadas à vida religiosa.

No Maranhão, de acordo com a pesquisa realizada pela Profa. Maria José Lobato Rodrigues (2010), a fundação do primeiro Recolhimento na capital, São Luís, ocorreu em 1753, através do padre jesuíta Gabriel Malagrida, com o nome Recolhimento de Nossa Senhora da Anunciação e Remédios. Funcionou provisoriamente, desde 1752, numa casa situada na Rua da Palma, atendendo inicialmente a quinze recolhidas.

Quatro delas foram identificadas como filhas de famílias abastadas, as quais contribuíram para a construção da entidade, o que contrariava o objetivo principal da criação da instituição, que era abrigar moças decaídas moralmente e jovens sem recursos das camadas subalternas, em especial as órfãs. Da constatação realizada pela professora referente ao período de 1825 a 1833<sup>2</sup>, o Recolhimento teve sessenta mulheres na Casa. Destas, apenas doze eram órfãs; trinta e nove foram classificadas como recolhidas pela Instituição; quatro eram freiras de hábito; e cinco eram mulheres casadas que estavam recolhidas com seus filhos menores, em um total de dez crianças. Percebe-se, com isso, que o Recolhimento no Maranhão, como o de outras localidades no Brasil, atendia a uma variedade de mulheres, de origens e classes sociais

---

<sup>2</sup> Arquivo da Arquidiocese de São Luís (Livro 303, fl. 21): Relação de Recolhidas matriculadas no Recolhimento (1825 a 1833).

diferentes. Funcionou até 1879, quando foi extinto, e suas recolhidas órfãs e carentes foram recebidas pelo Asilo de Santa Teresa, criado em 1854.

Os estudos e pesquisas já realizados por Maria Luísa Santos Ribeiro (2000), Almeida (2007), Rodrigues (2010) e outras autoras mostram que, desde o período da Colônia, o que vigorava em termos de mentalidade era o pouco valor atribuído à instrução para as mulheres. Esta se baseava em inculcar as normas sociais que as impediam de ocupar espaços sociais. Tal concepção avançou pelo Império e perdurou por muitos anos do regime republicano. Por isso, muitos pais preferiam educar suas filhas em seus lares. A educação concentrava-se nas aulas de ensino elementar, um pouco de gramática e aritmética e prendas domésticas que preparava as meninas para o casamento. No entanto, a grande maioria da população permanecia analfabeta.

Os maiores responsáveis pela educação em mais de 200 anos no Brasil foram os jesuítas, mas a Companhia de Jesus não foi a única congregação religiosa que desempenhou essa função. Estudos recentes, realizados por Willian Martins (2002) e citados por José Gondra e Alessandra Schueller (2008), esclarecem que outras ordens religiosas, como os franciscanos, oratorianos, beneditinos e as carmelitas desempenharam também funções educativas e tornaram-se mestres educadores. A difusão da palavra por essas ordens religiosas constituiu-se em veículo de comunicação, de conquista e de troca culturais. Os jesuítas, em seu esforço de comunicação, sistematizaram e deram forma escrita à língua guarani, única língua nativa com este registro e reconhecimento oficial no Paraguai, onde é a segunda língua, ao lado do castelhano. O idioma guarani é também reconhecido no Brasil, na Argentina e na Bolívia.

Ainda sobre os jesuítas, Tzevan Todorov (1992) afirma que eles foram mestres na arte de ensinar e aprender, souberam compreender, condensar e reelaborar as múltiplas línguas faladas pelas diversas comunidades étnicas do lado de cá do Atlântico. Esta habilidade lhes permitiu disseminar ideias e

crenças tidas como padrão de uma civilização – a cultura cristã, católica e reformada, branca, europeia *versus* a natureza das terras virgens dos Trópicos e a animalidade dos corpos e mentes dos “infiéis” que nelas habitavam.

A catequese, o ensino das primeiras letras, a leitura das Sagradas Escrituras, o estabelecimento de formas modernas de educação escolarizada e institucional, como as escolas e os colégios, a constituição das aldeias e missões indígenas – todas estas estratégias educativas permitiram a construção, sempre tensa e contraditória de laços e nexos, complementares, porém, hierarquizados, entre as duas faces da moeda nacional, os colonizadores e os colonos (GONDRA; SCHUELER, 2008, p. 155).

A história da missão jesuítica foi construída sob o mito da origem, considerado, por muito tempo, como uma ação educativa pioneira, heroica, hegemônica e singular, verdadeiro marco na História da Educação e da profissão docente brasileira. Isso explica por que a representação simbólica dos jesuítas permanece forte no imaginário coletivo. Essa parte significativa da *História da Educação* brasileira permite compreender do ponto de vista da teoria crítica decolonial, que os jesuítas e as demais ordens religiosas estavam a serviço do processo de colonização da América, em particular, do Brasil, através da constituição de saberes, das linguagens, da memória e do imaginário.

De forma sutil, as ordens religiosas exerceram a dominação pela naturalização do imaginário cultural europeu cristão e branco como única maneira de se relacionar com a natureza, com o mundo social e com a própria subjetividade. É o que o autor decolonial Santiago Castro-Gomez (2005) denomina de violência epistêmica: a missão jesuítica tentou eliminar “as outras formas de conhecer” das populações nativas e substituí-las por outras que servissem aos propósitos do regime colonial, ou da dominação colonial.

Heleieth Saffioti (2013) enfatiza o peso da educação realizada pelos Jesuítas para a formação social e moral das mulheres das classes abastadas da época. Para a educação de uma parcela da população masculina e livre daquele período foi uma força social construtiva; para as mulheres, entretanto

representou uma negação, pois não lhes foi oferecido nenhum instrumento de libertação; ao contrário, ensinaram-nas a submeter-se à Igreja e ao marido, o que estava de acordo com a Tradição Ibérica, na qual as mulheres se destinavam à inferioridade social e à ignorância.

O princípio da segregação sexual validado pela Igreja Católica pesou profundamente na formação da personalidade feminina, fazendo da mulher um ser sedentário, submisso, religioso e de restrita participação cultural. Tal pensamento corrobora o que defende Ramón Grosfoguel (2002) ao afirmar que as noções europeias de sexualidade, epistemologia e espiritualidade foram exportadas para as Américas e para o resto do mundo, através da expansão colonial, transformadas assim em critérios hegemônicos que racializaram, classificaram e “patologizaram” o restante da população mundial de acordo com uma hierarquia de superiores e inferiores.

Dessa forma, coexistiram no Brasil além das ações das corporações religiosas, espaços e práticas educativas difusas, formais e informais nos variados grupos sociais e étnicos. Embora com pouca visibilidade e de forma diferenciada, conformaram-se a outras formas de ensinar e aprender, tendo em vista sua diversidade de classe, gênero e étnica. Gondra e Schueller (2008, p. 158) citam as seguintes:

As práticas de educação de meninos e meninas indígenas, das crianças e escravos menores, dos camponeses, sitiantes e colonos livres e pobres, dos meninos e meninas das casas senhoriais e dos engenhos; o ensino das letras realizado no interior das famílias, pela ação das mães e de outras mulheres, de preceptoras ou mestres particulares; a aprendizagem dos ofícios nas oficinas, nas fazendas, nos campos, nas instituições de assistência e em múltiplos espaços sociais.

Ribeiro (2000) destaca a importância social e econômica que os jesuítas alcançaram naquele período, a tal ponto, que se transformaram na única força capaz de influir nos domínios do senhor de engenho. Isso ocorreu através dos colégios, do confessionário, do teatro e, particularmente, pela incorporação do terceiro filho, que, segundo as regras vigentes, deveria seguir a vida religiosa. A partir de meados do século XVIII, as Reformas Pombalinas desencadearam

o processo de expulsão dos jesuítas de Portugal e de todo o seu Império (1759) por entenderem que a Companhia teria se tornado um entrave ‘na conservação da unidade cristã e da sociedade civil’, pois era detentora de um poder econômico que deveria ser devolvido ao governo e porque educava o cristão a serviço da ordem religiosa e não dos interesses do país.

A orientação educacional adotada pelo Marquês de Pombal era a de formar o nobre, homem de negócios, simplificar e abreviar os estudos, para que um maior número seguisse nos estudos superiores. Buscava, ainda, o aperfeiçoamento da língua portuguesa, diversificando conteúdos e incluindo os de natureza científica, tornando-os mais práticos. Nesse sentido, foi criado um ensino público propriamente dito. O ensino secundário, que era organizado pelos jesuítas por curso, denominado Humanidades, passou a ser realizado em aulas avulsas, chamadas de “aulas régias”, com cadeiras de latim, grego, filosofia e retórica. Pedagogicamente, na análise de Ribeiro (2000), tal mudança representou um retrocesso, ao mesmo tempo que uma inovação em métodos e livros. A expulsão dos jesuítas do Império português pela política pombalina (1759) não significou o afastamento imediato e definitivo dos padres e dos religiosos das suas antigas funções de educar. Muitos religiosos continuaram a exercer o ofício, sendo comum sua presença no magistério público e privado ao longo de todo o século XIX.

### *2.1. O acesso à educação formal das mulheres no Brasil Império*

O processo para a permissão legal do acesso amplo das mulheres brasileiras à educação escolar foi longo, restritivo e discriminatório. Iniciou-se em 15 de outubro de 1827, com a Lei Geral do Ensino, quando os legisladores determinaram a criação das “Escolas de Primeiras Letras”, em todas as cidades, vilas e lugarejos mais populosos do Império, assim como a

de “escolas de meninas nas cidades e vilas mais populosas”<sup>3</sup> (SAFFIOTI, 2013). No entanto, tal medida restringiu a educação feminina às “primeiras letras”, com currículo diferenciado para os sexos. Para os meninos: leitura, escrita, as quatro operações de aritmética, prática de quebrados, decimais e proporções, noções gerais de geometria, gramática da língua nacional, e os princípios da moral cristã, da doutrina da religião católica e apostólica romana. Para as meninas foram suprimidas a geometria e a aritmética, reduzidas ao ensino das quatro operações, acrescentando-se os ensinamentos sobre prendas da economia doméstica.

A Lei de 15 de outubro de 1827 definiu as condições para o exercício do magistério, como a submissão aos exames de capacidade, a comprovação da idade, da condição jurídica civil e política, além dos atestados de boa conduta moral e social. No caso das mulheres solteiras, era necessária a apresentação de expressa autorização paterna ou de outro responsável para que se candidatassem a uma vaga como professora. Se fosse casada, a candidata deveria apresentar a devida autorização marital para dirigir Casa de Escola<sup>4</sup> e lecionar; se fosse viúva, era exigido o atestado de óbito do marido (SAFFIOTI, 2013). A autora Inara Garcia (2005) complementa que, quando esta candidata fosse separada, segundo as normas eclesiásticas, deveria apresentar a certidão do pároco.

A citada Lei buscou centralizar a educação pública sem, contudo, assegurar a uniformização da instrução nas diferentes províncias. O descontentamento e as permanentes reclamações sobre os rumos da educação pós-jesuítica e no regime do Marquês de Pombal estavam, dentre outros motivos, ligados à má-formação de professores e professoras. Na visão de Saffioti (2013), a Lei sancionava a persistência da inferioridade cultural da

---

3 Annaes do Parlamento Brasileiro, Câmara dos Deputados, Sessões de 1827-1834, conforme citado em Saffioti (2013).

4 Casa de Escola – casa do professor ou professora em que também funcionavam as salas de aula.

mulher. Na sociedade da época prevalecia a ideia de suas funções maternas em detrimento da ideia de profissionalização.

Segundo Louro (2006), a realidade estava muito distante da imposição legal, visto que não havia muitas escolas, e a maioria das existentes atendiam principalmente os meninos. Havia escolas fundadas por congregações e ordem religiosas femininas ou masculinas; escolas mantidas por leigos – professores para as classes de meninos e professoras para as de meninas. Tanto os professores como as professoras deveriam ser pessoas de moral inatacável; suas casas, ambientes decentes e saudáveis; e suas tarefas de educar não necessariamente eram as mesmas, em função do currículo diferenciado.

As pesquisas realizadas por Louro (2006) evidenciam que as divisões de classe, etnia, raça e religião tinham um papel importante na determinação das formas de educação utilizadas para transformar as crianças em mulheres e homens. Nesse sentido, a autora oferece um detalhamento de que tipo de educação era destinada a cada grupo. Para a população de origem africana, a escravidão significava uma negação do acesso a qualquer forma de escolarização. O que era destinado à “educação” das crianças negras era, na verdade, a violência do trabalho escravo como uma forma de luta pela sobrevivência; a educação dos descendentes indígenas estava ligada às práticas de seus próprios grupos de origem e, embora fossem alvos de alguma ação religiosa, suas presenças eram vedadas nas escolas públicas.

As diferentes etnias dos “trabalhadores livres” implicavam diferenciadas práticas educativas: imigrantes de origem alemã, italiana, espanhola, japonesa etc. tinham propostas educativas diferentes e construíram escolas específicas para meninos e meninas. Dessa forma, fica evidenciado que as meninas das camadas populares estavam, desde muito cedo, envolvidas nas tarefas domésticas, no trabalho da roça, no cuidado dos irmãos menores, e essas atribuições tinham prioridade sobre qualquer forma de educação escolarizada para elas.

Através de consultas a várias fontes, Louro (2006) constata que as concepções e formas de educação das mulheres nessa sociedade eram múltiplas, as relações sociais entre elas e entre os sexos eram atravessadas por divisões e diferenças que poderiam revelar ou instituir hierarquias e proximidades, cumplicidades ou ambiguidades. Nesse contexto, um discurso ganhava a hegemonia que muitos grupos sociais apoiavam: a de que “as mulheres deveriam ser mais educadas do que instruídas”. Para elas, a ênfase deveria ser a formação moral, sobre a constituição do caráter, sendo, portanto, suficientes doses pequenas de instrução. Ela, a mulher, deveria ser em primeiro lugar, a mãe virtuosa, o pilar de sustentação do lar, a educadora das gerações do futuro.

A educação pública no Brasil foi criticada pelo maranhense Antônio de Almeida de Oliveira (1874) pela negligência da educação das mulheres, o que as deixava despreparadas para desempenhar sua “missão”. Acreditava ele que, somente com a educação das mulheres, estas contribuiriam para o progresso nacional e para a reforma educacional, através da formação moral e das primeiras instruções dadas a seus filhos. Tal posicionamento representou, nos marcos do Positivismo, um avanço do papel social da mulher na reprodução da sociedade burguesa (CASTANHA, 2015).

Cabe fazer menção a Nísia Floresta Brasileira Augusta (1810-1855), uma autêntica defensora dos princípios emancipatórios das mulheres. Em 1832, lançou o livro *Direito das Mulheres e Injustiça dos Homens*, inspirado na obra de Mary Wollstonecraft, *Reivindicação dos Direitos das Mulheres* (1792). Tornou-se pioneira no movimento feminista no Brasil e reivindicava maior investimento intelectual para as mulheres. País patriarcal e analfabeto, o Brasil possuía um programa educacional elitista e discriminatório. Por isso, criticou a primeira legislação sobre a educação, de 1827, que incluía a educação feminina, mas com currículo diferenciado da educação dos meninos. A educação secundária era mais restrita aos estabelecimentos privados e, nos públicos, as mulheres não eram aceitas,

citando-se, como exemplo, o Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, considerado a melhor instituição educacional do País à época. Nísia fundou o Colégio Augusto, para moças, no Rio de Janeiro, em 1838, o qual funcionou durante dezessete anos (TELLES, 2006).

Conforme já exposto, a visão de autores citados, entre eles, Zilda Iokoi e Circe Bittencourt (1996), Grosfoguel (2002) e Castro-Gomez (2005) corrobora com o pensamento decolonial de que a História do Brasil e, em particular, da Educação se construiu pautada numa influência do pensamento eurocêntrico<sup>5</sup> trazido pelos seus colonizadores cujo objetivo era civilizar e regenerar as raças aqui existentes.

Transplantaram ao território brasileiro sua cultura, muito distinta das nativas, de tal forma que excluía qualquer manifestação e/ou contribuições dos povos indígenas e dos negros traficados. As elites que aqui se formaram preferiram seguir um modelo de modernização importado, sem levar em conta o “mundo” em que estavam inseridas. A organização da sociedade não foi apenas influenciada, mas organizada a partir da matriz do pensamento europeu: a ciência, a educação, a cultura, os parâmetros da política e a formação dos estados nacionais.

O entendimento incorporado de modernidade e de como o país precisava trilhar esse caminho tem sido historicamente narrado numa perspectiva eurocêntrica e aceita hegemonicamente. Essa compreensão obscurece o outro lado da moeda. A modernidade tem outra face, dominada, explorada, encoberta, que se chama colonialidade, invisível aos olhos e mentes colonizadas, é o que defende Aníbal Quijano (1991).

Para ele a colonialidade é constitutiva da modernidade, no sentido de que não pode haver modernidade sem colonialidade: é sua face escura. Esta

---

<sup>5</sup> Não é o nome de um local geográfico, mas a hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas europeias e imperiais da modernidade/colonialidade. Refere-se a uma racionalidade específica ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais.

perspectiva “modernidade/colonialidade” prevê um enquadramento alternativo para os debates sobre a modernidade, a globalização e o desenvolvimento; não apenas uma mudança na descrição dos eventos, mas uma transformação epistêmica na perspectiva.

Sob esse ângulo, o discurso ideológico incorporado pela elite brasileira colonizada da época e, portanto, herdeira do pensamento moderno/colonial, de acordo com Ribeiro (2000), favoreceu controle sobre o povo e a manutenção das desigualdades sociais. A concentração de terras e a consequente concentração de riquezas e de poder político foram os parâmetros da estruturação social. A educação era privilégio de poucos, embora no discurso se estendesse a todos. Quando a grande massa passou a ter acesso à educação, esta se reduzia aos conhecimentos elementares de leitura, escrita e aritmética, de uma mão de obra preparada de acordo com os interesses do capital.

O Brasil apresentava-se basicamente como uma sociedade rural, a vida urbana era quase inexistente, baseado numa economia com o modelo agrário exportador dependente. Os costumes e a vida da elite dominante eram influenciados pela aristocracia portuguesa; a sociedade apresentava-se altamente estratificada e a grande massa da população permanecia analfabeta.

O que a historiografia oficial retrata sobre esse período da formação do povo brasileiro, passados mais de trezentos anos do início de sua colonização, recai ao entendimento das relações de poder (fundada na superioridade *étnica e epistêmica*) que os colonizadores portugueses estabeleceram com os colonizados, no primeiro momento, e de como essa relação foi internalizada pela elite brasileira posteriormente até os dias atuais. Essa compreensão atualmente é possível pelas lentes da colonialidade (a face escura da modernidade) como um dos elementos constitutivos e específicos do padrão

mundial de poder capitalista que estrutura o sistema mundo-moderno<sup>6</sup>, no qual o trabalho, as subjetividades, os conhecimentos, os lugares e os seres humanos do planeta são hierarquizados e governados a partir de sua racialização<sup>7</sup>.

A partir da promulgação do Ato Adicional de 1834 que atribuiu às províncias a responsabilidade pela educação primária e secundária num momento em que, de acordo com historiadores da educação, Gondra e Schueler (2008) procurava-se afirmar a necessidade da escola, a ideia de educar e instruir a população livre por meio das instituições escolares adquiriu consistência no âmbito das províncias. Esse diploma legal, objetivando a racionalização da instrução pública elementar, descentralizou-a, passando sua responsabilidade para as províncias. As pesquisas da professora Diomar Motta (2003) enfatizam que a província do Maranhão, como as demais unidades federativas, a partir daquele Ato, viu repentinamente suas incumbências aumentarem sem as correspondentes condições objetivas de suas implementações.

---

6 Para Enrique Dussel (2004) a teoria do sistema-mundo representa um avanço em relação aos aportes da teoria da dependência, complexificando alguns de seus elementos constitutivos. O autor aponta três deslocamentos-chaves para a análise do social, colocados pela teoria do sistema-mundo. Primeiro: o deslocamento enquanto unidade básica de análise. Se, tradicionalmente, temos assumido o estudo de que o social deve partir das sociedades-estado, a proposta de Wallerstein (2003, p. 85 e 289 apud RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 72) nos convida a considerar o *sistema-mundo moderno* como unidade de análise. Para ele, as sociedades não são estruturas autônomas, de evolução interna, ao contrário, “foram e são feitas em primeiro lugar de estruturas criadas por processos de escala mundial e moldadas como reação a elas”. O segundo deslocamento é a necessária introdução de uma perspectiva de larga duração: “a larga duração é o correlativo temporal da qualidade espacial do sistema-mundo”. O terceiro corresponde a uma perspectiva centrada “em um sistema-mundo em particular, aquele em que vivemos: a economia-mundo capitalista”. A conjugação desses deslocamentos rompe com o nacionalismo metodológico, presentes ainda em grande parte dos estudos sociais (RESTREPO; ROJAS, 2010).

7 A ideia de raça, em seu sentido moderno, foi constituída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre conquistadores e conquistados. A formação de relações sociais fundadas nessa ideia produziu identidades sociais novas com uma conotação racial (QUIJANO, 2005 apud ARROYO, 2014). “Na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, con-constitutivas deles, e, conseqüentemente, aos padrões de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (QUIJANO, 2005, p. 228).

A dificuldade de recursos, associada à ausência de um projeto pedagógico emancipatório e de quadros docentes qualificados fizeram da Lei 'letra morta'. Segundo Ribeiro (2000), a instrução em seus níveis elementar e secundário sofreram as consequências da instabilidade política e da insuficiência de recursos. A organização escolar brasileira apresenta nesse período, primeira metade do século XIX, graves deficiências quantitativas e qualitativas.

Os dados dos Censos de 1872, 1890 e 1900, todos da segunda metade do século XIX, mostram um quadro desolador referente ao analfabetismo no Brasil. Em 1872, dados oficiais mais antigos existentes, as populações analfabetas, masculina e feminina, representavam 80,2 e 88,5 %, respectivamente. A projeção destes números, retrospectivamente, para a primeira metade do século XIX, caracteriza a sociedade brasileira como ágrafa, já que apenas uma minoria da população fazia uso corrente da leitura e da escrita.

Educar e instruir a população do Império Brasileiro foram os projetos e ações consideradas fundamentais para o Estado em formação. No entanto, o processo de construção das formas de educação escolar no Brasil do século XIX não foi uniforme, indiferenciado ou contínuo. Disso resultou a desigualdade de condições educacionais no País, conforme já mapeadas por historiadores sobre as províncias do Rio de Janeiro, Ilmar Mattos (1990); Minas Gerais, Eliane Lopes, Luciano Faria Filho e Cynthia Veiga (2003) e Cynthia Veiga (1999); Rio Grande do Norte, Marta Araújo e Maria das Dores Medeiros (2000); Mato Grosso, Elizabeth Siqueira (2000). Luciano Faria Filho (2003) afirma em seus estudos que, a partir de 1835, as Assembleias Provinciais publicaram um número significativo de textos legais que regulamentavam a instrução primária e secundária nas diferentes regiões. No Maranhão, destaca-se a publicação de César Augusto Castro (2009) referente aos Relatórios da Presidência da Província (1836-1850) e Leis e Regulamentos no Maranhão do século XIX.

A preocupação com ‘a formação do povo’ fez emergir as aulas públicas, escolas, liceus, colégios, instituições de ensino primário, secundário e superior. Tal preocupação ratifica o surgimento da instrução como um dos direitos fundamentais de garantia individual dos cidadãos brasileiros, conforme estabelecido na Constituição de 1824, outorgada, no artigo 179, parágrafo 32: “a instrução primária será gratuita a todos os cidadãos” (GONDRA; SCHUELER, 2008, p. 30).

## *2.2 Surgimento das escolas normais*

De acordo com os estudos de Louro (2006) e de Saffioti (2013) as escolas normais surgem num contexto de insatisfação e descontentamento com as aulas régias, em meados do século XIX. As persistentes reclamações ocorriam em todas as províncias do Império pela situação gravíssima da educação, fato apontado pelos relatórios dos presidentes das províncias e pelos ministros do Império, sendo que a responsabilidade era posta na incompetência dos professores e na ausência de materiais para o funcionamento das escolas.

As primeiras tentativas de criação e funcionamento das *escolas normais* foram frustradas e somente nos últimos anos do Império começaram a ser implantadas definitivamente. O fracasso das primeiras escolas normais não se deveu à falta de mestres interessados na qualificação do magistério que atuaria nas escolas de primeiras letras, e sim ao desinteresse das camadas populares pela instrução, já que não viam nesta a possibilidade de ascensão social.

Esse cenário vai mudar somente mais tarde, na virada do século, com a industrialização e a urbanização, quando a alfabetização e a instrução técnica passam a se tornar elementos importantes para o processo produtivo. Dessa forma, as escolas normais no Brasil surgem mais como uma ideia transplantada do capitalismo central pela *intelligentsia* nacional do que da necessidade da economia (SAFFIOTI, 2013).

Heloisa Villela (2008) afirma que a criação das primeiras escolas normais constituiu um processo moroso de formação, sendo elas constantemente acusadas pelas assembleias provinciais, presidentes de províncias e chefes de instrução pública de estarem abaixo das expectativas de provimento das escolas públicas que se criavam.

Acrescente-se a esse fracasso o fato de que, como essas escolas visavam à qualificação profissional de quadros para o ensino primário, destinavam-se, de preferência, às camadas pouco privilegiadas e, mesmo recorrendo ao incentivo de bolsas de estudo para atrair indivíduos para o magistério, a procura era muito pequena. A autora aponta, ainda, a situação de instabilidade, evidenciada pelas reformas sucessivas, extinções, transformações, mudanças de prédio etc. Apesar de haver um discurso de valorização dessa formação pelos governos provinciais, o que ocorria, na prática, era a subtração de recursos para sua efetivação.

A *escola normal* nasceu como uma instituição marcadamente profissional, diferentemente dos liceus e colégios de nível secundário. As meninas continuaram excluídas do ensino secundário oficial, ao qual viriam a ter acesso somente no século XX. No entanto, constituiu-se numa das poucas oportunidades de continuação de estudos pelas mulheres. Por isso, recebia uma clientela feminina que tinha como objetivo elevar o grau de sua educação escolarizada, servindo aos interesses das moças que necessitavam profissionalizar-se, bem como daquelas cujo destino era exclusivamente o casamento e a vida do lar.

Essas escolas foram abertas para ambos os sexos, em classes separadas, e tinham o objetivo de formar professores e professoras que atendessem ao aumento da demanda escolar. Mas, pouco a pouco, os relatórios dos presidentes das províncias indicavam que as escolas normais estavam recebendo e formando mais mulheres que homens (LOURO, 2006). A *escola normal* estava destinada às mulheres, visando a sua

profissionalização e socialização como boas donas de casa e mães (SAFFIOTI, 2013).

### *2.3 A feminização do magistério*

O magistério atendia perfeitamente as características de domesticidade e de maternidade. De acordo com Louro (2006, p. 450), vezes se levantaram a favor e contra a posição das mulheres assumirem a educação das crianças. Um dos representantes contra a identificação da mulher com a atividade docente era Tito Lívio de Castro (1864-1890), que discordava da aceção de sociologia do positivismo. Ele afirmava que havia uma “notável aproximação entre a psicologia feminina e a infantil e isto representava um perigo, uma irreflexão desastrosa” e concluía que nenhum papel deve ser confiado à mulher na direção intelectual das gerações.

Outros especialistas defendiam a posição feminina com o argumento de que as mulheres tinham, “por natureza”, uma inclinação para o tratamento com as crianças, sendo elas as primeiras e “naturais educadoras”. O destino da mulher era a maternidade; assim, bastaria pensar o magistério como a extensão da maternidade, cada aluno ou aluna visto como um filho ou uma filha espiritual, o que não subverteria a função feminina fundamental. Para isso, seria importante que o magistério fosse representado como uma atividade de amor, de entrega e de doação (LOURO, 2006).

Tal discurso foi legitimando a entrada cada vez maior de mulheres nas *escolas normais* e, por outro lado, diminuindo o número de homens, os quais, décadas atrás, representavam a maioria. Percebia-se que os homens estavam abandonando as salas de aula. Esse movimento deu origem à “feminização do magistério”, fato ocorrido também em outros países. Alguns fatores explicam tal fenômeno.

Por exemplo, a contribuição realizada pela pesquisa bibliográfica sobre a feminização do magistério no Brasil por Walquíria Rosa et al. (2005): o

magistério, em todo o Brasil, tornou-se uma ocupação majoritariamente feminina entre os finais do século XIX e início do século XX. As explicações para tal fenômeno são mais afirmadas que demonstradas, e as produções no Brasil são devedoras das elaborações teóricas contidas nas produções de Michel Apple e Antonio Nóvoa. Destacam-se quatro eixos para explicar a feminização do magistério no Brasil.

1º Eixo: Os processos de urbanização e industrialização, que alteraram a estrutura da ocupação e do mercado de trabalho, criando novas oportunidades de trabalho para o homem.

2º Eixo: A constituição dos Estados Nacionais. O crescimento dos setores médios favoreceu as expectativas em relação ao processo de escolarização. Aumentou o número de escolas e de matrículas de meninas. Circulação de novos modelos pedagógicos.

3º Eixo: Mudanças nas mentalidades/representações do ofício do magistério associado ao papel fundamental da mulher: o lar, a casa e as crianças.

4º Eixo: Protagonismo feminino na ocupação de um emergente mercado de trabalho. Para as mulheres pobres, significava ganhar o pão de cada dia; para as mulheres que tinham condições financeiras melhores, a possibilidade de uma atividade fora dos domínios do lar. Para ambas, a possibilidade de conciliar o trabalho em casa com o magistério. (ROSA et al., 2005, p. 56).

Porém há de se considerar outro viés de análise, como bem fez Almeida (1998), uma das maiores referências brasileiras no estudo sobre a feminização no magistério. Para ela qualquer profissão passa por transformações na sociedade em que está inserida, transformações estas que são inevitavelmente influenciadas pelas estruturas econômicas, culturais e políticas. No caso do magistério, há algumas particularidades que estão relacionadas às alterações patriarcais, que há algum tempo vinham reestruturando a sociedade em fins do século XIX e início do século XX, nas quais as questões de classe, gênero e raça exercem uma força substancial nas análises.

Almeida (1998) afirma que a presença massiva de mulheres no magistério proporcionou mudanças na profissão, no plano concreto, traduzida nas relações de poder; por outro lado, acentuou atributos de amor, respeito, vocação e competência, que até onde se sabe, também permeava a profissão

quando era predominantemente masculina. O que importa é que atributos afetivos, em qualquer profissão, não extraem dela os conhecimentos e as técnicas necessárias para sua valorização e seu desempenho correto. Significa dizer que a vontade de exercer a profissão de professora, desde o início, incluiu o potencial da competência das mulheres para exercê-la.

Silvia Yannoulas (1992) em seu estudo *Acerca de como las Mujeres Llegaron a ser Maestros (América Latina, 1870-1930)* esclarece que, no século XIX, houve uma preocupação em se estabelecer uma identidade para cada sexo (Comte, Durkheim, Simmel, Marx dentre outros), o que significou, num contexto de igualdade formal, discriminar na prática a metade dos seres humanos em virtude de seu sexo.

Para Yannoulas a identidade feminina se construiu sob a base de duas argumentações: a *primeira*, argumentação ecológica, que se refere às funções reprodutivas da mulher – biológica e social; e a *segunda*, argumentação *essencialista*, segundo a qual as características atribuídas às mulheres são consideradas como parte de sua essência natural feminina – debilidade, afetividade, irracionalidade e dependência, entre outras.

As argumentações em foco construíram uma nova matriz de significado da noção de identidade feminina no século XIX, colocando como ideal feminino por excelência a maternidade e como espaço feminino privilegiado, o privado. Espaço este que foi redefinido com a criação dos Estados Nacionais, com a urbanização e a industrialização. Na época surgiram diversos discursos entre políticos, sociólogos, demógrafos, economistas, sindicalistas, legisladores, feministas essencialistas e reformistas que colocaram a mãe como a principal responsável pela educação de seus filhos e das futuras gerações.

Segundo Saffioti (2013), as ideias inspiradas no liberalismo e no cientificismo equacionavam as mudanças exigidas pela estrutura social brasileira. Assim, os papéis sociais da mulher e suas necessidades de instrução eram percebidos em consonância com as reformas sociais e políticas que cada corrente de pensamento realizava. É pertinente destacar que a

Igreja Católica representou o pensamento conservador. Numa tentativa de preservar a estrutura patriarcal da família, seus representantes defendiam as diferenças básicas entre o homem e a mulher tanto civis como políticas. Para os católicos, a mulher poderia continuar operando, mas, mantidas as suas condições de vida, sem intentar a transformações mais ousadas. Se houvesse a obrigatoriedade da educação em um ou mais níveis, as consequências teriam sido radicais na vida das mulheres numa sociedade que a instrução feminina era considerada desnecessária.

Safiotti (2013) observa que, aos liberais clássicos, como o maranhense Antônio de Almeida e Oliveira (1843-1887), couberam atitudes mais moderadas, embora não visassem à emancipação feminina. Eles defendiam uma instrução que as preparasse adequadamente para o exercício de suas funções de esposa e mãe.

Os positivistas defendiam a instrução da mulher baseados nas diferenças entre os sexos e dos papéis sociais que cada um desempenharia na sociedade. Sustentavam que homem e mulher eram concebidos como seres não apenas biológica, mas também mental e socialmente complementares. Dessa forma, o positivismo desvinculava os papéis femininos dos masculinos, segregava os sexos, reservava a realização da cultura objetiva ao homem, acentuando as diferenças entre os sexos.

O Brasil, através de sua elite e de grupos dominantes, adotou uma perspectiva eurocêntrica como própria, levando à imposição do modelo europeu de formação do Estado-Nação para estruturas de poder organizadas em torno de relações coloniais. Numa análise baseada na teoria decolonial, Quijano e Immanuel Wallerstein (1992) demonstram que os problemas em torno da tão sonhada formação do Estado-Nação brasileiro estão assentados num modelo eurocêntrico de nação, baseado na homogeneização nacional da população. Isso só teria sido alcançado através de um processo radical e global de democratização da sociedade e do Estado.

Tal democratização teria implicado um processo de descolonização das relações sociais, políticas e culturais entre as raças, ou entre os grupos e elementos de existência social, brancos e não brancos. A estrutura de poder seguiu e ainda segue organizada sobre e ao redor da matriz colonial do poder. A construção da nação e, sobretudo do Estado-Nação foi conceitualizada e trabalhada contra a maioria da população, no caso, índios, negros e mestiços.

De acordo com as/os autoras/es consultadas/os, Louro (2006) e Saffioti (2013), as propostas para educar meninas e formar professoras ao longo da História da Educação no Brasil, em particular no século XIX, provocaram polêmicas e trouxeram à tona discursos e posições favoráveis e contrárias a tais medidas. No entanto, a historiadora Rachel Soihet (1989) aponta para as possibilidades que se abriram, alertando que algumas representações eram ambíguas e outras contraditórias, de sorte que, muitas mulheres souberam fazer uso dessas argumentações como estratégias para abrir uma frente de luta e um caminho de atuação possível na sociedade e no contexto em que viviam.

#### *2.4 A educação das mulheres na República*

Este tópico foi construído buscando articular o contexto político, social e econômico do Brasil com as primeiras iniciativas que modificaram, pelo menos em tese, a educação do país e, em particular, a educação das mulheres como também a sua profissionalização para o magistério. Apoiamo-nos em Alceu Ferrari (1985), Cristina Bruschini e Tina Amado (1988), Demerval Saviani (1992), Almeida (1998), Louro (2006), Fúlvia Rosemberg (2012), Saffioti (2013), e outras/os autoras/es.

O contexto do golpe militar que instalou a República, em 1889, para atender às demandas pontuais de setores da elite agroexportadora, foi assistido por uma sociedade civil frágil, desarticulada, dividida pela recente Abolição da Escravatura. Ferrari (1985) em seus estudos demonstra que a

maioria da população era analfabeta, vivia no meio rural em relações de produção semifeudais. A instrução pública daquele período tinha um alcance populacional limitado, atingindo pequena parcela da pequena-burguesia urbana.

O contexto educacional da Primeira República ou República Velha (1889-1930) se modificou, pelo menos em tese, influenciado pelo *positivismo* de Auguste Comte (1798-1857). É implantado no País um modelo de escola pública tradicional, de acesso restrito, limitada aos centros urbanos e às necessidades cartoriais da nascente burguesia comercial urbana – extração de classe das oligarquias agroexportadoras, na visão de Guido Mantega (1987). A expansão da rede pública neste período foi tímida, a partir de esforços particulares de abnegados educadores, de mecenas burgueses visionários e de raros administradores efetivamente comprometidos com a causa da educação das massas.

Há de se considerar que os esforços dos “pioneiros da educação” deste período – tanto no que concerne à escolarização das massas populares, quanto na renovação das metodologias de ensino – se chocaram com projetos sociais reacionários das classes dominantes que, grosso modo, dividiam-se em dois grupos: o mais atrasado, ligado à produção primária rural da economia, que não via qualquer valor ou necessidade na educação; e o mais “progressista”, ligado às atividades comerciais exportadoras urbanas, que via um valor limitado na educação, desde que voltada para os filhos da elite e a sua reprodução enquanto classe, como bem esclarece os estudos de Manzke e Amorim (2012).

Ainda sobre o período da Primeira República e sobre a Reforma Benjamin Constant<sup>8</sup> Anísio Teixeira (2007) afirma que ambas consagraram o sistema dual de ensino, já mantido no período imperial: a educação das elites

---

8 Reforma assinada pelo então Ministro da Instrução Pública, Correios e Telégrafos, Benjamin Constant Botelho de Guimarães (1836-1891), que instituía a liberdade e laicidade do ensino e a gratuidade da escola primária.

através das escolas secundárias acadêmicas e as superiores, criadas e controladas pela União; e a educação das camadas populares, mediante as escolas primárias, de formação profissional, e de artes e ofícios, criadas e mantidas pelos Estados.

Sobre este período Louro (2006, p. 471) acrescenta que na medida em que os discursos científicos sobre a educação e o ensino ganhavam força no âmbito pedagógico, os sujeitos passaram a sofrer mudanças e transformações. Alimentados por novas teorias, incorporavam novos interesses e refletiam e constituíam novas relações de poder.

Essas mudanças alcançaram decididamente as professoras: estas teriam de comportar-se, a partir de então, de modos diferentes, incorporando em suas subjetividades e em suas práticas as mudanças sociais. Por isso, as professoras e “normalistas” foram se constituindo “educadoras”, depois “profissionais do ensino”, para alguns “tias”, para outros “trabalhadoras da educação”. Nas primeiras décadas da República foram chamadas de *professorinhas e normalistas*, seguindo os pressupostos pedagógicos daquela época, de serem menos severas e mais sorridentes.

O magistério representou, como já mencionado, uma das poucas carreiras abertas às mulheres. Significou ainda, um ponto de partida, principalmente para aquelas das classes médias que almejavam vivenciar outros espaços além do lar e do cuidado com a casa e os filhos. Significa dizer que elas, sabiamente, souberam fazer uso desse espaço, como libertador, capaz de proporcionar autonomia e independência financeira.

É possível afirmar que as mulheres tiveram no campo educacional um forte protagonismo. Elas atuaram e permanecem atuando, na educação confessional, protestante ou católica, no ensino privado e na educação pública. Foram elas que assumiram as primeiras aulas dos colégios protestantes e nas escolas pequenas que eram fundadas junto com as igrejas desempenhando a docência nas aulas de primeiras letras da zona rural, mantidas pelo poder público.

As primeiras professoras brasileiras, em sua maioria, eram mulheres leigas, ou seja, com nenhum conhecimento pedagógico ou específico de alguma área do conhecimento. Todavia, como afirma Almeida (1998), possuíam paixão pelo conhecimento. Outras mulheres professoras foram educadas em colégios de freiras, escolas particulares, direcionadas por mulheres instruídas e estrangeiras e muitas outras sabiam pouquíssimo sobre os rudimentos das letras e da escrita.

Essa configuração mudou com a criação das escolas normais, desenhando um novo perfil dos profissionais do magistério. Ser professora, a partir de então, significava ser detentora de uma cultura geral, possuir instrumentação técnica para o exercício do ofício, ter referencial teórico e metodológico e principalmente dedicação total à profissão (ALMEIDA, 1998; ROSEMBERG, 2012).

A emancipação feminina no Brasil, a partir da década de 1930, guarda forte relação com as oportunidades educacionais criadas pelo governo de Getúlio Vargas através da expansão da rede escolar primária. Vitoriosa a Revolução de 1930 e instituído o Ministério da Educação (1931), Getúlio Vargas vai promover uma série de medidas modernizantes constante de seu ideário programático, como candidato à presidência em março e como líder revolucionário em outubro de 1930 (MANZKE; AMORIM, 2012).

A década de 30 do século XX presenciou no Brasil uma rápida ampliação da rede escolar e da oferta de matrículas, principalmente no ensino elementar. O acesso à educação seria um dos pilares da Revolução de 1930, já que a falta de instrução seria responsável pela maior parte das mazelas sociais do País. Desse modo, a educação experimentaria enorme preocupação em sua realização pelo varguismo: de 1930 a 1937, com um viés democrático, e de 1937 a 1945 com uma orientação nacionalista e autoritária.

A partir de 1930 até meados de 1950, a escola brasileira ficou marcada pelo surgimento e pela expansão de uma escola pública renovada (Escola Nova/Escola Ativa) centrada nos valores clássicos burgueses e em princípios

humanistas. Fortemente influenciada pelo movimento escolanovista, através de pioneiros, como Anísio Teixeira e Fernando Azevedo. Houve mudanças significativas no Brasil no que concerne à educação e, em especial, à escolarização das mulheres.

Havia um sentimento compartilhado por esses educadores de que até então a República não tivera interesse na educação das massas. Como o próprio Teixeira (2007, p. 93) relata: “Não obstante a República, conservamos a nossa estrutura dualista de classe governante e de povo. Seria realmente extravagância que as classes predominantes chegassem, em sua benevolência, ao ponto de se sacrificarem para educar o povo brasileiro.”

A educação do povo não era considerada problema estrutural da nova sociedade brasileira em processo de democratização, mas contingência que se tinha de remediar, de forma mais aparente que real, e daí permanecer o nível aceitável como mínimo. Os educadores engajados consideravam a tentativa de dar educação a todos altamente significativa e como começo de uma consciência democrática; seus esforços eram de não somente dar acesso à educação, mas de ampliá-la cada vez mais.

A Revolução de 1930 representou um marco na modernização conservadora do Brasil. O pacto de dominação das elites fez emergir com vigor novas classes sociais: a burguesia industrial e o proletariado urbano. O longo período de crise comercial internacional, representado pela longa Depressão dos anos 30 do século XX, associado ao esforço de guerra sequente privou o país de bens manufaturados estrangeiros e, com isso, estimulou o desenvolvimento da industrialização substitutiva de importações (MANZKE; AMORIM, 2012).

O modelo da escola baseada nos pressupostos da Escola Nova atendeu às necessidades da burguesia industrial emergente de hegemonizar o *bloco no poder*, de controle do aparelho de Estado através de um projeto de nacionalidade, mesmo que ideológico (MANACORDA, 1989). Num primeiro momento, assumiu tarefas clássicas burguesas voltadas para a educação, ou

seja, expansão da rede física a todos os rincões do país e padronização curricular (SAVIANI, 1996). A coloração nacionalista com tons exagerados, característica do Estado Novo (1937-1945), fez-se como concessão ao nazifascismo, na política pendular de Vargas entre o Eixo (Alemanha-Itália) e os Aliados (Inglaterra - Estados Unidos) (HOBSBAWN, 1995).

O entusiasmo pela educação dos *pioneiros*, tão pronunciado no decênio anterior, refletiu-se na reorganização do ensino superior pelo Decreto nº 19.851, de 11 de abril de 1931, e na remodelação do ensino secundário pelo Decreto nº 19.890, de 18 de abril de 1931, ambas ocorridas na gestão Francisco Campos do recém-criado Ministério dos Negócios da Educação e Saúde Pública. Para Teixeira (2007), a expansão do ensino primário promovida pela redução do curso de cinco para quatro anos, no meio urbano, e para três anos na zona rural – anteriormente os educadores mantiveram uma escola pública de cinco anos, seguida de um curso complementar – serviu de inspiração para a expansão do ensino secundário acadêmico por pressão das classes sociais emergentes.

No entanto, referida expansão se deu pela concessão do Estado à iniciativa privada, rompendo assim a política de limitação desse ensino aos poucos destinados a constituir a elite social. Por isso, para Teixeira (2007), a reforma educacional de 1931 do ensino secundário não refletiu qualquer ideal democrático, pelo contrário, consolidou o espírito da organização dualista de privilegiados e desfavorecidos. A escola secundária passou a ser uma escola particular, destinada a ampliar “a classe dos privilegiados”.

Na avaliação de Saffioti (2013), com base nos estudos de Fernando Azevedo, embora as ideias de democratização da cultura não tenham conseguido transformar o ensino secundário de ensino de elite em ensino do povo, possibilitaram, através da elevação do número de escolas, uma considerável extensão da clientela que dele se servia. “O número de alunos dos cursos secundários do país quadruplicou entre 1930 e 1936, passando de 40 mil a 160 mil. Cresceu consideravelmente o número de moças nestes

cursos” (AZEVEDO, 1964 apud SAFFIOTI, 2013, p. 684-685). As escolas normais, também no início dos anos de 1930, sofreram em alguns estados da federação reformas que significaram sua articulação direta com o sistema escolar, em São Paulo, por exemplo.

Fernando de Azevedo, então diretor geral da Instrução Pública, promoveu uma reforma radical nos cursos normais, separando o ensino de cultura geral do ensino profissional. O curso normal passou a oferecer formação profissional que habilitava para o magistério, durante dois anos, exigindo de seus candidatos o certificado de conclusão do curso ginásial de cinco anos. Tal reforma beneficiou em grande parte a população feminina, clientela das escolas normais, além de estender o período de escolarização das mulheres e sua inserção, pelo menos em parte, no ensino secundário (SAFFIOTI, 2013).

Ampliado o acesso ao ensino secundário, as mulheres passaram a ambicionar o ensino superior, antes praticamente monopolizado pelos homens. O quadro do ensino superior no Brasil em 1929, véspera da Revolução de 1930, apresenta uma predominância masculina nas carreiras superiores, como seria de se esperar em uma sociedade patriarcal.

As normalistas tiveram que aguardar mais alguns anos para conseguirem as vantagens de quem cursava o ensino secundário, principalmente ao ingresso nos cursos superiores. Tal acesso ocorreu, inicialmente, em 1939, através do Decreto-Lei 1.190, que deu organização à Faculdade Nacional de Filosofia, onde ficou assegurado aos normalistas o direito de ingresso em alguns cursos dessa faculdade, dentre eles: Pedagogia, Letras Clássicas, Geografia e História. Em 1946, a Lei Orgânica do Ensino Normal assegurou aos alunos concluintes do segundo ciclo do ensino normal<sup>9</sup> o direito ao ingresso em cursos da Faculdade de Filosofia. Mas, foi somente

---

<sup>9</sup> Esta Lei dividiu o curso Normal em dois ciclos – o curso de regentes do ensino primário e o curso de formação de professores primário.

em 12 de março de 1953, através da Lei 1.821, que ocorreu uma ampla equivalência dos cursos de nível médio<sup>10</sup> (SAFFIOTI, 2013).

Para Saffioti (2013), já houve uma nítida tendência a conduzir a mulher à realização de cursos superiores que a encaminhavam ao magistério nas escolas de grau médio. Em função de sua formação recebida no magistério havia uma certa preferência pelos cursos de Pedagogia. A valorização social deste setor como o “apropriado” para a mulher, legitimada pelas restrições legais à penetração dos normalistas em outros cursos superiores, constituiu fator decisivo da orientação profissional. Independente da vocação profissional das mulheres, a sociedade decidiu em que setor empregar essa força de trabalho. Mesmo aquelas mulheres habilitadas a ingressar em outros cursos superiores, foram induzidas em massa para os cursos de Pedagogia e demais licenciaturas humanas e sociais.

## *2.5 A profissionalização do magistério*

Bruschini e Amado (1988, p. 9) afirmam que, na década de 30 do século XX, o magistério representava “a única profissão feminina respeitável e a única forma institucionalizada de emprego para a mulher de classe média”. A equiparação dos cursos médios por completo só aconteceu na promulgação da primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), em 20 de dezembro de 1961, que, no entanto, não promoveu mudanças radicais na distribuição das mulheres normalistas nos cursos superiores.

---

10 Art. 1º: “Poderá matricular-se na 1ª série do curso clássico, ou do científico, o estudante que, satisfazendo as demais condições legais, haja concluído um dos seguintes cursos: III. Normal Regional ou de nível correspondente”. Art. 2º: “Terá direito à matrícula na 1ª série de qualquer curso superior o candidato que, além de atender à exigência comum do exame vestibular e às peculiares a cada caso, houver concluído: IV. O 2º ciclo do curso normal de acordo com os artigos 8º e 9º do decreto-lei n. 8.530, ou de nível idêntico, pela legislação dos estados e do Distrito Federal. Decreto-lei n. 8.530 – Art 8º: “O curso de formação de professores primários se fará em três séries anuais...” Art. 9º: “Será também permitido o funcionamento do curso de que trata o artigo anterior, em dois anos de estudos intensivos...” (BRASIL, 1953, não paginado).

Cabe destacar que, até a aprovação da primeira LDB (1961), houve um intenso e profícuo debate na sociedade brasileira para conformar interesses envolvendo os liberais escolanovistas que defendiam a escola pública, laica e gratuita, como também a centralização do processo educativo pela União e, por outro lado, as escolas católicas, que defendiam a escola privada e a não interferência do Estado nas questões educacionais.

Este período é marcado pela redemocratização brasileira e pela politização da sociedade. A educação esteve no centro de amplo debate cívico, seja no sentido de resgate da cidadania plena das amplas massas marginalizadas e não-escolarizadas, seja no sentido político, da ampla discussão da LDB, que perdurou por 15 anos: 1946 a 1961 (MANZKE; AMORIM, 2012).

Nesse sentido, a LDB afirmou a liberdade de ensino e flexibilizou os mecanismos de controle das escolas privadas. Em relação à educação primária, contemplou a extensão da escolaridade: além do mínimo de quatro anos, os sistemas de ensino poderiam estendê-la para até seis anos, “ampliando, nos dois últimos, os conhecimentos do aluno e iniciando-o em técnicas de artes aplicadas, adequadas ao sexo e à idade” (BRASIL, 1961, p. 11429).

Com isso, pode-se afirmar que a escola primária atendia a crianças de 7 a 10 anos. A LDB resolveu o problema da articulação dos cursos médios, reafirmando o princípio de equivalência entre os vários ramos do ensino profissional e o ensino secundário. Ficou resolvido, desse modo, que a *educação de grau médio*, entendido como a educação oferecida após a escola primária, seria destinada à formação do adolescente e do jovem, e abrangeeria os cursos secundários, técnicos e de formação de professores.

Dessa maneira, de acordo com os estudos de Rosa de Fátima de Souza (2008), todos os cursos médios passaram a ter a duração de sete anos, ministrados em dois ciclos – o ginásial de quatro anos, que abrangia o secundário e os cursos técnico-industrial, agrícola e comercial, vindo depois o

colegial de três anos, com as modalidades de clássico e científico que complementavam o secundário, além do curso normal voltado para a formação de professores. A partir de então, o aluno que concluísse qualquer ramo de ensino médio poderia ter acesso ao ensino superior mediante vestibular.

O modelo de escola tecnicista surgiu a partir de 1955, com a eleição de Juscelino Kubitschek para a Presidência da República e com a implantação de seu Plano de Metas. A economia brasileira foi aberta para o capital internacional através da supressão de boa parte da regulamentação restritiva do período anterior. Implantou-se a indústria automobilística e expandiu-se o parque industrial através de investimentos internacionais vultosos (MANTEGA, 1987).

De outra parte, o reaquecimento da Guerra Fria com o lançamento do Sputnik pelos soviéticos, primeiro satélite artificial em órbita da Terra, promoveu uma crise na educação americana, responsabilizando-se seu caráter demasiado humanista por aquele resultado. O behaviorismo, priorizando o ensino de ciências e matemática, assume o protagonismo na educação americana e, na sequência, nos países sob sua influência (MANZKE; AMORIM, 2012).

Do final dos anos 1940 até o golpe civil-militar de 1964, os campos da cultura, da arte e da educação brasileira protagonizaram intensa mobilização, inscrita numa alternativa societária com reformas de base, distribuição mais equitativa da renda e instauração de uma democracia participativa. O autor Gaudêncio Frigotto (2001) enfatiza esse momento vivido pela sociedade brasileira onde cinema novo, teatro popular engajado, música popular e educação popular foram expressões indicativas no campo cultural que elaboraram um imaginário social ansioso por se livrar da violência do latifúndio, da colonização sob diversas formas, do populismo e das soluções por atalhos. Todavia, o golpe de 1964 interrompeu tudo isso de forma violenta, o que representou uma *ruptura de continuidade* desses movimentos que há décadas clamavam por reformas de base.

A educação passou por uma transformação, colocando em xeque os valores humanistas que já não atendiam os interesses de desenvolvimento da época. Esses valores foram substituídos por outros, pragmáticos, que propuseram a adequação da instrução às necessidades de mão de obra especializada para a produção.

A fundamentação teórica da escola tecnicista estava baseada no positivismo, renovado pela obra de Skinner e pela psicologia comportamental. O comportamentalismo – ou behaviorismo – passou a exercer enorme influência no meio acadêmico, particularmente na psicologia e na pedagogia. Essa discussão se manteve durante os anos 60, em que a Ditadura Militar bancou oficialmente este modelo, mais tarde efetivado na Reforma do Ensino – Lei nº 5692/71 (MANZKE; AMORIM, 2012).

A escola tecnicista se implantou maciçamente, à base de grandes investimentos em recursos materiais e humanos e, sem contraponto crítico, devido ao ambiente repressivo na universidade brasileira, dominou a política educacional do período (GADOTTI, 1984). Com a Reforma do Ensino, a Ditadura tinha dois objetivos básicos: profissionalizar os filhos da classe trabalhadora, no ensino de 2º Grau, preparando-os para o mercado de trabalho e desviá-los do ensino superior, onde os excedentes representavam combustível permanente para o movimento estudantil contestatório. A escola tecnicista naufragou com o Regime Militar, nos anos 70, embora deixando marcas definitivas do neopositivismo conservador e excludente na paisagem educacional brasileira (MANZKE; AMORIM, 2012).

Sobre o âmbito da Reforma de Ensino de 1º e 2º graus, a autora Sandra Herszkowicz Frankfurt (2011) salienta em sua pesquisa recente as mudanças ocorridas em relação à Lei nº 4024/1961, no que diz respeito à organização da educação e a formação dos professores, modificações instituídas na passagem da formação docente das *escolas normais* para a Habilitação Específica para o Magistério em 2º grau. É nesse sentido que se apoiam os estudos de Manfredo Berger (1976) para quem o objetivo da Reforma de Ensino de 1º e 2º

graus era o de transformar o sistema escolar, permitindo acesso à educação média na sequência da educação primária.

A Reforma, então, modificou a escola de 1º grau para 8 anos de duração; e a escola de 2º grau destinou-se à formação profissional de seus estudantes. Nesse sentido, a formação de professores para a educação primária ficou reservada à formação dada em nível de 2º grau. No entanto, o autor destaca que o problema da profissão docente estava além do tipo de formação recebida, ou em que grau ela estava inserida, mas estendia-se ao pouco prestígio a ela atribuído. Nas palavras do autor:

[...] como o professor tem pouco prestígio, social e econômico, também quase sempre é mal preparado, permanecendo assim a qualidade do ensino relativamente baixa. Não se pode, por outro lado, esperar que este problema se solucione através do mecanismo de mercado, isto é, que através da falta de professores se eleve a qualidade. A falta de professores é superada, em geral, através do emprego de pessoas não suficientemente preparadas, onde para qualificação basta apresentar um diploma. (BERGER, 1976, p. 196).

A problemática da formação do professor já vinha se arrastando desde o século XIX, como já demonstrado neste trabalho. O local de formação de professores para educação primária e séries subsequentes se deu tardiamente no Brasil, através da criação das escolas normais, e a formação de nível superior, na década de 1970, encontrava-se engatinhando. No campo prático, a Reforma 5.692/1971 trouxe uma série de problemas concretos, visto que, estendendo a escolarização obrigatória para 8 anos, dos 7 aos 14 anos de idade, muito teria que ser feito em relação à construção de escolas e à contratação de professores para atender a esta demanda.

Com a Reforma, a habilitação para o Magistério deixa de ser uma formação e passa a compor o quadro das possíveis formações técnicas em nível de 2ª grau. A partir da efetivação da lei, não se faz mais menção à escola ou curso normal e, sim, à “habilitação específica de 2º grau para o magistério”, conforme a Lei nº 5.692/1971, art. 30 (BRASIL, 1971, p. 6377). Para ministrar aulas na 6ª série, a partir desta Reforma, o estudante do Magistério precisava

realizar um ano adicional de estudos e, para ministrar nos dois últimos anos do 1º grau, 7ª e 8ª séries, necessitava de formação na área específica nos cursos de licenciaturas curtas, criados para atender à demanda de urgência de formação de professores específicos. Para se tornar professor do 2º grau a exigência era a formação em licenciatura plena (FRANKFURT, 2011).

A Reforma 5.692/1971 foi objeto de estudo por muitos pesquisadores, dentre eles, Mirian Jorge Warde (1986), o qual afirma que a formação docente na década de 1970 decresceu enormemente na procura pela habilitação para o magistério. A formação de professores nas Escolas Normais foi profundamente afetada pela profissionalização compulsória.

[...] a antiga sistemática de formação do magistério primário nas escolas normais foi destruída e no seu lugar nasceu um padrão em tudo incompetente. Ao invés de corrigir a mentalidade escolanovista que grassava naquelas escolas; ao invés de contribuir para sua adequação às novas condições da escola primária, complexificada quanto à clientela e ao funcionamento, a habilitação ao magistério não corrigiu essas e outras distorções, mas, ao contrário, criou novas. (WARDE, 1986, p. 77).

A descaracterização das *escolas normais* levou a uma queda de qualidade na formação de professores, já que não havia diferenças entre os professores diplomados e os professores leigos quanto à sua capacidade técnica. Outra crítica realizada por Warde (1986 apud FRANKFURT, 2011), foi quanto à reformulação que tornou o Curso de Pedagogia (Parecer 252/1969) compatível com a Reforma Universitária (Lei 5.540/1968), passando a permitir o acesso ao Curso de Pedagogia não apenas aos egressos das escolas normais, mas aos estudantes das demais modalidades do ensino médio.

Essas reformulações contribuíram para o incremento tecnicista da formação do professor no Curso de Pedagogia, pois passou a ser destinado à formação de profissionais para as funções administrativas da escola (administração, supervisão, inspeção escolar e orientação educacional), o que causou a perda do foco na formação de professores.

Um dos críticos da Reforma, Saviani (2009), esclarece que nesse redirecionamento do local de formação dos professores, ou seja, das *escolas normais* para a habilitação profissional em nível de 2º grau, ocorreu um investimento na quantidade em detrimento da qualidade, na adaptação em vez da autonomia, na formação profissional em detrimento da cultura geral.

E já para Bruschini e Amado (1988), no seu estudo sobre Mulheres e Magistério, esta reforma de ensino pouco afetou o processo de deterioração do *status* de professora primária, que já estava em curso. Para a autora, o mais importante na discussão da Lei foi a profissionalização obrigatória, além da inadequação de recursos materiais e humanos para mantê-la, o que resultou nas pseudo-habilitações e nas inúmeras distorções em relação às ofertas do mercado de trabalho.

## *2.6 O esgotamento da escola democrática burguesa*

Entre as décadas de 1960 e 1970 chegava ao Brasil a discussão da escola e de seu caráter reprodutivo. O processo crítico inicia-se com Ivan Illich publicando *Sociedade sem escolas*, no começo dos anos 1960, quando investiga a escola pública de Nova York e seu fracasso na educação das crianças e adolescentes (MANZKE, 2009). Outras produções que marcaram os estudos e pesquisas socioeducacionais do período foram os de Christian Baudelot e Roger Establet (1981), Pierre Bourdieu e Jean Claude Passeron (1982) e Louis Althusser (1983).

A partir dessas investigações, a pedagogia ficou numa *aporia* epistemológica, num “beco sem saída”, ou seja, atrelada ao caráter reprodutivo classista da escola burguesa e à impossibilidade de revertê-lo. As produções científicas que se delinearam na pedagogia dos anos 1970/80 no currículo vão ser denominadas de *teorias críticas*, já que fundamentavam seus estudos nas relações socioeconômicas de classe. São desse período as produções de Michael Apple (1979): *Ideologia e currículo*; Henry Giroux

(1981): *Ideologia, cultura e o processo de escolarização*, e (1983): *Teoria e resistência em educação*; e Georges Snyders (1981): *Escola, classe e luta de classes*.

A virada dos anos 1980/90 assistirá ao surgimento das chamadas *teorias pós-críticas* do currículo, dada a limitação teórica das *críticas* em abordarem temas da diversidade cultural. Destacam-se aí os estudos inter e multiculturalistas, de Peter McLaren; os estudos de gênero e a pedagogia feminista, de Henry Giroux e de Michael Apple; do currículo como narrativa étnica e racial; da teoria *queer* do currículo; do fim das metanarrativas e do pós-modernismo; do pós-estruturalismo; dos estudos culturais e da teoria pós-colonialista do currículo, como constam nos estudos de Tomaz Tadeu da Silva (1999).

A teoria pós-colonialista do currículo decorre da crítica da “aventura colonial europeia”, iniciada no século XV com a expansão do comércio e da conquista marítima pelos europeus. A globalização, ou mundialização, processo ainda corrente com todas as suas implicações políticas, econômicas, sociais e culturais, de uma forma geral, representou o domínio de povos, a destruição de modos de vida e a imposição de relações subalternas entre metrópoles e colônias.

Matilde Ribeiro (1995) e Stuart Hall (2003) enfatizam que o colonialismo foi responsável pela implantação de ‘colônias’ que se impuseram às populações nativas (casos dos Estados Unidos, Canadá, África do Sul, Austrália, Nova Zelândia e Brasil); pela ‘diáspora’ da população negra africana, escravizada e enviada às Américas; pela submissão de culturas autóctones e povos que testemunharam a implantação de ‘plantations’ e mineração com a escravização e genocídio de populações indígenas (“*encomiendas*”) e negras nas Américas.

O colonialismo, através da ‘acumulação primitiva do capital’, representado pelas ações europeias em todo o globo terrestre – entenda-se aí pilhagem, saque, guerra de conquista, escravização de populações e

exploração de recursos minerais e naturais – criou as condições objetivas para o desenvolvimento do capitalismo. A teoria pós-colonialista questiona não apenas as ações e consequências materiais do colonialismo, mas aquilo que constituem as “relações coloniais de poder”. Analisa as relações de poder entre os países libertados e suas ex-metrópoles e as relações de dominação econômica e imperialismo cultural, mesmo depois de emancipados como colônias.

O pós-colonialismo mostrou-se bastante forte na teoria e na análise literárias. Segundo Silva (1999, p.126) buscou mostrar o “outro” nas sociedades colonizadas e pós-colonizadas, onde a narrativa predominantemente eurocêntrica, branca e masculina, subalternizou as populações nativas, negras, mestiças e mulheres. Construiu uma nova narrativa a partir desses “outros” em uma perspectiva de resistência à dominação pós-colonial. Articulou-se com movimentos sociais, incluídos aí o feminismo e o movimento negro “cujas identidades culturais e sociais são marginalizadas pela identidade europeia dominante”.

O educador brasileiro Paulo Freire, exilado após o golpe civil-militar de 1964, peregrinou pela América do Sul (Bolívia e Chile) nos anos 1960 e início dos 1970, antes de ‘ganhar mundo’ e trabalhar na África Portuguesa, através do Conselho Mundial de Igrejas, sediado na Suíça. Em suas andanças, além da profícua produção científica, manteve contatos com experiências educacionais e projetos emancipatórios pós-coloniais. Surgem neste período *Pedagogia do oprimido* (1969) e *Educação como prática da liberdade* (1967), obras que apresentam sua filosofia da educação e seu relato de experiências com educação de adultos, respectivamente (MANZKE; AMORIM, 2012).

O pensamento e as ações de Paulo Freire foram visionários (FREIRE, 1982). Anteciparam questões só postas cientificamente pela pedagogia nos últimos anos. Ele causou profundo impacto em todos os educadores que o sucederam, particularmente nos brasileiros e latino-americanos, por colocar, de forma simples e despojada, questões como o multiculturalismo e o

interculturalismo (FREIRE, 1980); a pesquisa participante; a profunda relação entre conteúdo e didática; e, fundamentalmente, o profundo respeito com os educandos, especialmente os despossuídos, ‘os esfarrapados do mundo’. Como expressa na dedicatória de sua principal obra, *Pedagogia do Oprimido* (FREIRE, 1984a, p. 23):

Aos esfarrapados do mundo  
E aos que neles se  
Descobrem e, assim  
Descobrimo-se, com eles  
Sofrem, mas, sobretudo,  
Com eles lutam.

Num contexto de intensas transformações de natureza conservadora no cenário político e econômico internacional, a década de 1980 foi um tempo de intensos debates e embates no Brasil. Foi uma década de fortalecimento dos processos constitutivos da cidadania e democracia ativas, cujo eixo fundamental se estruturava na configuração da ampliação da esfera pública – espaço específico e condição necessária para a existência dos direitos sociais – com intenso controle pela sociedade civil.

O processo constituinte e a centralidade assumiram o debate sobre a ordem social e econômica. As eleições diretas para presidente da República demonstraram um Brasil dividido ao meio, indicando um embate das forças historicamente comprometidas com o conservadorismo e o processo decisório *versus* as forças empenhadas numa democracia popular e participativa, comprometida com a inclusão dos excluídos no plano dos direitos sociais (FRIGOTTO, 2001).

Foi nesse contexto de lutas travadas pelas forças comprometidas com uma democracia e cidadania efetivas, nos debates da Constituinte e na formulação do novo projeto da LDB – Lei nº 9394/1996, que o campo educativo capitalizou as propostas alternativas, gestadas na sociedade ao longo dos anos 1970 e 1980, em torno do ideário de uma escola pública, gratuita, unitária, laica e universal e da institucionalização da gestão democrática. Cabe lembrar, no entanto, que o projeto avançado de LDB, elaborado pela

comunidade educacional e apresentado pelo deputado Jorge Hage (Partido Democrático Trabalhista do Rio de Janeiro - PDT-RJ), foi derrotado por uma proposta mais conservadora capitaneada pelo senador Darcy Ribeiro (PDT-RJ) com apoio do Ministério da Educação (MEC) (SAVIANI, 1999; FRIGOTTO, 2001).

### 2.7 Perspectivas para as mulheres professoras

A formação de professores sofreu profundas mudanças nas últimas décadas do século XX. Um marco para essa mudança foi a abertura, na metade dos anos de 1980, das faculdades de educação, notadamente as públicas, para a formação das/dos professores/as das séries iniciais do ensino fundamental e da educação infantil nos cursos de graduação em Pedagogia, pois, até então, sua formação se dava em nível médio, como magistério.

Referido debate foi liderado pelos movimentos sociais organizados do campo educacional, liderado principalmente pela Anfope, pelo Fórum Nacional dos Diretores de Faculdades/Centros de Educação das Universidades Públicas Brasileiras (Forumdir) e pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (Anped). Vários princípios formativos foram construídos, dentre os quais aquele que preconizava a formação dos professores em nível superior, tanto no curso presencial de graduação plena em Pedagogia - tendo a pesquisa como eixo articulador da relação entre teoria e prática no processo de formação - quanto na modalidade a distância (BRZEZINSKI, 1996).

A formação superior em Pedagogia para atender à *Educação Infantil* e às *séries iniciais* do Ensino Fundamental levou o MEC a estabelecer o *Decênio da Educação*, em que a partir da LDB de 1996 se estabelecia o prazo limite de dez anos para que todas/os as/os aquelas/es professoras/es adquirissem a formação superior (BRASIL, 1996a). As/os professoras/es em exercício não graduadas/os, seriam fornecidas formações especiais para que atingissem a formação superior em cursos paralelos com suas atividades letivas. Os

Estados rapidamente conseguiram atingir esta meta, o mesmo não ocorrendo com as prefeituras, principalmente das regiões Norte e Nordeste.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) surgem, nesse contexto, buscando uma unidade curricular em todas as modalidades da educação brasileira. De outra parte, é criado o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento do Ensino Fundamental e de Valorização do Magistério (Fundef), pela Lei nº 9.424, de 24 de dezembro de 1996, universalizando, na prática, a oferta do ensino fundamental e buscando o reconhecimento e a valorização da categoria do magistério neste processo. Determinava aos Estados, Distrito Federal e Municípios a criação no período de seis meses de um Plano de Carreira e Remuneração do Magistério, objetivando, conforme o art. 9º:

I - a remuneração condigna dos professores do ensino fundamental público, em efetivo exercício no magistério; II - o estímulo ao trabalho em sala de aula; III - a melhoria da qualidade do ensino. (BRASIL, 1996b, não paginado).

Vencido o prazo estabelecido pelo *Decênio* (2006) para a melhoria da educação, ficou clara a distância entre as metas estabelecidas e a realidade educacional das escolas e da condição profissional dos professores, majoritariamente feminino. A constatação deste quadro leva o MEC a ampliar o prazo formativo de professores em exercício e a criar programas e financiamentos para tal fim através de suas agências. O resultado deste processo expresso na qualidade da educação (Ideb) mostra a distância que nos encontramos do que ficou estabelecido naquele ideário.

Rosemberg (2012), em seu artigo *Mulheres e a educação de mulheres*, da obra *Nova história das mulheres no Brasil*, comenta a partir do dado histórico de desprestígio do magistério, do final do século XIX até os nossos dias. Os níveis iniciais, cujo corpo docente é quase que absolutamente ocupado por mulheres, são os que apresentam menor remuneração dos profissionais. O centenário “sacerdócio” exigido das mestras no cumprimento de sua missão parece não encontrar mais receptividade entre as novas gerações:

Mulheres educadas continuam a educar meninos e meninas na escola. Porém, vem ocorrendo uma diminuição no interesse de meninas e moças dos segmentos médios e superiores em exercer o magistério. Sabidamente, meninas e moças na atualidade começaram a ter menos “vocação” para o tal “sacerdócio”.

A falta de uma carreira compensatória, de um salário condizente com as responsabilidades, de um plano de formação continuada, de uma infraestrutura escolar apropriada, entre outros aspectos, vem provocando a deserção de profissionais da área, bem como afastando do magistério jovens com grande potencial para o ensino. Tal quadro agravou-se com o Exame Nacional do Ensino Médio (Enem), provocando uma “sangria” nas licenciaturas, de forma geral, e na Pedagogia, de forma dramática.

### 3. Conclusão

À luz da teoria decolonial demonstramos a importância da educação para a superação das diferenças sociais e a emancipação das mulheres, negros e outros grupos subalternos. A educação no Brasil Colônia limitou-se praticamente à catequese católica, fornecendo instrução elementar para os filhos dos brancos e dominação ideológica para negros e índios, desaculturando-os de suas identidades e ancestralidades e aculturando-os, de modo subalterno, à cultura branca. A educação feminina vai aparecer no Brasil Império, ao longo do século XIX, com uma formação sexista, diferenciada curricularmente, orientada para uma formação dependente do pai e do marido, voltada para a reprodução da família patriarcal.

Essa pouca educação burguesa era extremamente excludente, negando acesso à massa da população negra, indígena, mestiça e de brancos pobres. Além do Estado brasileiro em suas diversas instâncias, a Igreja Católica e suas agências desempenharam um papel fundamental na limitação de oportunidades para as mulheres. Através da fé religiosa inculcavam ideologicamente a docilidade e a submissão como ideário comportamental. A

rebeldia a estes cânones condenariam a mulher a humilhações, espancamentos e, em último caso, a “internações” em conventos.

O protagonismo feminino vai trilhar um longo caminho de adversidades na virada do século XIX e início do século XX para garantir oportunidades educacionais às mulheres. A modernização conservadora da República Velha (1889-1930) manteria a característica excludente da sociedade brasileira, e o modelo agroexportador de *commodities* permaneceria intocado até a crise mundial de 1929.

Neste período, as elites conservadoras dividiam-se basicamente em dois grupos: um deles ligado ao latifúndio e à produção agrícola, que não via valor algum na instrução em geral e menos ainda na educação das mulheres; e outro, ligado ao capital comercial-exportador e à infraestrutura de exportação, que via um valor limitado na educação voltada para a realização de sua operação.

A crise do capitalismo mundial no período entre as duas grandes guerras geraria consequências importantes no Brasil. Começa aí o desenvolvimento de um modelo substitutivo de importações que, aliado ao protagonismo operário de imigrantes europeus no Sul-Sudeste e à radicalização dos quartéis pela incipiente classe média urbana, iria desaguar na Revolução de 1930 e na reforma do Estado. É nesse contexto de crise que as mulheres passarão a adquirir visibilidade social e política, tornando-se também protagonistas, de modo específico, diferentemente dos homens, invadindo a seara educacional como profissionais.

Partindo do pensamento de Quijano (1991), tal modernização conservadora se inscreve no papel histórico de colonialidade das elites brasileiras que veem o país na perspectiva eurocêntrica de colônia fornecedora de matérias-primas. Seus habitantes, os brasileiros (designação dos portugueses que se ocupavam da retirada do pau-brasil na Colônia, posteriormente, de forma equivocada, o gentílico que designa os habitantes

do Brasil) são um fardo necessário às elites para a extração da riqueza da Terra.

A massa popular que se constitui a partir daí: indígenas, principalmente mulheres; negros; brancos deserdados da Metrópole portuguesa e mestiços originarão o povo brasileiro, acrescido posteriormente de imigrantes europeus – último esforço das elites do século XIX para “branquear” a população brasileira e substituir o braço escravo, já que os acontecimentos do Haiti ainda aterrorizavam as elites brancas. A sociedade e a cultura brasileira se formam nesse “caldo” de gentes, culturas e biomas em que o Estado antecede a Nação no domínio do território (PORTO-GONÇALVES, 2005).

A bibliografia consultada aponta que as elites brasileiras formaram-se a partir de fidalgos, de aventureiros e da capatazia portuguesa e seus descendentes, muitas vezes mestiços, buscando o branqueamento através de casamentos, compra de títulos nobiliárquicos e tortuosas genealogias. Exemplo claro disso é o da elite cafeeira paulista, originada dos mamelucos do Planalto de Piratininga. Processos semelhantes ocorrem em Pernambuco, com a valorização demasiada da colonização holandesa e no Maranhão, da fundação francesa.

As elites brasileiras não surgem do povo, nem com ele guardam qualquer traço de alteridade, de re-conhecimento, pois mesmo os indivíduos que ascendem socialmente repudiam suas origens. As elites carregam em sua alma a dicotomia do feitor colonial e a infelicidade de terem que conviver com “este povo” do qual necessitam economicamente mas a quem repudiam socialmente.

A colonialidade e sua forma de acumulação primitiva do capital foram condição para a empresa capitalista da *plantation* nas Américas. A modernidade e a Revolução Industrial não teriam ocorrido sem a aventura colonial europeia, o apresamento e escravização de milhões de africanos e a dizimação de populações indígenas, vítimas do cativo e dos maus-tratos,

doenças e genocídio. Conforme Quijano (1991), não pode haver modernidade sem colonialidade. O colonialismo afroamericano praticado pelos europeus, do século XV ao XIX, associado às revoluções científicas, criaram condições extremamente favoráveis ao advento do capitalismo e da modernidade. O colonialidade é a *face escura* da modernidade.

## Referências

- ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1882. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- ALMEIDA, Jane Soares de. A destinação das mulheres para educar meninos e meninas: como são construídos os paradoxos históricos. **Educação & Linguagem**, ano 11, n. 136-148, jul./dez. 2008.
- ALMEIDA, Jane Soares de. **Ler as letras**: por que educar meninas e mulheres? São Bernardo do Campo/ Campinas: Univ. Metodista de São Paulo/Autores Associados, 2007.
- ALMEIDA, Jane Soares de. **Mulher e educação**: uma paixão pelo possível. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- ALMEIDA, Jane Soares de. Mulheres na Escola: Algumas reflexões sobre o feminino. **Cad. Pesquisa**, São Paulo, n. 96, p.71-78, fev. 1996.
- ANNOULAS, Silvia Cristina. Acerca de cómo las Mujeres Llegaron a ser Maestros (América Latina, 1870-1930). **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos/Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais**, Brasília, v. 73, n. 175, p. 497-521, set/dez. 1992.
- BRUSCHINI, Cristina; AMADO, Tina. Estudos sobre mulher e educação: algumas questões sobre o magistério. **Cad. Pesq.**, São Paulo, v. 64, p. 4-13, fev. 1988.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Instituto Pensar, Universidade Javeriana, 2005.
- FERRARI, Alceu R. Analfabetismo no Brasil: tendência secular e avanços recentes. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 52, p. 35-49, fev. 1985.
- FRIGOTTO, Gaudêncio. Reformas educativas e o retrocesso democrático no Brasil nos anos 1990. *In*: LINHARES, Célia. (org.). **Os professores e a reinvenção da Escola**: Brasil e Espanha. São Paulo: Cortez, 2001.
- GADOTTI, Moacir. **História das ideias pedagógicas**. 8. ed. Série Educação: São Paulo, 1979.
- GARCIA, Inara. **Certame de atletas vigorosos/as**: uma análise dos processos de seleção de professores/as no século XIX (1855-1863). 2005. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação. Rio de Janeiro: UERJ, 2005.
- GONDRA, José Gonçalves; SCHUELER, Alessandra. **Educação, poder e sociedade no Império brasileiro**. São Paulo: Cortez, 2008.
- GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (eds.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar. 2007. p. 63-91.
- HOBSBAWN, Eric J. **A era dos impérios**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

- HOBBSAWN, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX. 1941-1991.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- IOKOI, Zilda M. G.; BITTENCOURT, Circe M. F. **Educação na América Latina.** Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1996.
- LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista.** Petrópolis: Vozes, 1997.
- LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. *In:* PRIORI, Mary Del (org.). **História das Mulheres no Brasil.** 8. ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- MANZKE, J. F.; AMORIM, E.S. O ambiente escolar: A escola como espaço de construção do sujeito. *In:* **Curso de Formação Continuada – Rede Diversidade.** Universidade Federal do Maranhão: Núcleo de Educação à distância – NEAD. 2012.
- MARTINS, Willian. Clero regular. *In:* VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil Colonial.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In:* LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Trad. Júlio César C. B. Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 71-103.
- MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica.** Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF,** Dossiê: Literatura, língua e identidade, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.
- MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto. *In:* CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL; Ramón (Orgs.). **El giro decolonial.** Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007. p. 25-45.
- MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/ projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Trad. Solange R. de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina.** La herida colonial y la opción descolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.
- QUIJANO, Anibal & WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. **International Social Science Journal,** v. 44, n. 4, p. 549–557, 1992.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In:* LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas.** Trad. Júlio César C. B. Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-277.
- RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido de Brasil.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Maria Luisa Santos. **História da educação brasileira: a organização escolar.** 16. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2000.
- RIBEIRO, Matilde. Mulheres negras brasileiras: de Bertioga a Beijing. **Revista Estudos Feministas,** Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 446-457, 2. sem. 1995.
- RODRIGUES, Maria José Lobato. **Educação feminina no Recolhimento do Maranhão: o redefinir de uma instituição.** Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Federal do Maranhão – UFMA. 2010, 154p.
- RODRIGUES, Maria Regina Nina. **Estado Nacional e ensino fundamental (Maranhão 1937 - 1945).** Tese (Doutorado em Educação) Faculdade de Educação, Universidade Estadual de São Paulo, 1991.

- RODRIGUES, Maria Regina Nina. **Maranhão: do europeísmo ao nacionalismo política e educação**. São Luís-MA: SIOGE, 1993.
- ROSEMBERG, F, AMADO, T. Mulheres na Escola. **Cad. Pesquisa**, São Paulo, n. 80, p. 62-74, fev. 1992.
- ROSEMBERG, F. Educação formal, mulher e gênero no Brasil contemporâneo. **Rev. Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, 2001.
- ROSEMBERG, F. Mulheres educadas e a educação de mulheres. *In*: Pedro, J.M; PINSKY, C.B. (Orgs.). **Nova história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2012.
- ROSEMBERG, F. PIZA, E. Analfabetismo, gênero e raça no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, v. 28, p. 110-121, dez./fev. 1995/1996.
- ROSEMBERG, F; *et alii*. **Mulher e Educação formal no Brasil: Estado da arte e Bibliografia**, INEP/REDUC, 1992.
- ROSEMBERG, Fúlvia. **A educação da mulher no Brasil**. São Paulo: Global, 1982.
- ROSEMBERG, Fúlvia. A educação de mulheres jovens e adultas no Brasil. *In*: SAFFIOTI, Heleieth I. B.; MUÑOZ-VARGAS, Mônica (Orgs.). **Mulher Brasileira é assim**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos: NIPAS; Brasília, D.F.: UNICEF, 1994.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. **A mulher na sociedade de classes**. 3. ed. São Paulo: Expressão popular, 2013.
- SAVIANI, Demerval. **Da nova LDB ao novo plano nacional de educação: por uma outra política educacional**. 2. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 1999.
- SAVIANI, Demerval. Formação de professores: aspectos históricos e teóricos do problema no contexto brasileiro. **Revista Brasileira de Educação**, v. 14, n. 40, jan./abr. 2009.
- SAVIANI, Demerval. Para uma história da educação latino-americana. *In*: **Polêmicas do Nosso Tempo**. Campinas: Autores Associados, 1996.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documento de identidade: uma introdução às teorias do currículo**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- TEIXEIRA, Anísio Spínola. **Educação não é privilégio**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2007. (Col. Anísio Teixeira; v.6)
- TELLES, Norma. Escritoras, Escritas, Escrituras. *In*: PRIORE, Maria Del Priore (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 8. ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- TODOROV, Tzevan. **A conquista da América**. A conquista do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- VALDÈS, Teresa. **De lo social a lo político**. La acción de las mujeres latino-americanas. Santiago: Lom Ed., 2000.
- VILLELA, Heloisa de O. S. O mestre-escola e a professora. *In*: TEIXEIRA, Eliane Marta *et al.* (Org.). **500 anos de educação no Brasil**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- VILLELA, Heloisa de O.S. A primeira Escola Normal do Brasil: concepções sobre a institucionalização da formação docente no século XIX. *In*: ARAUJO, J. C *et alli*. **As Escolas Normais no Brasil: do império a República**. Campinas – SP: Editora Alínea, 2008.
- WARDE, Mirian Jorge. A formação do magistério e outras questões. *In*: MELLO, Guiomar N. *et alli*. **Educação e transição democrática**. 4. ed. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1986.
- YANNOULAS, Silvia Cristina et al. Feminismo e academia. **Revista brasileira Estudos Pedagógicos**, Brasília, v. 81, n. 199, p. 415-424, set./dez. 2000.

Artigo recebido em: 26/01/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# A interculturalidade na perspectiva da decolonialização por meio da educação

## *Interculturality in the perspective of decolonization through education*

*João Guilherme de Melo Peixoto*<sup>1</sup>

*Karla Ramos Ribas de Mello*<sup>2</sup>

**Resumo:** Este texto objetiva analisar como a interculturalidade pode vir a ser um agente promotor da descolonialidade a partir da educação. A pesquisa se deu com base em estudos bibliográficos a fim de entender o conceito do termo intercultural e sua relevância para o fomento de uma educação decolonial. As leituras das produções do Grupo Modernidade/Colonialidade (GM/C) - formado principalmente por dez pesquisadores latinos - estimulam o estudo acerca de questões como diversidade cultural, educação intercultural e decolonialidade. Além disso, examina a qualidade da formação do docente para entender de que forma ela pode favorecer a valorização das mais variadas culturas dentro de sala de aula. No decorrer desta pesquisa, foi possível perceber que as opiniões dos pensadores do GM/C convergem para a ideia de que o incentivo à interculturalidade na formação tanto de docentes, quanto de discentes, possibilita a elaboração de projetos educacionais que respeitam e atendem às transformações sociais e culturais. É fundamental haver a decolonização do conhecimento, de modo que se possa romper com os padrões de exclusão e de discriminação, a fim de tornar a sociedade mais humana e ética.

**Palavras-chave:** Colonialismo. Descolonialidade. Interculturalidade. Educação.

**Abstract:** This paper aims to analyze how interculturality may become an agent to promote decoloniality starting from education. The research was based on bibliographic studies in order to understand the concept of the term intercultural and its relevance to the promotion of decolonial education. The readings of the productions of the Modernity/Coloniality Group (GM/C) - formed mainly by ten Latin researchers - stimulate the study about questions of cultural diversity, intercultural education and

---

<sup>1</sup> Doutor em Comunicação Social pela UFPE, com estágios de pós-doutoramento pelo Center for Internet Studies and Digital Life (Universidad de Navarra - Espanha) e Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPE. Atualmente, realiza estágio de pós-doutoramento no Centro de Informática da UFPE. Bolsista de Inovação pela Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (Facepe). Professor permanente do Mestrado em Indústrias Criativas da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e nos cursos de graduação em Fotografia e Jornalismo. Coordenador do MBA em Gestão e Comunicação da Inovação no Setor Público (Católica Business School). Vice-líder do Grupo de Pesquisa Createch – Tecnologias Aplicadas ao Desenvolvimento de Soluções e Produtos em Indústrias Criativas. É servidor público do Tribunal de Justiça de Pernambuco (TJPE).

<sup>2</sup> Jornalista e mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Indústrias Criativas da Universidade Católica de Pernambuco (PPGCriativas Unicap).

decoloniality. In addition, it examines the quality of teacher training to understand how it can promote the valuing of the most varied cultures in the classroom. During this research, it was possible to realize that the opinions of the GM/C scholars converge towards the idea that the incentive to interculturality in the training of both teachers and students allows for the development of educational projects that respect and attend to social and cultural transformations. The decolonization of knowledge is fundamental, in order to make society more humane and ethical, breaking away from patterns of exclusion and discrimination.

**Keywords:** Colonialism. Decoloniality. Interculturalism. Education.

## 1. Introdução

O objetivo principal deste texto é analisar de que maneira uma educação intercultural pode contribuir para a decolonialidade do conhecimento. Os objetivos secundários destinam-se explicar o termo “interculturalidade”, associando-o à educação; observar de que forma a pluralidade cultural e a formação do professor podem possibilitar o conhecimento da diversidade e da valorização das culturas; e estudar o movimento decolonial com foco na hegemonia da dialética eurocêntrica.

A definição de interculturalidade parece consistente em todos os vieses das ciências que estudam as sociedades e que objetivam “[...] dar primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo” (SANTOS, 2008, p. 8). A partir dessa reflexão colonial, que destaca a desigualdade hegemônica do conhecimento comum às sociedades, apoiamos na ideia de que a pluralidade cultural deve ser tanto respeitada, quanto aplicada na construção do conhecimento, de modo que a perspectiva intercultural se aplique ao contexto educacional como fator gerador de um movimento decolonial.

Como afirmam os professores e pesquisadores da área Walter Mignolo e Madina Tlostanova (2009, p. 19): “*El pensamiento desde el borde y el giro des-colonial son una ruta hacia un futuro posible.*” Deste modo, é imperativo pensar a interculturalidade na perspectiva da decolonialidade como algo que,

do mesmo modo que é complexo e moroso, é igualmente viável e fundamental para a evolução da sociedade.

A investigação de respostas à questão cerne desta pesquisa se apoia em leituras de autores do Grupo Modernidade/Colonialidade (GM/C). O grupo é considerado uma “coletividade de argumentação” integrado por Aníbal Quijano (Peru), Walter Dignolo (Argentina), Enrique Dussel (Argentina), Catherine Walsh (norte-americana radicada no Equador), Nelson Maldonado-Torres (Porto Rico), Daniel Mato (Venezuela), Fernando Coronil (Venezuela), Edgardo Lander (Venezuela), Arturo Escobar (Colômbia), Santiago Castro-Gómez (Colômbia) e outros.

O coletivo visa interpretar, a partir de uma experiência latino-americana, a educação intercultural, incluindo seus efeitos nos processos de formação de professores e de práticas educacionais. Neste sentido, o grupo idealiza um projeto de natureza intelectual e política, chamado “giro decolonial” (RESTREPO; ROJAS, 2010). Esse projeto destina-se a avaliar o curso da colonização, focando na decolonização do conhecimento.

## 2. Giro Decolonial

O termo “giro decolonial” foi cunhado pelo intelectual Maldonado-Torres (2007) com a intenção de provocar uma percepção de virada, fazendo alusão à transformação epistêmica da colonialidade. Na visão da pesquisadora Luciana Ballestrin, “giro decolonial” “[...] basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 105). De acordo com a autora, esse movimento é, além de tudo, um projeto político que, tanto questiona o sentido das três vertentes da colonialidade: do ser, do saber e do poder, quanto reconhece os fluxos de colonialidade presentes no ocidentalismo e no eurocentrismo.

Esta tripla dimensão da colonialidade, é explicada pelos pensadores Eduardo Restrepo e Axel Rojas (2010) da seguinte forma: a “colonialidade do ser” rebaixa o ser humano “outro”; a “colonialidade do saber” discrimina metodologias de educação “outras”, e a “colonialidade do poder” categoriza grupos e lugares “outros” para exploração. Segundo Mignolo (2007), a decolonização dos aspectos do ser, do saber e do poder, somente é possível através de uma prática de resistência, ou seja, através de um comportamento crítico em face à colonialidade e seus resultados.

O pesquisador colombiano Arturo Escobar (2003), define o movimento do GM/C, com referência ao “giro decolonial”, como sendo um plano de validação para um “pensamento outro”, com “métodos de educação outros”, dentro de um “espaço outro”, ou seja, “um paradigma outro” dentro de uma realidade social diversa possível. A ideia do “paradigma outro” foi concebida por Elena Yehia (2007), estudando projetos de decolonialidade e buscando elaborar meios para estabelecer um outro jeito de ser, de saber e de poder, oposto ao que foi imposto pela colonialidade eurocêntrica, ela questiona:

*[...] ¿al enmarcar nuestros argumentos en el pensamiento decolonial y usar categorías como “decolonial”, “no moderno” o “transmoderno” no estamos también contribuyendo a reproducir las pretensiones universalistas de la modernidad? (YEHIA, 2007, p. 109).*

Se considerarmos que o eurocentrismo representa uma lógica de padrão geral de poder, que foi estabelecida durante a modernidade, alicerçado pelos processos de colonização (QUIJANO, 2005), então o modelo eurocêntrico é o determinante que vem a dividir questões subjetivas e culturais entre a Europa e o resto do mundo. Deste modo, o eurocentrismo provoca uma polarização no mundo, determinando as raças - e suas respectivas categorias - e estabelecendo, por conseguinte, a hegemonia em diversas áreas sociais, inclusive a da educação.

As noções de raças, classes e povos são estabelecidas desse movimento hegemônico europeu, a partir do argumento de compreensão das modernas relações sociais (BANTON, 1977). A concessão e a validação desses

movimentos identitários só foram possíveis devido à certeza do princípio de que “a história da civilização humana é baseada numa trajetória linear para o progresso, cujo apogeu é a Europa; e de que as diferenças entre a Europa e a não-Europa são naturais e não resultantes das relações assimétricas de poder” (QUIJANO, 2005).

Posto isto, desde quando a Europa passou a impor a sua superioridade sobre as nações que vinha a colonizar, e sobre os povos que vinha a explorar, o paradigma eurocêntrico “[...] desumanizou seres humanos e desprezou o conhecimento e as formas de organização social e expressão cultural de outros povos” (BRAGATO, 2017, n.p.). É possível compreender desse modo que, o movimento de colonialidade, ao preservar-se hegemônico em zonas sociais que, primordialmente, são as que estabelecem os padrões de, por exemplo, educação, política e economia, desqualifica as outras culturas populares e admite apenas uma cultura como a aprovada.

### 3. Interculturalidade crítica

O movimento do “giro decolonial” (RESTREPO; ROJAS, 2010) promoveu, dentre outras reflexões já levantadas neste texto, a noção de um pensamento crítico intercultural, que é o protagonista de uma transformação contra-hegemônica possível. Para a pesquisadora do Grupo Modernidade/Colonialidade (GM/C), Catherine Walsh, a interculturalidade crítica representa:

*[...] una configuración conceptual, una ruptura epistémica que tiene como base el pasado y el presente, vividos como realidades de dominación, explotación y marginalización, que son simultáneamente constitutivas, como consecuencia de lo que Mignolo há llamado modernidad/colonialidad. (WALSH, 2007, p. 50).*

Logo, surge, a partir de movimento crítico, uma contra-hegemonia epistemológica, que tende a transformar conceitualmente o que foi imposto

pelo projeto colonizador, de forma social e política outrora, às culturas colonizadas.

Ao pensar na definição de interculturalidade, deve-se analisar para além do que parece óbvio - porém simplório - como o mero cruzamento de culturas. A interculturalidade simboliza evidentemente a pluralidade de tradições, dos costumes, das populações etc, entretanto, se essa noção estiver associada meramente ao reconhecimento e à tolerância da diversidade cultural-social, a contra-hegemonia epistêmica - que é a impulsionadora do “giro decolonial” pretendido - estará impossibilitada de se manifestar. Portanto, o estímulo à interculturalidade crítica é fundamental tanto para a transformação do paradigma da colonialidade, quanto para a decolonização do saber.

Isso porque, quando a interculturalidade é compreendida criticamente como agente estratégico e fundamental para promover a transformação do espaço acadêmico, ela viabiliza a promoção também de movimentos produtivos de respeito e de disseminação de diversidades culturais. Ademais, a interculturalidade estimula a sociedade a “[...] compreender o mundo a partir de diferentes formas sócio históricas que possibilitem a reflexão sobre seu próprio contexto e sobre outras realidades, as que podem estar ou não próximas deles, em termos tanto materiais quanto simbólicos [...]” (MARTÍNEZ et al., 2009, p. 52).

Como dito anteriormente neste texto, a interculturalidade vem a ser mais do que a coexistência de culturas. Na visão de Catherine Walsh, a interculturalidade consiste num diálogo cultural-instrutivo, que subtende um cruzamento entre diversas culturas, mas que não se restringe apenas a isso. Para Walsh, essa comunhão de culturas está mais inclinada para um movimento de educação intercultural, que pretende:

*[...] más que ‘incluir’ de manera multiculturalista, el esfuerzo ha sido de construir, posicionar y procrear pedagogías que apuntan el pensar ‘desde’ y ‘con’, alentando procesos y prácticas ‘praxísticas’ de teorización - del pensar-hacer - e interculturalización que*

*radicalmente desafían las pretensiones teórico-conceptuales y metodológicas-académicas, incluyendo sus supuestos de objetividad, neutralidad, distanciamiento y rigor.* (WALSH, 2012, p. 66)

Deste modo, é clara a compreensão da interculturalidade, sob o ponto de vista de Walsh, quando ela afirma que:

*[...] se entiende como una estrategia, acción y proceso permanentes de relación y negociación entre, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad. Pero aún más importante es su entendimiento, construcción y posicionamiento como proyecto político, social, ético y epistémico - de saberes y conocimientos -, que afirma la necesidad de cambiar no sólo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización.* (WALSH, 2012, p. 4)

Para além das possibilidades de evolução e estratégias de ruptura de tradições hegemônicas percebidas através de uma reflexão decolonial, a interculturalidade está relacionada, naturalmente, à promoção do fortalecimento da variedade cultural, ao reconhecimento dos saberes coletivos de cada cultura, ao respeito ao diferente, ao combate à desigualdade de oportunidades. Todos esses aspectos revelam um propósito único, que é o de fortalecer a relevância do direito que todas as culturas têm de serem reconhecidas em suas particularidades, de tal sorte que suas diversidades sejam incluídas em vieses sociais, culturais, educacionais etc.

Assim sendo, é consequente considerar que a interculturalidade pode vir a contribuir na esfera da educação, como uma ferramenta de estratégia justa, política e epistêmica. Pois, é através dos processos educacionais que a colonialidade pode ser debatida e enfrentada, ao revelar o racismo e a racialização das relações (CANDAU; RUSSO, 2011).

Há de se reconhecer a imprescindibilidade do fomento e da criação de um projeto educacional, que esteja fundamentado na “interculturalidade crítica”, que venha a provocar a discussão de questões relacionadas à hegemonia colonial, visando a promoção do conhecimento entre os vários campos do saber.

#### 4. Interculturalidade crítica para a educação

A partir dos estudos realizados pelos pesquisadores do GM/C, especialmente baseando-se no projeto do “giro decolonial” e na literatura da pesquisadora Catherine Walsh, podemos compreender a interculturalidade como sendo a possibilidade de diálogo entre as culturas a partir de um viés especialmente crítico “[...] *como proyecto político-social-epistémico-ético y como pedagogía decolonial* [...]” (WALSH, 2010, p. 76). Neste caso, propõe-se a interculturalidade como projeto de transformação social a partir do campo educacional.

Para Walsh, a decolonialidade é, portanto, estratégia, ação e meta da interculturalidade. Sob o ponto de vista da interculturalidade como processo e projeto, isso vem a significar que é possível construir “modos outros” de ser, saber e poder, a conferindo à interculturalidade “[...] *una forma ‘otra’ de pensar y actuar com relación a y en la modernidad/colonialidad.*” (WALSH, 2006, p. 35).

Ao analisarmos o problema estrutural colonial racial, que demonstra a diferença que se é montada no interior de “[...] *una estrutura e matriz colonial de poder racionalizado y jerarquizado* [...]” (WALSH, 2010, p. 78), a interculturalidade passa a ser vista como projeto de promoção à transformação estrutural e sócio-histórica: “[...] *la interculturalidad es práctica política y contrarrespuesta a la geopolítica hegemónica del conocimiento; es herramienta, estrategia y manifestación de una manera ‘otra’ de pensar y actuar*” (WALSH, 2005a, p. 47).

Essa perspectiva é confirmada pelas estudiosas Vera Maria Ferrão Candau e Kelly Russo na conclusão que diz que “A interculturalidade é então concebida como uma estratégia ética, política e epistêmica. Nessa perspectiva, os processos educativos são fundamentais” (CANDAU E RUSSO, 2010, p. 166). A partir do prisma dos processos educacionais, a colonialidade é decomposta para que uma sociedade “outra” seja composta. De acordo com o

filósofo intercultural Raúl Fornet-Betancourt, a essência da interculturalidade é inerente à história latino-americana, pois a interculturalidade determina a forma como as pessoas aprendem a conviver com os “outros”. “Daí que se trata de uma atitude que abre o ser humano e o impulsiona a um processo de reaprendizagem e re colocação cultural e contextual” (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 13).

Por conseguinte, a interculturalidade tem o papel de viabilizar a convivência entre povos e realidades diversas, além de contestar os discursos hegemônicos e os padrões eurocêntricos, promovendo assim o debate sobre o modo “outro”, e a relativização das organizações e práxis sociais. A partir deste ponto, vale salientar a função da educação e a importância da reestruturação dos currículos escolares - bem como do modus operandi das instituições de ensino - no que se refere à implementação de um processo educacional verdadeiramente intercultural.

Visto que a escola é a principal entidade social que, não apenas produz, mas também fortalece a cultura em suas diversidades. Compreender a relevância da instituição de ensino enquanto espaço de desconstrução de práticas de discriminação e de normalização das diversidades, é perceber a necessidade de renovação do currículo escolar no sentido de possibilitar “olhares outros” e “abordagens outras”. Pois, um currículo que possa vir a ser considerado intercultural, demanda conteúdos, processos e relações que favoreçam a um “diálogo intercultural”.

Para melhor compreensão da expressão “diálogo cultural”, é preciso antes entender que, no contexto histórico das relações de produção do conhecimento, os processos se davam exclusivamente sob padrões eurocêntricos. Segundo a pesquisadora Fernanda Frizzo Bragato, considerando a sujeição epistemológica à qual os países colonizados foram submetidos, não há:

[...] valorização de nossas experiências culturais, o que acaba reproduzindo modelos de conhecimento pouco responsivos aos

nossos processos de constituição social, econômica, política e cultural. Somos educados a obedecer e a (mal) copiar. (BRAGATO, 2017, n.p.)

O filósofo intercultural Raúl Fornet-Betancourt corrobora com essa ideia afirmando que o caminho da elaboração de um “diálogo intercultural” vem a ser:

[...] a única alternativa que promete nos conduzir à superação efetiva de formas de pensar que, de uma ou outra maneira, resistem ao processo da argumentação aberta, ao condensar-se em posições dogmáticas, determinadas somente a partir de uma perspectiva monocultural. (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 19)

Consideramos que somente poderá haver um diálogo intercultural quando aceitamos e compreendemos o paradigma eurocêntrico e suas implicações na construção de uma sociedade múltipla e justa. O “diálogo intercultural” como ferramenta de enfrentamento ao paradigma colonial, coloca em foco a necessidade da discussão da decolonialidade a partir, principalmente, da decolonização do conhecimento.

### 3. Conclusão

Através dos estudos realizados pelos integrantes do Grupo Modernidade/Colonialidade (GM/C), é possível afirmar que a decolonialidade é o principal meio de acesso à interculturalidade. As pesquisas produzidas pelo grupo indicam que a interculturalidade crítica aparece como um método de natureza não apenas política, mas também social, ética e, especialmente, epistêmica, que propõe a renovação das sociedades subalternizadas pela modernidade/colonialidade da hegemonia eurocêntrica, e também, com um enfoque mais específico, no campo da educação.

Assim, percebemos que viabilizar a interculturalidade crítica tanto na formação de professores, quanto no currículo escolar e na educação de uma maneira geral, pode possibilitar a elaboração de um projeto educacional que seja promotor de transformações sociais factíveis. Servir-se da

interculturalidade crítica, a partir da educação, como estratégia política de mudança e renovação emancipatória, é o mote principal das investigações e das produções analisadas para a construção da ideia central deste texto.

O “giro decolonial” - objeto central do projeto decolonizador proposto pelo GM/C - representa substancialmente uma virada, do ponto de vista epistêmico, que visa questionar a hegemonia da modernidade/colonialidade eurocêntrica, além de propor uma “episteme outra” baseada na diversidade e na interculturalidade. Esse movimento tem caráter mais político do que filosófico, e sugere um estudo para além dos padrões da colonialidade imposta.

O “giro decolonial” propõe, sobretudo, a decolonialidade do do ser, do saber e do poder, como uma manobra de construção de um pensamento “outro”. As reflexões acerca do paradigma “outro” tendem para um movimento decolonial, uma vez que têm características de insubordinação político-epistêmica, de reciprocidade entre os povos subalternizados colonialmente, de defesa e preservação da pluriversalidade e de criação de ambientes de diálogo para a promoção do equilíbrio de condições de ser, saber e poder.

Diante disso, é possível considerar que o combate à hegemonia ideológica das classes dominadoras, a cooperação dos grupos que emergiram do colonialismo e a busca por uma educação orientada à quebra do paradigma de alienação que se sustenta na separação dos tipos de saberes. Para que isso ocorra, é fundamental a prática da interculturalidade nas mais diversas instâncias educacionais, promovendo a decolonização do conhecimento. O intuito deste movimento é o de provocar a quebra dos modelos de exclusão e de discriminação, próprios da colonialidade, e tornar as pessoas de todas as sociedades mais humanas, éticas, iguais (do ponto de vista de direitos) e legítimas.

## Referências

BALESTRIN, Luciana. América Latina e giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013.

- BANTON, M. **A ideia de raça**. Tradução Antônio Marques Bessa. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- BRAGATO, F. F. Diálogo intercultural para um mundo pluriversal: um caminho por onde andar. **Empório do Direito**, São Paulo, 6 mar. 2017. Disponível em: <https://emporiiododireito.com.br>. Acesso em: 05 ago. 2022.
- CANDAU, V. M. F. RUSSO, K. Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. *In*: CANDAU, V. M. (org.). **Diferenças culturais e educação: construindo caminhos**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2011. p. 71-75.
- CANDAU, Vera Maria Ferrão.; RUSSO, Kelly. Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. **Rev. Diálogo Educacional**, Curitiba, v. 10, n. 29, p. 151-169, jan./abr. 2010.
- ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, Bogotá – Colômbia, n. 1, p. 51-86, jan./dez. 2003.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.
- MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (ed.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: IescoPensar-Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.
- MARTÍNEZ, M. E. et al. Políticas e práticas de educação intercultural. *In*: CANDAU, V. M. (org.). **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009. p. 44-72.
- MIGNOLO, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura – un manifiesto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 25-45.
- MIGNOLO, Walter D.; TLOSTANOVA, Madina. Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiencia. **Revista Ixchel**, México, 2009.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p. 227-278.
- RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Cauca – Colômbia: Editorial Universidad de Cauca, 2010.
- SANTOS, B. de S. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e de outro. **Revista Travessias**, Coimbra, v. 6/7, p. 15-36, 2008.
- WALSH, C. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (ed.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 115-142.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. *In*: VIANA, Jorge.; TAPIA, Luis.; WALSH, Catherine. **Construyendo interculturalidad crítica**. La Paz: III – CAB, 2010. p. 75-96.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo. *In*: **Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo andino**. Quito: Academia de la Latinidad, 2006. p. 27-43.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan./dez. 2012.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. **Signo y Pensamiento**, Bogotá, v. XXIV, n. 46, p. 39-50, jan./jun. 2005a.

YEHIA, Elena. Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red. **Tabula Rasa**, Bogotá – Colômbia, n. 6, p. 85-115, jan./jun., 2007.

Artigo recebido em: 07/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Storytelling jurídico e análise narrativa: uma alternativa metodológica sociojurídica para o estudo de grupos vulneráveis no Direito

*Legal storytelling and narrative analysis: a socio-legal methodological alternative for the study of vulnerable groups in Law*

Delmo Mattos da Silva<sup>1</sup>

Ítalo Viegas da Silva<sup>2</sup>

Maria da Conceição Alves Neta<sup>3</sup>

**Resumo:** O objetivo do presente trabalho é analisar se o Storytelling jurídico e a análise narrativa, provenientes dos estudos promovidos pela Teoria Racial Crítica, podem constituir uma alternativa metodológica adequada para se pesquisar grupos vulneráveis no Direito. Para tanto, fizemos uma incursão teórica metodológica como arcabouço necessário para fundamentar as nossas escolhas, assim como realizamos estudos a respeito da questão racial por meio do pensamento jurídico negro, tendo como premissa o necessário recorte de raça, uma vez que, para superarmos o racismo, precisamos primeiramente considerar a raça, posto que não há outro caminho para a operação do Direito como via a fim de se alcançar a justiça social.

**Palavras-chave:** Storytelling jurídico. Pesquisa científica. Metodologia de pesquisa. Grupos vulneráveis.

**Abstract:** The aim of this paper is to analyze whether legal Storytelling and narrative analysis, derived from studies promoted by Critical Racial Theory, can constitute an adequate methodological alternative for researching vulnerable groups in Law. To do so, we made a methodological theoretical incursion as a necessary framework to base our choices, as well as we carried out studies on the racial issue through black legal thinking, having as a premise the necessary race outline, since, in order to overcome racism,

---

<sup>1</sup> Professor adjunto da área de Filosofia do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas da UFMA. Professor Permanente do PPGDIR/UFMA. Pós-doutorado em Teoria da Justiça (PPGDIR/UFMA). Doutorado em Filosofia (UFRJ). Mestrado em Filosofia (UFRJ). Bacharelado em Filosofia (UFRJ). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7268737133400216>. ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9074-2192>. E-mail: [delmo.mattos@ufma.br](mailto:delmo.mattos@ufma.br).

<sup>2</sup> Mestrando do PPGDIR - Direito e Instituições do Sistema de Justiça – UFMA. Pós-graduando em Direitos Humanos – UEMA. Pós-graduado em Direito Civil e Consumidor – UniAmérica. Graduado em Direito - UFMA. Assessor jurídico da Subdefensoria Geral do Estado do Maranhão (DPE/MA). <http://lattes.cnpq.br/3834304771435925>. ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8718-7637>. E-mail: [italo.viegas@discente.ufma.br](mailto:italo.viegas@discente.ufma.br).

<sup>3</sup> Mestranda em Direito e Instituições do Sistema de Justiça pelo PPGDIR da Universidade Federal do Maranhão. Especialista em Políticas Públicas e Relações Etnorraciais pela Universidade Federal de Ouro Preto. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Ouro Preto. Advogada OAB/MH 132.550. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4616523476391487>. ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9563-3075>. E-mail: [marianeta.adv@gmail.com](mailto:marianeta.adv@gmail.com).

we first need to consider race, since there is no other way for the operation of law as a way to achieve social justice.

**Keywords:** Legal storytelling. Scientific research. Research methodology. Vulnerable groups.

## 1. Introdução

O presente artigo tem início a partir de uma insatisfação com os resultados práticos da teoria jurídica ou ciência jurídica dogmática, que não atendem aos anseios de uma sociedade em transformação. O Direito tem sido concebido de modo generalizado e tem falhado no sentido de seus objetivos últimos: a justiça e a paz social.

Por isso que, ao se falar em pesquisa jurídica crítica, há de se compreender o objetivo do pesquisador de ultrapassar os limites do restrito formalismo jurídico para conceber o Direito e a sua função na sociedade contemporânea e, por conseguinte, é fundamental a escolha da metodologia adequada para se alcançar esse objetivo.

Isso porque, visto de modo único, apenas sob as perspectivas normativa, material e processual, o Direito não consegue dar sentido aos anseios dos jurisdicionados e falha ao tentar garantir a igualdade dos cidadãos sem prejudicar suas liberdades individuais.

O Direito tem exercido papel central no processo de subordinação de minorias raciais, uma realidade persistente na sociedade brasileira. A interpretação jurídica tem sido direta e indiretamente utilizada como um instrumento fundamental para a reprodução da opressão racial, pois esse modo de operação impede o acesso das pessoas a oportunidades necessárias para uma vida digna.

Nesse sentido, em síntese, esse artigo visa analisar se o *Storytelling* jurídico constitui uma perspectiva metodológica adequada a ser utilizada para a pesquisa em grupos vulneráveis, a partir de um ponto de vista epistemológico que fundamente a sua utilização e que proporcione

ferramentas adequadas para que o viés sociojurídico seja adequadamente aplicado.

## **2. A metodologia de pesquisa jurídica, os métodos e a importância de se (re)pensar a pesquisa**

A aventura de se realizar uma pesquisa jurídica, como compreende Fonseca (2009, p. 14), deve levar em consideração que a atividade acadêmica de pesquisa, para auferir credibilidade, carece de se submeter a alguns requisitos preestabelecidos, que orientam o caminho do trabalho, do ponto de partida da reflexão até às considerações finais da investigação.

E essa aventura para elaboração do presente trabalho teve início com as lições de Marques Neto (2001, p. 12), que destaca os primeiros passos sobre como se opera o processo de elaboração do conhecimento, pois “o conhecimento é indiscutivelmente um fato: não nos é possível duvidar de sua existência, embora possamos questionar-lhe a validade, a objetividade ou o grau de precisão”. Esse posicionamento inicial foi extremamente necessário para nos direcionar rumo ao aprendizado da metodologia jurídica.

Nesse sentido, temos que “[...] a história do conhecimento é, portanto, um permanente processo de retificação e superação de conceitos, explicações, teorias, técnicas e modos de pensar, agir e fazer” (MARQUES NETO, 2001, p. 12). Assim, é necessário que sejam feitas leituras que confirmem, mas que também questionem, o seu método e objeto de pesquisa, como nos ocorreu com as lições de Guimarães (2004) a respeito da dogmática jurídico-penal e a ciência normativa do “dever-se”.

Todo esse arcabouço teórico é de fundamental relevância para a formação do pesquisador que se propõe a realizar um trabalho sério e ético. Para tanto, contamos com as contribuições de Fonseca (2009, p. 8) sobre a prática de pesquisa que não é percebida pela maioria dos estudantes de Direito como necessária à sua atividade profissional.

E, nesse ponto, no que tange à pesquisa jurídica, utilizamos o conceito definido por Fonseca (2009, p. 10):

Entende-se aqui por pesquisa jurídica a atividade que toma por objeto do conhecimento ora uma, ora outra, as duas possíveis abordagens do direito, quais sejam: a) o direito como conjunto de conceitos e também de teses explicativas e compreensivas do sistema de regras, da validade, eficácia e justificação do mesmo sistema, bem como o confronto dessas teses e opiniões com as práticas sociais e com os valores aceitos; b) o direito como conjunto de institutos disciplinadores da conduta social, integrados por regras inquestionáveis quanto à sua obrigatoriedade, mas condicionadas ao permanente trabalho de adaptação à variedade de conflitos e demandas individuais e coletivas.

Mas também, por outro lado, devemos nos atentar ao fato de que o rigor metodológico deve caminhar ao lado de um objeto de pesquisa pertinente e bem recortado, que tenha relevância social e impacto, pois não faria sentido uma pesquisa correta do ponto de vista do rigor, mas vazia de sentidos sociais.

Por isso, que a metodologia da pesquisa precisa estar integrada com as diferentes fases do aprendizado das disciplinas jurídicas para alcançar o seu objetivo de servir de instrumento, não apenas da realização prática dos institutos do ordenamento jurídico, mas também da modificação desses institutos, cumprindo o papel de farol da crítica do Direito instituído, segundo Fonseca (2009, p. 10).

E perguntas como “Como?” e “Por quê?” são excelentes pontos de partida, pois a pesquisa que se realiza na área das Ciências Sociais possui características que devem considerar seu caráter histórico, a plena identidade entre sujeito e objeto, a atenção voltada mais a abordagens qualitativas do que quantitativas e seu viés ideológico.

A respeito da pesquisa teórica jurídica produzida no Brasil, para Fonseca (2009, p. 12) não é pequena, e uma parte apresenta qualidade. Entretanto, está mais voltada para a divulgação e a interpretação do pensamento jurídico que já está consagrado, do que para a análise crítica e a empírica, ou de dados da realidade, imperativas para a avaliação permanente

da eficácia do Direito institucionalizado, tanto na doutrina jurídica, como no ordenamento normativo.

Nesse sentido, visando elaborar uma pesquisa crítica, a autora nos faz um alerta de que não há uma teoria crítica do Direito. Em seu ponto de vista, há, na verdade, um movimento de crítica à ciência jurídica hegemônica, que tende a construir uma linha de pensamento em torno de alguns pontos referenciais.

A crítica que deve ser necessária parte de outro lugar e, assim, a autora compreende que a reflexão crítica exige ir às origens, origens de preceitos, de teorias, de instituições, de formas jurídicas instituídas, com o objetivo de identificar as causas políticas, econômicas e sociais que desenvolveram as bases daquelas construções. As raízes históricas do Direito descortinam como valores e intenções jurídicas foram interpretados nos diferentes momentos e lugares.

Nesse mesmo sentido epistemológico, nos valeremos das lições de Santos (1999, p. 130) para pensarmos metodologicamente os caminhos necessários para se percorrer os atravessamentos socioculturais pelos quais passam determinadas sociedades:

[...] Como ponto de partida, penso ser necessário reanalisar as culturas das nações questionando as construções oficiais da cultura nacional. Neste sentido, três orientações metodológicas parecem essenciais. A primeira é que, não sendo nenhuma cultura autocontida, os seus limites nunca coincidem com os limites do Estado; o princípio da soberania do Estado nunca teve uma correspondente no domínio da cultura. A segunda é que, não sendo autocontida, nenhuma cultura é indiscriminadamente aberta. Tem aberturas específicas, prolongamentos, interpenetrações, interviagens próprias, que afinal são o que de mais próprio há nela. Finalmente, a terceira orientação metodológica é que a cultura de um dado grupo social não é nunca uma essência. É uma autocriação, uma negociação de sentidos que ocorre no sistema mundial e que, como tal não é compreensível sem a análise da trajetória histórica e da posição desse grupo no sistema mundial [...]

Isso porque, nas lições de Gustin e Dias (2002, p. 19), o Direito como fenômeno jurídico é também social e cultural. Por isso, é tão necessário questionar o status quo que praticamente desconhece as demandas de

transformação da realidade. Nesse ponto, nos parece importante enveredarmos pela vertente jurídico-sociológica para uma ampla compreensão, analisando o Direito como variável dependente da sociedade e trabalhando com as noções de eficiência, de eficácia e de efetividade das relações do Direito e da sociedade.

Devemos nos ater, aqui, às preocupações concretas que gerem impacto na vida social dos indivíduos e, por isso, o raciocínio dialético é tão importante. A partir do conflito de ideias, tudo se transforma, pois as contradições estão em nossa própria realidade, ela nos dá indícios da necessidade real de (re)pensarmos a pesquisa jurídica. No que tange ao método de pesquisa científica, adotamos a análise qualitativa como um caminho adequado, posto que “o método qualitativo consiste em interpretações e avaliações de dados que, pela sua natureza, são avessos à quantificação” (FONSECA, 2009, p. 62).

Dessa forma, foi analisado o argumento dedutivo, que consiste em aceitar como ponto de partida afirmações teóricas de caráter geral, que funcionam como “[...] premissas supostamente aplicáveis a determinada situação problemática particular que o pesquisador pretende desenvolver sob a forma de uma ou mais hipóteses de solução” (FONSECA, 2009, p. 61). Por fim, utilizamos a bibliografia como fonte de pesquisa científica.

É necessário trilharmos outros caminhos no sentido de (re)pensar pesquisas jurídicas, uma vez que “[...] homens brancos da elite controlam as estruturas de validação do conhecimento ocidental, seus interesses permeiam temas, paradigmas e epistemologias do trabalho acadêmico tradicional”, nas lições de Bernardino-Costa (2020, p. 139).

É importante fazermos essa contextualização, pois a vasta maioria das pessoas que se formam bacharéis em Direito não está interessada em justiça social, elas pensam que a transformação social não é um propósito central do sistema jurídico. E, ao contrário disso, pensamos que, se não for esse o objetivo do Direito, será outro, o de manutenção dos privilégios sociais de grupos historicamente hegemônicos.

Por isso, talvez, questionamos se há uma crise no ensino jurídico nos moldes de Silva e Serra (2017, p. 2618): “[...] a crise do ensino jurídico é, primordialmente, uma crise de paradigmas, marcada pelo esgotamento dos próprios paradigmas científicos da ciência do Direito e assentada em uma dupla face: uma crise de modelo e uma crise de caráter epistemológico”. Isso também ocorre, de acordo com Gustin e Dias (2002, p. 5), porque o ensino do Direito é extremamente formalista, restrito ao aprendizado de códigos ultrapassados, não acompanhando as sucessivas transformações pelas quais passaram as instituições dessa área do conhecimento.

O sistema jurídico, como conhecemos, implica no distanciamento da norma em relação à sua realidade social. E esse distanciamento nos parece inadequado para se pensar as reais necessidades dos jurisdicionados. Por essa razão, passado o primeiro momento de se formular a pergunta certa, pensando no Direito sem realizar meras reproduções, passaremos a situar o binômio sujeito-objeto, tendo como premissa de que não devemos distanciar o sujeito cognoscente do objeto cognoscível, devendo, portanto, aproximar esses dois polos.

É necessário considerar que, por um lado, há o empirismo, que nas lições de Marques Neto (2001, p. 13):

[...] consiste na suposição de que o conhecimento nasce do objeto. Ao sujeito caberia desempenhar o papel de uma câmera fotográfica: registrar e descrever o objeto tal como ele é e também há por outro lado o racionalismo que coloca o fundamento do ato de conhecer no sujeito [...] o objeto real constitui mero ponto de referência.

Há também, nas lições do autor, uma forma moderada de racionalismo, intitulada intelectualismo, que “atribui à razão o papel de conferir validade lógico-universal ao conhecimento”. Por essa razão, “o intelectualismo caracteriza-se por racionalizar a realidade, como se contivesse as verdades universais que a razão capta e decifra”.

Outra ponderação que o autor compreende como necessária é a respeito do pensamento de Hegel que tentou superar a dualidade existente entre o

sujeito-objeto, compreendendo a razão não de modo abstrato, assim como Kant, dissociada dos dados empíricos, mas como uma síntese a priori do próprio processo cognitivo, seguindo, assim, a clivagem entre o real e o racional.

A partir dessas breves considerações, buscaremos justificar o nosso objetivo nas modernas epistemologias dialéticas, pois elas vislumbram a questão do sujeito-objeto de modo diverso dos mencionados anteriormente e, de modo mais objetivo, nas lições de Marques Neto (2001, p. 19), há um verdadeiro rompimento, pois:

[...] rompem com a concepção metafísica, tanto do empirismo como do idealismo, segundo a qual o sujeito cognoscente é separado, por alguma fronteira obscura e misteriosa, do objeto real que é conhecido, para a dialética, o importante é a própria relação.

É, em razão disso, que neste artigo partimos do pressuposto de que a pesquisa é um trabalho de construção de conhecimento ativo, engajado, conectado à realidade a que se propõe estudar e, portanto, profundamente ligado entre sujeito e objeto. O pesquisador deve possuir uma conexão de identidade com o seu objeto de pesquisa, que visa dar contornos de sentido para que a atividade acadêmica seja algo sobretudo prazeroso para quem realiza. E essa ligação também encontra amparo nas lições de Santos (1999, p. 19):

Não afetar? De que modo as podemos afetar? Não é fácil responder a estas questões, tanto mais que elas pressupõem como não problemática uma postura epistemológica que o é cada vez mais. Pressupõe a separação sujeito-objeto: nós aqui as transformações lá [...] as transformações não são mais que nós todos, todos os cientistas sociais e todos os não cientistas sociais deste mundo, a transformarmos-nos.

Essa nos parece a razão mestra que nos conduz à escolha de se pesquisar grupos vulneráveis, à possibilidade de trazer de algum modo um dado que possa transformar a realidade de grupos que são historicamente invisibilizados e neutralizados pelo Direito.

Sendo assim, é necessário considerar dois pontos de diferenciação fundamentais: neutralidade do autor e neutralidade metodológica; posto que “o cientista social que pretender ser neutro diante do seu objeto de estudo já está optando por uma ideologia: a da pretensa neutralidade diante dos fatos sociais” (FONSECA, 2009, p. 08). Nas palavras de Moreira (2019, p. 18), o sujeito concreto, ao iniciar sua narrativa, toma prevalência sobre quaisquer tentações de abordar de forma neutra o seu trabalho, pois todos nós estamos envoltos em campos de significação que existem antes da nossa existência, e essa passagem nos parece extremamente ética e séria ao ser tratada em pesquisa científica.

O pesquisador não deve perder de vista o seu lugar de fala. Para Ribeiro (2017, p. 12), deve ser observado o rigor metodológico na condução de seu objeto de pesquisa, estando sempre atento para que o tema seja aderente aos seus referenciais e adotando teóricos que realizem uma análise crítica, mas que pertençam ao mesmo viés epistemológico; para que não haja contradições entre os seus objetivos e justificativas, e também com suas crenças ideológicas e políticas. Por isso, antes mesmo de mencionar o nosso principal referencial teórico, devemos citar brevemente os ensinamentos do feminismo negro, que abriram nossos olhos sobre a importância de se reconhecer diferentes saberes, de refutar uma epistemologia mestre, que pretende dar conta de todas as outras, mas em verdade não existe.

Para que possamos justificar tanto a escolha do tema a ser estudado neste artigo, como a sua relação com o sujeito que a realiza, devemos nos situar como juristas negros, o que, na definição de Moreira (2019, p. 90), consiste:

[...] um jurista que pensa como um negro compreende o Direito a partir do ponto de vista de um subalterno. Por causa disso, o Direito é interpretado como um sistema que pode ser manipulado para manter a exclusão, mas que também pode promover transformação social.

E um jurista negro, que possui esse letramento racial, adota em sua pesquisa autores negros ou que realizam estudos que façam o devido recorte

racial, sob a perspectiva de povos subalternizados. Que vivenciam constantes atravessamentos resultantes de uma colonização que perdura séculos, de histórias que partem de outras epistemologias, de um Direito que sob a justificativa de uma falsa neutralidade, nos dizeres de Brandão (2021, p. 328), se omite diante das especificidades únicas que atravessam esses povos. Isso porque a epistemologia, nas lições de Harding (1987, p. 140), “constitui uma teoria geral do conhecimento, ela investiga padrões utilizados para avaliar o conhecimento ou o porquê de considerarmos algo como verdadeiro”.

O nosso Estado Constitucional nasceu sob o signo da escravidão, suas instituições tinham como objetivo legitimar uma ordem política fundada na hierarquia entre raças (MOREIRA, 2019). Não podemos perder de vista essa lógica perversa fundante, pois essa herança é constantemente reproduzida nos dias de hoje.

Partindo para o encadeamento das epistemologias dialéticas, tendo como norte a coerência epistemológica, o método qualitativo e a fonte de pesquisa revisão bibliográfica, chegamos à metodologia que nos parece acertada para pensarmos grupos vulneráveis, o *Storytelling* jurídico, proveniente do movimento da Teoria Crítica da Raça, que constitui um coletivo de ativistas e de acadêmicos empenhados em estudar e transformar a relação existente entre raça, racismo e poder.

Consideramos que a metodologia se refere aos princípios amplos de como conduzir uma pesquisa e como aplicar os paradigmas interpretativos, e o patamar epistemológico é fundamental porque determina quais questões são dignas de serem investigadas, quais abordagens interpretativas serão utilizadas para analisar as evidências e qual será a finalidade do conhecimento proveniente desse estudo (BERNARDINO-COSTA, 2020).

Nesse ponto, é cuidadoso alertarmos que, nos estudos sobre epistemologia, há um conhecimento predominantemente colonial, que decidiu estabelecer o que conta e o que não conta como conhecimento científico e também no estabelecimento de critérios que permitem distinguir e afirmar o

que seria a verdade. E essa epistemologia reflete séculos de interpretações de homens, brancos, eurocentrados, que pensam e escrevem em outras línguas. A epistemologia, nesse sentido, atenta para o modo como as relações de poder estabelecem o que é considerado confiável e por que o é.

Como se constitui um desafio para o jurista sair dos muros das leis e se enveredar rumo a outras incursões, também nos parece desafiador propor uma forma de elaborar narrativas que se assemelham à contação de histórias. Entretanto, consideramos ser uma estratégia inteligente e convincente de se apreender novas realidades. Desse modo, coadunamos com os autores dessa forma de hermenêutica, que argumenta que narrativas possuem grande poder de convencimento, possibilitando a formação de perspectivas alternativas, as formas de raciocínios abstratos que nos permitem considerar a situação concreta de pessoas marginalizadas.

É o que ocorre, por exemplo, nos escritos de mulheres negras brasileiras extraordinárias, que produziram suas obras utilizando de suas narrativas pessoais para registrar momentos históricos. Essa constitui, pois, a razão deste artigo, realizado por meio de uma breve pesquisa qualitativa, utilizando fontes de referências bibliográficas e refletindo sobre outras metodologias possíveis para se pensar e pesquisar grupos vulneráveis no Direito.

### *2.1. O que é Teoria Crítica Racial, Storytelling jurídico e análise narrativa?*

Considerando que pesquisar significa investigar, procurar com o objetivo de conhecer e decidir, a escolha da temática racial tem se mostrado bem robusta nos últimos anos, sobretudo a produção intelectual do sujeito racial, que representa, entre outras coisas, figuras do saber, um modelo de exploração e depredação, um paradigma da sujeição e modalidades de sua superação (MBEMBE, 2020).

Nas lições do referido autor, “[...] neste preciso momento a História e as coisas se voltam para nós, e a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo” (MBEME, 2020, p. 01). E, sobretudo no Brasil, tem sido possível pesquisar em Português autores com uma perspectiva afrocentrada, que possuem uma epistemologia do sul, devidamente cuidada para tocar nas questões raciais profundas da nossa constituição como sociedade.

A partir do devido recorte do tema, a primeira decisão que o pesquisador se vê diante do seu objeto de pesquisa é a escolha da perspectiva epistemológica que irá fundamentar o seu estudo. Neste artigo, como mencionado anteriormente, elegemos a sociológica-dialética por nos parecer a mais adequada. Essa epistemologia está alinhada à filosofia de Karl Marx e à sociologia de Eugen Ehrlich.

De acordo com Fonseca (2009, p. 46), essa corrente rompe com a ideia de Direito como sistema e o concebe em sua dinâmica social, sob o escudo da superação constante das oposições. E uma das suas alusões básicas é a ideia de conflito social, entendido como dado inafastável de qualquer abordagem envolvendo a vida humana em sua interação com o outro.

Atualmente, tem sido possível o acesso a epistemologias como a de Gonzalez (2020, p. 127), que possuem um “[...] olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil”. A categoria de amefricanidade, por exemplo, tem sido utilizada como marco teórico de novas pesquisas no campo do saber, sobretudo nas áreas social e educacional.

De mãos dadas com os ensinamentos de Marques Neto (2001, p. 21), compreendemos que o conhecimento científico não se constitui a partir do conhecimento comum, mas se constrói contra ele, rompendo com os seus pressupostos. Não há rompimento se não utilizarmos epistemologias que fazem um verdadeiro questionamento ao status quo vigente.

Há várias perspectivas possíveis para se pensar a metodologia adequada, mas, neste artigo, escolhemos partir da Teoria Crítica Racial, que tem seu início em função da ausência de um debate sobre as relações étnico-

raciais nos Estados Unidos. Dentro do ambiente acadêmico, o tema era aparentemente irrelevante para o Direito. “[...] havia apenas um Direito, que em sua majestade universal, aplicava-se a todos, sem consideração de raça, cor, gênero ou credo” (DELGADO, 2021, p. 12). Em função dessa ausência, para o autor:

A Teoria Crítica Racial está centrada na premissa segundo a qual a experiência social de membros de minorias raciais deve ser um parâmetro para a reflexão jurídica, condição para que o sistema protetivo de direitos presente nas cartas constitucionais possa promover a emancipação de grupos raciais subalternizados.

Portanto, essa abordagem é mais do que necessária em uma sociedade como a brasileira em que o racismo opera como uma instância de reprodução de relações hierárquicas de poder, há séculos. Nesse sentido, “[...] Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein argumentam que o racismo, longe de ser um resíduo ou um anacronismo, está a progredir como parte integrante do desenvolvimento do sistema mundial capitalista (Wallerstein e Balibar, 1991)” (SANTOS, 1999, p. 127).

Em função disso e sempre nos aproximando do binômio sujeito-objeto, compreendemos que é urgente e necessário o reconhecimento de que a raça é uma categoria estruturante de apreensão da realidade pelo sistema jurídico. O sujeito negro, subalternizado, ao ingressar no Sistema de Justiça, tem todo o seu recorte invisibilizado como se suas demandas processuais não fossem atravessadas por questões sociais, políticas e econômicas. Há uma menção à raça em registros de boletins de ocorrências policiais, mas esse dado se perde ao ingressar no Poder Judiciário.

O movimento da Teoria Crítica da Raça, surgido nos anos de 1970, constitui um coletivo de ativistas e acadêmicos, situados nos Estados Unidos, que possuem o engajamento de estudar e de transformar a relação entre raça, racismo e poder. Nesse contexto, os próprios fundamentos da ordem liberal são questionados, fazendo a inclusão da teoria da igualdade, do discurso jurídico, do racionalismo iluminista e dos princípios neutros do Direito Constitucional (DELGADO, 2021).

Os princípios básicos da Teoria Crítica da Raça são: o racismo é a regra e não a exceção, o modo habitual como a sociedade opera; o sistema de ascendência de pessoas brancas sobre pessoas de minorias raciais atende a finalidades importantes, tanto psíquicas, como materiais, para o grupo dominante.

A “convergência de interesses” considera que o racismo promove tanto os interesses das elites brancas (materialmente) quanto os dos brancos da classe trabalhadora (psicologicamente), ambos os segmentos têm pouco incentivo para erradicá-lo. A tese da “construção social” fundamenta que as raças são produtos do pensamento e de relações sociais; que há uma racialização diferencial, quando a sociedade dominante racializa diferentes grupos minoritários em diferentes circunstâncias. E esse princípio se justificaria, por exemplo, que, em um determinado período, a sociedade ofereceu poucas oportunidades para os negros, mas demandou muitos trabalhadores agrícolas mexicanos ou japoneses, na sociedade estadunidense, onde nasce a Teoria Crítica da Raça.

Bom, toda essa conceituação teórica nos serve para elucidar que as pessoas não possuem uma identidade única, facilmente determinável e uniforme, como ocorre frequentemente no entendimento do Sistema de Justiça (DELGADO, 2021), uma vez que, nas lições de Ribeiro (2018, p. 18):

Quando discutimos identidades, estamos dizendo que o poder deslegitima umas em detrimento de outras. O debate, portanto, não é meramente identitário, mas envolve pensar como algumas identidades são aviltadas e ressignificar o conceito de humanidade, posto que pessoas negras em geral e mulheres negras especificamente não são tratadas como humanas.

Esse também é o entendimento de Santos (1999), pois identidades possuem uma natureza mutável, posto que constituem uma identidade inserida no tempo e espaços mensuráveis. Logo, tomando como exemplo identidades supostamente inquestionáveis, a exemplo das categorias de homem e mulher, sempre carregam consigo um processo de constante

transformação que culminam em identidades transitórias: “Identidades são, pois, identificações em curso” (SANTOS, 1999, p. 119).

Em razão de toda essa intensa atividade acadêmica, o movimento do *Storytelling* encoraja escritores negros e pardos a relatarem suas experiências com o racismo e com o sistema jurídico, a adotarem sua própria perspectiva na avaliação das narrativas dominantes do Direito (DELGADO, 2021). Desse modo, *storytellers* jurídicos, que são os autores que exercitam essa forma de narrativa, baseiam-se:

[...] em uma longa trajetória com raízes que remontam às narrativas dos escravos, contos escritos por cativos negros para descrever sua condição e desmascarar a generosidade que supostamente caracterizava a sociedade branca das plantations.

O manifesto que gira em torno do *Storytelling* é que muitas vítimas de discriminação racial sofrem em silêncio ou culpam a si mesmas por seu sofrimento. Muitas vezes guardam mais silêncio do que o necessário e essas histórias podem dar voz a essas pessoas, assim como podem revelar que outras pessoas têm histórias semelhantes.

E não devemos nunca perder de vista a importância e o valor das narrativas para as pessoas subalternizadas, um conceito estudado pelo filósofo Jean-François Lyotard, intitulado *différend*. Isso porque sabemos como culturas hegemônicas se sobrepõem às demais, como mencionado por Santos (1999, p. 120): “[...] Significativamente, em ambos os casos, a subjetividade do outro é negada pelo “fato” de não compreender a nenhuma das subjetividades hegemônicas da modernidade em construção: o indivíduo e o Estado [...]”.

Concluimos este tópico indicando a possibilidade de expansão do uso da Teoria Crítica da Raça para pensar a pesquisa em grupos vulneráveis, tendo em vista o seu amplo referencial teórico de discussão do fenômeno do racismo nas perspectivas global e local.

### 3. Hermenêutica jurídica e narrativas de pessoas: o *Storytelling* no Direito Brasileiro

Daremos início citando um livro fundamental para a comunidade jurídica negra, a obra “Pensando como um negro: Ensaio de hermenêutica jurídica”, elaborada por Moreira (2019), que constitui, nas palavras do autor, “um trabalho que utiliza narrativas pessoais para iluminar os sentidos de normas jurídicas”, um tipo incomum de técnica interpretativa.

Essa obra se propôs e se tornou um marco doutrinário acerca da hermenêutica negra e realizou uma crítica necessária às noções de igualdade formal e de igualdade material, considerando que a interpretação da igualdade não pode ignorar o contexto social em que os indivíduos estão localizados e seu status social. Isso porque devemos considerar a isonomia como um parâmetro comprometido com a igualdade de status, o que compreende não apenas a igualdade formal entre indivíduos, mas também a noção de cidadania igualitária, parâmetro de interpretação das normas jurídicas que implica a prioridade da proteção de grupos sobre indivíduos (MOREIRA, 2019).

Pessoas negras possuem uma experiência social distinta de pessoas brancas e ponto. Nas palavras do autor, “[...] não posso aceitar a neutralidade racial como parâmetro da minha produção científica porque não posso permitir que o silêncio cultural sobre esse tema dê permissão a reprodução do racismo” (MOREIRA, 2019, p. 80). Nesse sentido, os autores da Teoria Crítica da Raça salientam que interpretar o Direito a partir do contexto social em que as pessoas estão situadas possibilita mostrar como as normas jurídicas concorrem para a marginalização de minorias raciais, étnicas e de gênero.

Essa posição teórica representa o que tem sido classificado pela doutrina como uma perspectiva pós-positivista, ressaltando a relevância do diálogo com outras áreas do saber no encadeamento da interpretação constitucional.

O trabalho do autor utiliza o *Storytelling* para iluminar sentidos do princípio da isonomia, a questão da igualdade de status entre indivíduos, a partir das experiências de um membro de um grupo minoritário, com a finalidade de auxiliar juristas a elaborarem formas de interpretação inclusiva, pois um jurista que pensa como um negro também deve considerar a experiência de outros grupos e minorias, étnicas e sexuais por exemplo, que são submetidos a processos de exclusão baseados em suas condições.

Há um grave equívoco quando indivíduos partem do pressuposto de que todas as pessoas possuem a mesma experiência social, o que motivaria a aplicação de normas jurídicas de modo abstrato, sem consideração do contexto social em que estão inseridas. Isso ocorre, por exemplo, quando juristas brancos não conseguem entender com clareza as particularidades da experiência social de pessoas negras, como se a experiência social de ser branco fosse a universal. Uma das causas disso diz respeito à percepção da irrelevância social da raça que encontra apoio no pressuposto do universalismo do Direito.

As convergências do sexismo e do racismo, e do racismo e da homofobia agem como um multiplicador de subordinações que impedem a ação autônoma do indivíduo em diversas frentes. Não restam dúvidas de que o modo como esses experimentam a relação institucional é diferente de outros membros do seu grupo que são afetados apenas pela questão de raça, por exemplo. E, nesse sentido, destaca Santos (1999, p. 127):

[...] Para Wallerstein, este sistema alimenta-se da contradição sempre renovada entre o universalismo e o particularismo, seja este racista ou sexual. Enquanto o universalismo deriva da própria forma do mercado, da descontextualização da subjetividade, do homo economicus, o racismo resulta da divisão entre forças de trabalho central e periférica, ou seja, da etnicização da força de trabalho como estratégia para remunerar um grande setor da força de trabalho abaixo dos salários capitalistas normais, sem com isso correr riscos significativos de agitação política. Por outro lado, o sexismo está intimamente ligado ao racismo. Os salários muito baixos que este último permite só são socialmente possíveis porque a reprodução da força de trabalho é feita em grande parte no espaço doméstico através de relações de trabalho não pago a cargo das mulheres. A

invisibilidade social deste trabalho é tornada possível pelo sexismo (Wallerstein e Balibar, 1991: 29-36).

Por isso, caminhar rumo à construção de uma cultura pública democrática é urgente e necessário. Práticas racistas almejam reproduzir a noção de que minorias raciais não são capazes de comportamento racional e autônomo em função de sua suposta inferioridade intelectual e moral. Isso nos parece de extrema má-fé. Logo, são tão necessárias as lições de Moreira (2019, p. 287) sobre a formação de operadores do Direito no Brasil que façam esse recorte de raça, que podem ser negros ou brancos, mas que estejam atentos ao fato de que as pessoas são excluídas a partir de diferentes vetores de exclusão.

### 3. Conclusão

O desafio que nos propomos neste artigo, tendo como norte primordial o viés metodológico, cumpriu-se a partir da compreensão do *Storytelling* jurídico e da sua análise de narrativa como método adequado metodologicamente para se pesquisar grupos vulneráveis, uma vez que essa perspectiva abre horizontes para outras dimensões da existência do sujeito.

Compreendemos, assim, que o Direito precisa dialogar com todos os grupos, vulneráveis ou não, e essa interpretação hermenêutica somente será possível se estivermos abertos a estudar outras epistemologias, que descolonizem o pensamento, que pensem em Português, que pisem neste solo e saibam o que é ser um jurisdicionado negro, uma mulher negra vítima de violência de gênero ou um homem negro encarcerado. Não há outro modo de se pensar alternativas jurídicas se nos pautarmos em velhas formas de produzir o saber, sobretudo se forem eurocentradas no que tange ao conceito de humanidade e desconectadas de toda a nossa realidade social brasileira.

O *Storytelling* jurídico atende a boa parte dessas expectativas, pois advogados e professores de prática jurídica têm aplicado essa técnica e análise

narrativa para entender como a dinâmica do convencimento funciona nos tribunais americanos.

Apesar das críticas, o Direito estadunidense, e de certa forma também aqui no Brasil, sobretudo para os estudiosos de raça, tem caminhado lentamente no sentido de reconhecer a legitimidade e o poder da narrativa, com toda a sua importância histórica, jurídica e social.

Concluimos, assim, que as alternativas no campo da pesquisa jurídica em grupos vulneráveis precisam de inovações. A academia precisa de vigor e novos ares para seguir pesquisando objetos que ultrapassem os muros das universidades, que tomem as ruas, que novos conceitos ganhem as falas dos jurisdicionados e que isso também se reflita em avanços sociais, políticos e jurídicos. Esperamos que o caminho rumo à descolonização epistemológica seja contínuo, influencie novos pesquisadores a pensarem práticas disruptivas e que o produto dessas pesquisas ganhe contorno de democracia racial.

## Referências

ALMEIDA, João Ferreira. Velhos e novos aspectos da epistemologia das ciências sociais. **Sociologia, Problemas e Práticas**, n. 55, p. 11-24, 2007. Disponível em: <https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/1111/1/1.pdf>. Acesso em: 17 de out. 2021.

ALMEIDA, S. de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ARAÚJO, Paula Carina de; GUIMARÃES, José Augusto Chaves; TENNIS, Joseph Timothy. A concepção de epistemologia da organização do conhecimento. **Revista Palavra Clave**, La Plata, v. 10, n. 2, e120, abr./set. 2021. Disponível em: <https://www.palabraclave.fahce.unlp.edu.ar/article/view/PCe120/13771>. Acesso em: 17 out. 2021.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**: uma defesa das regras do jogo. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

BRANDÃO, Paulo de Tarso; MARCOS, Chimelly Louise de Resenes. Equidade de gênero no Ministério Público brasileiro: a paridade participativa como ferramenta da legitimação democrática e de ressignificação do Direito. In: GUIMARÃES, Claudio Alberto Gabriel; CARVALHO, Marcia Haydée Porto de; CHAI, Cássiu Guimarães Chai. **Passado, presente e futuro do Ministério Público**: livro comemorativo dos 50 anos da Associação do Ministério Público do Estado do Maranhão – AMPEM. São Luís: Edefma, 2021.

CARVALHO, Alba Maria Pinho de. O exercício do ofício da pesquisa e o desafio da construção metodológica. In: BAPTISTA, Maria Manuel. **Cultura**: Metodologias e Investigação. Coimbra: Grácio Editor, 2012.

DELGADO, Richard; STEFEANIC, Jean. **Teoria crítica de raça**: uma introdução. Tradução: Diógenes Moura Breda. 1ª ed. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.

- EVARISTO, Conceição. **Escrevivências da afro-brasilidade**: história e memória. Releitura, Belo Horizonte, Fundação Municipal de Cultura, 2008.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FONSECA, Maria Guadalupe Piragibe da. **Iniciação à pesquisa no Direito**: pelos caminhos do conhecimento e da invenção. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. (Org.) RIOS, Márcia Lima Flávia .1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GUIMARÃES, Cláudio Alberto Gabriel; RAMALHO, Eduardo Ramalho. **Constituição, Ministério Público e direito penal**: a defesa do estado democrático no âmbito punitivo. 2004. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito: Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/3879>. Acesso em: 17 de out. 2021.
- GUSTIN, DIAS, Maria Tereza Fonseca. **(Re)pensando a pesquisa jurídica**: teoria e prática. 1. ed. revisada e atualizada. Belo Horizonte: Del Rey, 2002
- JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo** – diário de uma favelada. São Paulo: Francisco Alves, 1960.
- MACKINNON, Catharine Alice. **Toward a feminist theory of the state**. Cambridge. First Harvard University Press paperback edition, 1989.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2017.
- MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. **A ciência do Direito**: conceito, objeto, método. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.
- MBEMBE, Jpseph-Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2020.
- MEZZAROBA, Orides; MONTEIRO, Cláudia Sevilha. **Manual de Metodologia da Pesquisa no Direito**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.
- MINAYO, Maria Cecília de Sousa. (Org.). **Pesquisa social**: Teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2016.
- MOHANTY, Chandra Talpede. Feminist Sholarship and Colonial Discourses. **Feminist Review**, n. 30, autumn 1988.
- MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- OLIVEIRA, Luciano. **Não fale do Código de Hamurábi!** A pesquisa sócio-jurídica na pós-graduação em Direito. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4213608/mod\\_resource/content/1/OLIVEIRA%2C%20Hamurabi.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4213608/mod_resource/content/1/OLIVEIRA%2C%20Hamurabi.pdf). Acesso em: 16 out. 2021.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2017.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 7. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.
- SILVA, Artenira da Silva e; SERRA, Maiane Cibele de Mesquita. Juristas ou técnicos legalistas? Reflexões sobre o ensino jurídico no Brasil. **Revista Quaestio Iuris**, v. 10, n. 4, p. 2616-2636, 2017. Disponível em: <http://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/28197/21901>. Acesso em: 17 out. 2021.
- SMART, Carol. La teoría feminista y el discurso jurídico. **Social & Legal Issues: An International Journal**, 37-53, 1992.

Artigo recebido em: 14/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Educação e decolonialidade desde o Brasil: aproximações entre Dussel e Freire<sup>1</sup>

## *Educación y decolonialidad desde Brasil: aproximaciones entre Dussel y Freire*

*Aline Accorssi*<sup>2</sup>

*Marília Claudia Favreto Sinãni*<sup>3</sup>

*Álvaro Veiga Júnior*<sup>4</sup>

*Cristiane Troina Ferreira*<sup>5</sup>

**Resumo:** Este trabalho de cunho bibliográfico aproxima os estudos de Paulo Freire e Enrique Dussel para pensar a educação no horizonte da libertação, relacionando-a com a decolonialidade, desde o Brasil. Problematisa a ‘educação bancária’ e os processos de desumanização naturalizados no currículo. A práxis da dominação expressa no currículo e na formação de educadores/as traz muitos desafios como a padronização, a hierarquização, a precarização do trabalho docente, o individualismo nos processos de tomada de decisões pedagógicas. O artigo tem como objetivo promover reflexões sobre a necessidade de reorientar o currículo escolar, adotando uma perspectiva pedagógica política, justa e humanizadora na formação de educadores/as. Na intenção de superar os obstáculos, é preciso ter consciência crítica sobre as experiências coloniais e autoritárias, compreendendo que a educação libertadora e dialógica não se restringe ao currículo escolar ou a formação de professoras/es, também propõe uma formação humana mais crítica e democrática, em que os conhecimentos dialetizados e os saberes dos/as alunos/as sejam respeitados e contribuam na construção de uma sociedade mais autônoma e fraterna.

**Palavras-chave:** América Latina. Conscientização. Escola Pública. Transformação.

**Resumen:** Este trabajo de cuño bibliográfico aproxima los estudios de Paulo Freire y Enrique Dussel para pensar la educación en el horizonte de la liberación, relacionándola con la decolonialidad, desde Brasil. Problematisa la ‘educación bancaria’ y los procesos de deshumanización naturalizados en el currículo. La praxis de dominación expresa en el currículo y en la

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

<sup>2</sup> Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professora Adjunta da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade Federal de Pelotas. Pelotas-RS, Brasil. E-mail: alineaccorssi@gmail.com.

<sup>3</sup> Mestranda em Educação pela Universidade Federal de Pelotas. Pelotas-RS, Brasil. E-mail: profmariliasinani@gmail.com.

<sup>4</sup> Mestre em Educação pela Universidade Federal de Pelotas. Pelotas-RS, Brasil. E-mail: avj.pedagogia@gmail.com.

<sup>5</sup> Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande. Rio Grande-RS, Brasil. E-mail: cristroina@gmail.com.

formación de los/las educadores/as trae muchos desafíos como la padronización, la jerarquización, la precarización del trabajo docente, el individualismo en los procesos de toma de las decisiones pedagógicas. El artículo tiene como objetivo promover reflexiones acerca de la necesidad de reorientar el currículo escolar, adoptando una perspectiva pedagógica política, justa y humanizadora en la formación de educadores/as. Con la intención de superar los obstáculos, es necesario tener conciencia crítica sobre las experiencias coloniales y autoritarias, comprendiendo que la educación liberadora y dialógica no se restringe al currículo escolar o a la formación de profesoras/es, también propone una formación humana más crítica y democrática, en el que los conocimientos dialectizados y los saberes de los/las alumnos/as sean respetados y contribuyan en la construcción de una sociedad más autónoma y fraterna.

**Palabras-clave:** América Latina. Concientización. Escuela Pública. Transformación.

## 1. Introdução

Este estudo, fruto de escrita coletiva, tem como objetivo aproximar as contribuições pedagógicas libertadoras de Paulo Freire (2014, 2013, 1979) e Enrique Dussel (1993, 1997, 1980) do campo da educação decolonial desde o Brasil. A partir de noções dialógicas e compreensivas entre determinados conceitos discutidos pelos autores, encontramos experiências e conhecimentos capazes de promover diversas reflexões sobre a nossa prática pedagógica na relação educador/a-educanda/o.

O trabalho foi dividido nas seguintes seções para seu desenvolvimento: aproximações entre Dussel e Freire, currículo e formação na escola democrática e a tomada de consciência na educação. Por meio de aproximações dos significados em obras dos dois autores latino-americanos percebemos a importância do pensamento crítico e autocrítico como tomada de consciência a enfrentar a colonialidade. A colonialidade pode ser entendida, mesmo após as independências das colônias, como os efeitos de permanência da cultura do invasor, na relação da modernidade com o

etnocentrismo europeu (SANTOS, 2018a, 2018b, p. 317). E a decolonialidade<sup>6</sup> é compreendida como noção prospectiva e libertadora para que o povo oprimido invista no desvelamento da invasão cultural para se reerguer.

Dussel nos convida a acentuar a concepção decolonial na educação, que em Freire pode ser representada pela educação como prática de liberdade ou educação popular problematizadora. Tal concepção de escola foi desenvolvida por Freire em sua práxis político-pedagógica a partir do Brasil e da América Latina, mas não se restringiu a este continente.

Da violência explícita à violência “pacificada”, a desumanização foi uma estratégia de invasão cultural. Mostrou-se método eficiente anular o que existia para consolidar a conquista das novas terras. A escolaridade da “educação bancária” foi utilizada para garantir como longos os efeitos de dominação. Nesse sentido, o currículo escolar ocidental desconsidera a existência concreta do povo e projeta na consciência do dominado sua cultura como sendo única, e negando a cultura deste “Outro”. Com base em nossa compreensão, estes autores podem ajudar a reorientar o currículo escolar em conexão com uma perspectiva pedagógica e política, justa e humanizadora? A educação na perspectiva decolonial poderia traçar caminhos para a libertação?

## 2. Aproximações entre Dussel e Freire

O filósofo argentino Enrique Dussel (1980) traz contribuições para o campo da educação e questiona as relações de dominação existentes nas ‘metodologias pedagógicas’ e/ou ‘sistemas educativos’ que perpetuam o viés colonizador enraizado na história e cultura da América Latina. Dussel (1977,

---

<sup>6</sup> Apesar das colônias terem se independizado politicamente, a colonialidade é uma herança da cultura imperial ocidental ainda presente na atualidade. Por isso, optamos por utilizar o termo decolonial como uma contraposição à colonialidade.

p. 60) considera que o povo sofre uma pressão social responsável pela manutenção da relação hierárquica entre dominador e dominado quando é submetido às normas culturais que “são introjetadas pela educação e pelo castigo na própria estrutura psíquica da criança, do homem”.

Desde que o homem é homem, e mesmo antes porque entre os próprios primatas existe este tipo de experiências, transmite-se à nova geração, ao filho, à juventude, a totalidade de mediações que constituem o mundo. A transmissão da cultura acumulada transfere-se graças a sistemas pedagógicos, desde os mais antigos e simples (como ensinar a polir uma pedra) até os mais recentes e complexos (como enviar um satélite à lua ou tomar decisões por computadores). É claro que à medida em que foi necessário transmitir mais (quantitativa e qualitativamente) os sistemas pedagógicos foram sendo otimizados, e partindo do simples conselho do pai no paleolítico chegou-se às universidades e institutos de investigação de alta precisão tecnológica. (DUSSEL, 1977, p. 94).

Ao pensarmos detidamente na atualidade, muitos destes ‘sistemas pedagógicos’ carregam as noções oriundas do “mito da modernidade” para o campo do conhecimento como, por exemplo, no Brasil, em que ainda se exalta a experiência do descobrimento e da ‘conquista’ somente do ponto de vista do colonizador, fortalecendo a retórica salvacionista, enquanto a América Latina fica fora da história mundial. Essa retórica da salvação esconde a lógica da colonialidade que colonizou o tempo e espaço para fundamentar discursos progressistas, no intuito de celebrar a modernidade. (MIGNOLO, 2017). De acordo com Dussel (1993) o “mito da modernidade” traz a ideia de que a cultura da Europa é “mais desenvolvida” que qualquer outra, o que lhe designa a função de ‘modernizar’ e ‘civilizar’ as demais culturas a partir da justificativa de que se está fazendo um bem a elas. Nesse processo mascarado de dominação, a/o colonizada/o renuncia a si mesmo como “um ato sacrificial ou o custo necessário da modernização” (DUSSEL, 1993, p. 76).

A reflexão dusseliana sugere que a modernidade precisa ser superada para que possamos traçar caminhos para a libertação, e colabora para o pensamento crítico descolonial/decolonial. Quando Dussel (1977) reflete sobre a importância de se caminhar rumo à libertação, compreende essa ação como

um movimento que também considere a dimensão metafísica, em sua contextualização geopolítica, para ultrapassar o horizonte do mundo, a partir da não negação da existência daquela/e que é oprimida/o pelo sistema reprodutor da modernidade. O autor aponta que este conceito surgiu no ano de 1492 para mascarar as ações violentas da ‘conquista’ e que “por seu conteúdo secundário e negativo mítico, a ‘Modernidade’ é justificativa de uma práxis irracional de violência” (DUSSEL, 2005, p. 30).

Para problematizar a modernidade e promover reflexões acerca da importância da tomada de consciência para a pedagogia da libertação, Dussel (1980, 1997) considera os estudos de Paulo Freire. Embora Freire não tenha se nomeado um pensador decolonial que estuda de forma aprofundada a modernidade/colonialidade<sup>7</sup>, foi responsável por iniciar reflexões no campo da educação sobre as relações opressoras que ressaltam uma visão de mundo particular que exclui o oprimido, consequência da invasão cultural expressa na construção social de nosso contexto.

Freire (2013), reconhece que o nosso contexto sofreu uma invasão cultural no período de ‘conquista’. Esse processo de invasão cultural é uma ação antidialógica na qual os invasores penetram um contexto cultural impondo suas visões de mundo e desvalorizam os seres que aqui estavam, sendo então uma forma de “violência ao ser da cultura invadida, que perde sua originalidade ou se vê ameaçado de perdê-la” (FREIRE, 2013, p. 157). Para Dussel (1980) a invasão cultural vai contra a cultura popular e introjeta a cultura dominante imperial com o intuito de dividir o povo para desmobilizar e ‘conquistar’.

A invasão cultural nos é apresentada por Freire (2013), como ‘manifestação da conquista’ de matriz ideológica e antidialógica, sendo uma tática de dominação expressa na relação em que a sociedade metropolitana

---

<sup>7</sup> O grupo Modernidade/colonialidade é um coletivo de pensadores que estudam o pensamento crítico descolonial/decolonial no contexto da América Latina e Caribe, como forma de problematizar os efeitos da modernidade e do eurocentrismo existentes nas regiões colonizadas.

invade uma sociedade que denominam ‘dependente’ – observa-se a relação colonizador e colonizado<sup>8</sup> –, assim, inferiorizam os invadidos em sua existência e produções de conhecimento. Nessa relação de opressão, os seres humanos passam por um processo traumático que os fazem temer a liberdade e aceitarem a desumanização que lhes é imposta, de modo que abraçam os mitos decorrentes de uma ‘verdade’ absoluta criada pelo dominador a ponto de buscarem renunciar a si mesmos, uma ação que também podemos considerar como uma ‘violência’ (FREIRE, 2013).

De acordo com Dussel (1993, p. 7) “A modernidade tem um ‘conceito’ emancipador racional [...], mas, ao mesmo tempo, desenvolve um ‘mito’ irracional, de justificação de violência, que devemos negar, superar”. Se considerarmos os efeitos da modernidade e voltarmos os nossos olhos para o Brasil, o evento histórico chamado de ‘conquista’ do território refletido nos conteúdos escolares, por exemplo, reforça as narrativas dos vencedores, mascarando que “a conquista se deu pela violência” (MEMMI, 2007, p. 27).

Nega-se o direito do povo e coloca-o em estado de subumanidade, naturalizando a opressão e a superexploração. Embora se acredite que o colonialismo acabou com as lutas de libertação anticolonial do século XX, ele não acabou, apenas adquiriu uma nova roupagem (SANTOS, 2018b, s/p.). Quijano (2005) chama de colonialidade do poder essa continuidade de formas de violência e dominação do poder colonial que se mantém na sociedade até a atualidade. Expresso através da colonialidade, o poder colonial traz padrões de dominação que causam marcas na história, cultura e conhecimento porque trazem a perspectiva eurocêntrica como experiência histórica e cultural ‘universal’ de mundo, contribuindo para a produção de diferenças entre os grupos humanos e para a naturalização da violência. São exemplos as marcas coloniais que nos fazem distorcer a realidade em que vivemos, a

---

<sup>8</sup> Embora o autor os chame de opressor/oprimido ou dominante/dominado, fica implícita a interpretação que associa à situação colonial/colonizadora.

homogeneização da população, a imposição da ideia de raça como instrumento de dominação, entre outras.

Essas ações de violência e opressão se estendem ao campo da educação. Com base nos estudos de Dussel (1980), existe uma pedagogia dominadora que leva à manipulação do povo por meio dos sistemas de comunicação, ciência, tecnologia, universidade, escola, entre outros espaços. Assim, essas ações acabam por reproduzir a dependência cultural que se divide entre externa e interna.

Dussel (1980) considera que a dependência cultural é externa porque a elite é minoritária e tem o poder, todavia, encontra-se alienada. Embora seja uma elite constituída por indivíduos alfabetizados, eles não sabem quem são porque frequentaram as escolas e acreditaram em tudo o que lhes foi ensinado. Quando interna, a dependência cultural é controlada pela elite oligárquica que, dependente, visa alienar o povo através de ‘sistemas educativos’ que ensinam os/as educandos/as a negarem e/ou desconhecem as suas próprias tradições. O autor utiliza como exemplo a educação liberal na Argentina que introjeta ideologias que fortalecem instituições de ensino alienadas, alienantes e dependentes dos centros euro-americanos, algo que se assemelha com o contexto educacional brasileiro.

Quando em minhas aulas universitárias pergunto aos alunos sobre um exemplo de uma obra de arte, me nomeiam a Gioconda, a Quinta Sinfonia de Beethoven. E então me oponho: “Mas vocês não pensam que em nossa província, em Mendoza, há valas muito bonitas, e que é uma arte podar a videira? Vocês não pensam que podiam ter me dado por exemplo o tango?” Mas esta arte para eles não tem nenhum sentido, nenhum valor. Eles foram educados na desvalorização da cultura popular própria. (DUSSEL, 1980, p. 121, tradução nossa)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> *Quando en mis clases universitarias pregunto a los alumnos sobre un ejemplo de una obra de arte, me nombran a la Gioconda, la Quinta Sinfonía de Beethoven. Y entonces les objeto: “¿Pero ustedes no han pensado que en nuestra provincia, en Mendoza, hay acequias muy bellas, y que es un arte el podar la parra y la viña? ¿Ustedes no han pensado que podían haberme dado por ejemplo al tango?” Pero este arte para ellos no tiene ningún sentido, ningún valor. Han sido pedagógicamente educados en la desvalorización de la cultura popular propia.”*

Quando reconhecemos que sofremos uma invasão cultural que nos condiciona a observar o mundo através de lentes coloniais, desvelamos os processos de desumanização que são mascarados, na relação vertical entre educador/a e educando/a e no próprio currículo escolar, através da ideia de destino dado que, com base nos estudos de Freire (2013), seria uma ideia de que a história e os demais conteúdos são conclusos, assim como os próprios indivíduos, os limitando a ser menos<sup>10</sup>.

### 3. Currículo e formação na escola democrática

Se entendermos a colonização como imposição do poder em diferentes graus e etapas, a educação, que vem sendo implantada desde os primórdios, é isenta e benéfica a todo o povo? A ‘educação bancária’ ensina a lidar com diferentes forças e contradições? Se percebermos o currículo escolar como reprodutor da tradição colonizadora, com suas informações abstratas e fragmentárias, vemos que este promove uma alienação servil, ao mesmo tempo vem a instrumentar pessoas para disputar cargos mantenedores da hierarquia do poder invasor. É possível inferir que se trata de um fabulário da mitologia científica.

O currículo não é neutro, mas a materialização do cientificismo. Ao invés de apoiar a conscientização, tem servido como roteiro para instruir pessoas a ocupar cargos de prepostos e procuradores da metrópole civilizada. As pessoas formadas dentro dos cânones do continente europeu tendem a não se ver com igualdade e valor. O pretendido é que nos vejamos como eternos colonizados; inferiores e imitadores dos ‘verdadeiros’ cientistas, artistas e

---

<sup>10</sup> Ser menos é visto como uma vocação que limita o ser humano. Decorrente de uma ação opressora de desumanização que visa tornar os indivíduos cada vez mais individualistas e contribui para que os oprimidos aceitem e reproduzam passivamente as condições de violência da qual são submetidos. É como se cada indivíduo estivesse ‘destinado’ a ser menos na sociedade.

filósofos. Como podemos aprender sobre cultura política se o currículo tem sido a ‘voz elegante do opressor invisível’?

O currículo, no entendimento amplo de ensino-aprendizagem, abrange todo o conjunto de atividades e funções desenvolvidas na escola (ANTUNES, 2002; WINCH & GINGELL, 2007). E mais, a respeito dos princípios democráticos dos Estados-nação de Direito, no enfoque cultural e político, não limita o sujeito da educação a alunas/os e professoras/es. Muito pelo contrário, na sua visão coletiva e interconectada, ao recusar a dicotomia dentro ou fora, vê a escola como ambiente pertencente à sociedade. Assim, envolve a autonomia e participação cidadã de educadoras/es, educandas/os, da equipe diretiva, funcionários, pais, responsáveis, e não menos importante, a comunidade próxima e regional (FREIRE, 2001, p.83).

Paulo Freire chegou a implementar como administrador a perspectiva de escola pública, comunitária e democrática na rede escolar de São Paulo. Concebeu a formação de modo continuado e na práxis, sendo realizada coletivamente em cooperação com diversas escolas em rede e com o apoio da universidade.

(...) um dos programas prioritários em que estou profundamente empenhado é o de formação permanente dos educadores, por entender que os educadores necessitam de uma prática político-pedagógica séria e competente que responda a nova fisionomia da escola que se busca construir. (FREIRE, 2000, p. 80).

Nos princípios básicos desse programa, a formação de educadores é condição para o processo de reorientação curricular da escola. Observamos que nessa visão, o currículo não é visto como um receituário cristalizado, mas sim como trama de saberes abertos e dinâmicos a serem apropriados e dialetizados pela comunidade. Desta maneira, não existe currículo sem se repensar a formação humana, na sua competência e ética.

O educador é o sujeito de sua prática, cumprindo a ele criá-la e recriá-la. (...) A formação do educador deve instrumentalizá-lo para que ele crie e recrie sua prática através da reflexão sobre o seu cotidiano. (...) A prática pedagógica requer a compreensão da própria gênese do conhecimento, ou seja, de como se dá o processo de conhecer. (FREIRE, 2000, p. 80).

Ao mesmo tempo que, esta formação não pode acontecer no vazio, sendo necessário estabelecer relações com um currículo preexistente. Vemos esta reorientação movida por meio de princípios sociais, políticos e culturais. Portanto, nela se enfatiza a formação humana a lidar com saberes vivos, aprendendo-ensinando na prática cotidiana e situada, a (re)construir a democracia e transformar as pessoas e conseqüentemente, a realidade.

Vimos tecendo conexões entre fazer ciência e politização, e assim, os princípios de humanização necessitam ir além da dimensão discursiva para não se esvaziarem em palavrório e idealismo. De acordo com Freire (1997), existem e é preciso qualificar, e, mesmo insistir no aumento numérico das relações de dupla via entre o trabalho docente e a sociedade. Porém, os obstáculos históricos não são pequenos, e a burocracia e o bom comportamento que favorece as classes dirigentes são tradicionais adversários.

Tanto mais, pelo contrário, a sociedade reconhece a relevância de nosso que-fazer quanto mais nos dará apoio. É urgente que engossemos as fileiras da luta pela escola pública neste país. Escola pública e popular, eficaz, democrática e alegre com suas professoras e professores bem pagos, bem formados e permanentemente formando-se. Com salários em distância nunca mais astronômica, como hoje, frente aos de presidentes e diretores de estatais. É preciso que façamos deste tema algo tão nacional e fundamental para a presença histórica do Brasil no mundo [...] que inquietemos a bem-comportada e insensível consciência dos burocratas ensopados, dos pés à cabeça, de ideias coloniais, até quando se dizem modernizantes. (FREIRE, 1997, p. 33).

O diálogo crítico e criativo é um aprendizado constante a se fazer, ao mesmo tempo, caminho e horizonte, é uma tarefa de todas/os, sendo uma práxis dos conhecimentos patrimônio da humanidade a se conectar dialeticamente com os conhecimentos e saberes existentes nas famílias, nas classes, etnias e grupos sociais. Importante destacar que o diálogo pode ser utilizado indevidamente como meio de acomodação e de harmonia que possa mascarar conflitos, e inclusive desconsiderar a inabilidade das pessoas mais vulneráveis de se comunicar, de problematizar e aprender. Segundo Freire (1997), o diálogo precisa ser aprendido, ele não é um atributo humano inato.

O diálogo é meio, mesmo que imperfeito, pois precisa ser praticado. E é uma finalidade social, inerente à politicidade, por isso necessita ser fortalecido e ensinado.

A cada estudo e a cada reestudo que se faça, em diálogo com os educandos, ratificações e retificações se vão fazendo. Cada vez mais a “classe como texto” vai tendo sua “compreensão” produzida por si mesma e pela educadora. E a produção da compreensão atual implica a reprodução da compreensão anterior que pode levar a classe, através do conhecimento do conhecimento anterior de si mesma, a um novo conhecimento. Não temer os sentimentos, as emoções, os desejos e lidar com eles com o mesmo respeito com que nos damos a uma prática cognitiva integrada com eles. Estar advertidos e abertos à compreensão das relações entre os fatos, os dados, os objetos na compreensão do real. Nada disso pode escapar à tarefa docente da educadora na “leitura” de sua classe e com que ela testemunha a seus alunos que sua prática docente não se atém apenas ao ensino mecânico dos conteúdos. Mais ainda, que o necessário ensino desses conteúdos não pode prescindir do crítico conhecimento das condições sociais, culturais, econômicas do contexto dos educandos. E é esse conhecimento crítico do contexto dos educandos que explica, mais do que a dramaticidade, a tragicidade com que vive um sem-número deles e delas. Tragicidade na qual convivem com a morte muito mais do que com a vida e em que a vida passa a ser quase puro pretexto para morrer. (FREIRE, 1997, p. 46).

De acordo com Freire (2000), “uma nova configuração da escola pretendida está relacionada com sua proposta político-pedagógica. Para isso, [existe] a necessidade de suprir elementos da formação básica aos educadores em diferentes áreas do conhecimento humano”. Conforme apontamos, se formos ensinados dentro de uma rede de saberes estanques e solitários, ligados ao capitalismo industrial, estes não propiciarão o aprendizado da formação humana integral politizada e da valorização social do trabalho.

O próprio espírito constitucional da Carta Magna (Brasil, 1988), expresso na LDB, procura ser um acordo entre a sociedade civil organizada, partidos políticos e comissões técnicas para a materialização da consecução da justiça social e do princípio de igualdade com o desenvolvimento da nação brasileira por meio da educação escolar. Este espírito político, cultural e epistêmico está redigido no artigo segundo das Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN): “Artigo 2º - A educação, dever da família e do

Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”. (BRASIL, 1996).

Cabe dizer que as políticas públicas do fim do século passado partem de uma democracia abalada e incipiente, que sofreu descontinuidades históricas, não conseguindo representar a maioria da população e que tenta se desenvolver socialmente a partir da letra da lei. Porém reconhece a educação como base para formar seu povo, com cidadania e trabalho.

A democracia se relaciona com a humanização em sociedade, com a aquisição de saberes histórico-culturais. O respeito aos saberes populares vai encaminhar o que é político e pedagógico ao serem problematizados com outros saberes universais. (FREIRE, 2000). Ao contrário disso, antes de uma legitimação democrática, não poderiam ser significativos dentro de disciplinas hierarquizadas e no discurso de especialistas, frequentemente paradigmáticos e autoritários.

Como receituários tecnicistas e industriais, as disciplinas no currículo colonial são hierarquizadas de modo arbitrário, havidas como produto de uma cultura superior. As áreas ditas exatas e naturais, onde seus conteúdos e informações são ensinados como objetos acabados para se memorizar passivamente e que sub-repticiamente menosprezam as áreas das ciências humanas e sociais (DUSSEL, 1980). Assim, a democracia substantiva, de modo horizontal e interdependente, reivindica das instituições que sirvam à totalidade social existente. Entendemos que na experiência cotidiana e histórica, a crítica desveladora do discurso das elites pode dar sentido no caminho do ‘pensar certo’, como forma e conteúdo, numa perspectiva progressista e transformadora.

Para o educador progressista coerente, o necessário ensino dos conteúdos estará sempre associado a uma “leitura crítica” da realidade. Ensina-se a pensar certo através do ensino dos conteúdos. Nem o ensino dos conteúdos em si, ou quase em si, como se o contexto

escolar em que são tratados pudesse ser reduzido a um espaço neutro em que os conflitos sociais não se manifestassem, nem o exercício do pensar certo desligado do ensino dos conteúdos. (FREIRE, 2000, p. 29).

Não se aprende cidadania quando se sai da escola, esperando apenas para usá-la no trabalho e na vida adulta. Se esta escola, especialmente sendo pública e obrigatória, promover experiências autoritárias e de assimilação da ideologia do poder hegemônico, não há como compreender o mundo ao qual estamos inseridos. Neste caso, a escola cumpriria somente a função de adaptar as/os sobreviventes e o vestígio das violências - desde a conquista do continente, e, até hoje.

As relações de construção e luta por democracia social estão intrinsecamente ligadas à humanização e a uma história justa por se fazer. Por isso, Freire propõe um currículo aberto e flexível, com conteúdos sistematizados e emancipadores. Conteúdos estes, contextualizados e problematizadores do real mundo vivido numa relação dinâmica e processual a construir a escola pública, popular e democrática.

Quando as compreensões de realidade e indivíduo são vistas como algo acabado e padronizado na organização do currículo, o pensar crítico e os questionamentos tendem a diminuir, fazendo com que as concepções de mundo sejam consideradas petrificadas, imutáveis, e isso é peça importante para a alienação que visa formar seres humanos acríticos a partir da eliminação das ciências críticas-humanas (DUSSEL, 1980, p. 82).

Para Dussel (1980, p. 81), os estudos de Paulo Freire sobre a educação como prática de liberdade e os desafios a serem superados na 'educação bancária' denunciam o cientificismo que mascara os condicionamentos econômicos, políticos e sociais, atribuindo à ciência um valor 'universal' e antidialógico.

A ciência é o mais sutil instrumento de dominação, sobretudo quando se pretende "universal". Não há em seu sentido real, humano, histórico, uma ciência "universal". As opções pré-científicas

são essenciais para a ciência e estas são políticas, sociais, culturais (DUSSEL, 1980, p. 128, tradução nossa)<sup>11</sup>.

A ‘educação bancária’ é um sistema pedagógico que não tem como objetivo a conscientização dos educandos, negando aos indivíduos o direito de desvelar o mundo. Vê os educandos como seres passivos e, por isso, depositam informações estáticas nos alunos como forma de “domesticar” os sujeitos e a realidade dos mesmos.

A educação das massas se faz, assim, algo de absolutamente fundamental entre nós. Educação que, desvestida da roupagem alienada e alienante, seja uma força de mudança e de libertação. A opção, por isso, teria de ser também, entre uma “educação” para a “domesticação”, para a alienação, e uma educação para a liberdade. “Educação” para o homem-objeto ou educação para o homem-sujeito. (FREIRE, 1967, p. 36).

Para Dussel (1980) essa ‘educação’ para a ‘domesticação’ está centrada na aprendizagem por repetição e aprisiona os indivíduos porque há uma práxis de dominação pedagógica controlada pela cultura imperial que está fossilizada na sociedade como ‘universal’. Os saberes eurocêntricos adquirem um valor ‘universal’ e contribuem para que a ciência e a tecnologia se tornem dependentes dos países considerados “centros”, como os Estados Unidos e a Europa, que são beneficiados neste processo.

Os grupos e as nações dominantes colocam em ação o seu interesse em formar indivíduos não críticos através de mecanismos de dominação pedagógica autoritários, que veem os alunos a partir de uma visão bancária da educação que coloca o educador como aquele que doa o saber e desconfia da/o educanda/o (DUSSEL, 1980). Ao contrário da ‘educação bancária’, a educação como prática de liberdade se dispõe a humanizar a realidade, de modo que a prática pedagógica problematize a naturalização da opressão expressa na relação educador/a-educanda/o.

---

<sup>11</sup> No original: “La ciencia es el más sutil instrumento de dominación, sobre todo cuando se pretende “universal”. No hay en su sentido real, humano, histórico, una ciencia “universal”. Las opciones precientíficas son esenciales para la ciencia y éstas son políticas, sociales, culturales”.

A partir das relações do homem com a realidade, resultantes de estar com ela e de estar nela, pelos atos de criação, recriação e decisão, vai ele dinamizando o seu mundo. Vai dominando a realidade. Vai humanizando-a. Vai acrescentando a ela algo de que ele mesmo é o fazedor. Vai temporalizando os espaços geográficos. Faz cultura. E é ainda o jogo destas relações do homem com o mundo e do homem com os homens, desafiado e respondendo ao desafio, alterando, criando, que não permite a imobilidade, a não ser em termos de relativa preponderância, nem das sociedades nem das culturas. E, na medida em que cria, recria e decide, vão se conformando às épocas históricas. É também criando, recriando e decidindo que o homem deve participar destas épocas. (FREIRE, 1967, p. 43).

Ainda a respeito de Freire, Dussel (1980) acredita na potência de considerar a realidade e participação ativa dos indivíduos na educação, tanto a experiência de mundo do/a educador/a e do/a educando/a em seus locais de inserção. Assim, podem contribuir para que os/as educandos/as descubram a sua realidade de forma coletiva para se organizar, compartilhar responsabilidades e fazer de sua teoria um momento esclarecedor daquilo que se vive em grupo (DUSSEL, 1980, p. 103). No entanto, nos deparamos com relações autoritárias no campo de educação que fazem da/o educanda/o um ser passivo que recebe conteúdos para ser preenchido, mas não faz ideia de como, quando e por que irá usar na vida prática a teoria informada na escola, o que o faz perder cada vez mais o interesse na busca por conhecimento.

Esta busca por conhecimento é uma atitude política de curiosidade e problematização. Envolve autonomia e fraternidade. Na construção de conhecimentos, sejam institucionais ou não, a autonomia, é concebida no sentido de se desprender de uma suposta autoridade superior, invisível e estática, sem, contudo, levar a uma disputa individualista e acumuladora, sem ser reprodutiva ou reativa, mas partir da solidariedade para ampliá-la.

#### 4. A tomada de consciência na educação

De acordo com Freire (2013, p. 161), a única saída para que os seres humanos não renunciem a si mesmos está expressa na ação de afirmar-se e

revelar-se no mundo. Diante do processo de desumanização, a educação seria um espaço que poderia tornar isso possível, traçando caminhos para a recuperação da humanidade roubada. Essa recuperação toma como base a necessidade da tomada de consciência, na qual cada indivíduo questiona o processo de desumanização imposto, tornando-se conscientes de que são seres inconclusos e inacabados, capazes de compreender que “a desumanização, mesmo que um fato concreto na história, não é, porém, destino dado, mas resultado de uma “ordem” injusta que gera a violência dos opressores e esta, o ser menos” (FREIRE, 2013, p. 33).

Seguindo o modelo da ‘educação bancária’, encontramos situações-limites e ciclos viciosos que precisam ser superados como, por exemplo, o currículo ser organizado pela classe dominante e imposto à comunidade escolar que comunica os conteúdos do currículo às/aos educandas/os que os recebem de forma passiva. Por não serem ouvidas/os, não podem questionar porque as suas concepções de mundo não têm valor, portanto, sentem a escola, considerada na sua dimensão de política pública, como um espaço de opressão. Tal situação, faz com que muitas/os percam o interesse em estudar.

Não podemos negar que o currículo expressa as relações de poder que também refletem na prática docente em forma de discursos autoritários que objetivam o silêncio, visto que “ser silencioso não é não ter uma palavra autêntica, mas seguir as prescrições daqueles que falam e impõem sua voz” (FREIRE, p. 1979, 33). Vemos que há toda uma estrutura organizacional para validar a pedagogia da dominação que “projeta na própria consciência do dominado sua cultura como sendo a única, negando assim a cultura do Outro” (DUSSEL, 1997, p. 133).

Mas como agir diante disso? Paulo Freire (2013) sugere a preparação do conteúdo programático que, ao contrário da prática ‘bancária’ depositadora de conteúdos, considera a situação existencial e concreta do povo na construção do conhecimento. Com um viés problematizador, nós educadoras/es precisamos considerar a visão de mundo das/os educandas/os

através do diálogo para pensar, de forma coletiva, a teoria e a prática. Precisamos ouvir as vozes que são oprimidas porque “se não aprendermos como ouvir essas vozes, na verdade não aprendemos realmente como falar. Apenas os que ouvem, falam” (FREIRE, 2014, p. 90).

A educação como prática de liberdade de Freire (1979, 2013) nos propõe a tomada de consciência ao olharmos de forma crítica as contradições existentes em nosso contexto histórico-cultural. Propõe a construção coletiva do conhecimento como forma de questionar as estruturas de poder que mascaram as tentativas violentas de naturalizar uma consciência servil no dominado (DUSSEL, 1980, p. 47).

Os métodos da opressão não podem, contraditoriamente, servir à libertação do oprimido. Nessas sociedades, governadas pelos interesses de grupos, classes e nações dominantes, a “educação como prática da liberdade” postula, necessariamente, uma “pedagogia do oprimido”. Não pedagogia para ele, mas dele. Os caminhos da liberação são os do oprimido que se libera: ele não é coisa que se resgata, é sujeito que se deve autoconfigurar responsabilmente. A educação liberadora é incompatível com uma pedagogia que, de maneira consciente ou mistificada, tem sido prática de dominação. A prática da liberdade só encontrará adequada expressão numa pedagogia em que o oprimido tenha condições de, reflexivamente, descobrir-se e conquistar-se como sujeito de sua própria destinação histórica. (FREIRE, 2013, p. 11).

A consciência crítica através da educação nos faz perceber que somos sujeitos inacabados/os, portanto, em construção (FREIRE, 1979, 2013). Além de promover o diálogo de diferentes visões de mundo na realidade concreta, desencadeia um processo de autocrítica porque, ao percebermos a cultura do silêncio existente na educação vertical, nós educadoras/es percebemos que o autoritarismo não é a solução, portanto, nos atentamos para evitar a reprodução dos discursos silenciadores que nos são impostos.

Desta forma, o silêncio imposto não é proposto apenas no sentido literal, mesmo dúvidas estariam controladas como lógica cabível e correta. As perguntas e respostas são implicitamente roteirizadas para confirmar a autoridade externa. Um diálogo sem ser crítico e criativo, sem poder expressar conflito, hesitação ou mesmo desconhecimento de regras e cânones,

torna-se na verdade confissão sem pecados e exaltação servil do poder instituído. Pensamos que a imposição do silêncio é uma metáfora, e pode ser compreendida em sua complexidade: trata-se de impedir a comunicação verdadeira impondo a expressão moldada por um pensamento indutivo e autoritário que não se percebe assim. Precisamos ouvir para sermos ouvidos, falar e aprender a nos comunicar no mesmo processo em que trilhamos a emancipação. Porém, existem muitos fatores que dificultam o processo de diálogo, como nossa tradição no autoritarismo, mandonismo, nas relações de tráfico de influência, hipocrisia, bajulação e individualismo.

O povo sozinho não pode libertar-se. O sistema lhe introjetou a cultura de massas, o pior do sistema. É por isso que a consciência crítica do intelectual orgânico, dos grupos críticos, das comunidades ou partidos críticos, é indispensável para que um povo assuma tal consciência crítica e possa discernir o pior que tem em si (a cultura imperial vulgarizada) e o melhor que já existe desde tempos passados (a exterioridade cultural: máximo de crítica possível sem consciência atual). (DUSSEL, 1977, p. 100).

Como pudemos ver, Enrique Dussel e Paulo Freire trazem contribuições para a tomada de consciência, tendo em base a perspectiva decolonial a partir da educação brasileira. Apesar de seus contextos distintos, ambos são pensadores latino-americanos que estudam a importância do pensamento crítico sobre os processos de dominação também resultantes da colonização. Os autores se aproximam ao falar sobre a pedagogia dominante existente em nossa realidade concreta, questionando os saberes particulares incutidos nas estruturas organizacionais da educação e a imposição do silêncio àqueles/as que são oprimidos/as devido às violências histórico-culturais ‘naturalizadas’ a todo tempo para manter as relações de poder na sociedade.

Na convergência da crítica destes autores, o discurso universal tem prescindido do sujeito histórico concreto e existente, é totalitário na sua rede de valores. Porém, entendido como sujeito de relações em processo educativo,

diante de uma realidade por fazer na práxis, pode ensinar e aprender de modo crítico e criativo.

### 3. Conclusão

Partir de aproximações dos autores sobre conceitos como diálogo, decolonialidade e tomada de consciência e tem nos levado a tecer relações entre formação de educadores e currículo escolar, todos por fazer, por se democratizar. Compreendemos que as pessoas não nascem com uma essência má ou boa, por isso precisam se humanizar em sociedade com uma educação capaz de superar preconceitos, mitos e estagnações, emancipar socialmente, ir além de governos autoritários, das famílias e dos grupos sociais. Para tal, a escola pública, popular e democrática é condição indispensável. E isto tem relação com tomar consciência da crítica à colonialidade e buscar ir além das disciplinas, informações e conteúdos que naturalizam a violência e nos são apresentados como neutros e objetivos.

Sendo essa escrita coletiva, a partir de nossa vivência desde o Brasil, podemos refletir que é preciso criar condições para superar os conhecimentos estáticos e alienantes, justamente porque estes são utilizados para a reprodução das desigualdades, no funil invertido das profissões individualistas. Reparemos, o que ficou de toda a escolaridade em nós? Se não na docilidade e na certificação, como os conhecimentos e culturas nos ajudaram na vida? Anos e horas infindáveis e memorizações para continuar na disputa com a aquisição de informações desconexas, logo esquecidas por não ensinarem a viver e lutar por sociedades mais justas e seguras.

Dignos de também se citar como obstáculos mais atinentes à educação temos, a padronização e hierarquização expressas no currículo, a precarização do trabalho docente, o individualismo nos processos de tomada de decisões pedagógicas, etc. A educação como prática da liberdade exige um processo de tomada de consciência para que ela se torne, de fato, uma prática de

liberdade. Ver a educação como um direito inalienável e dialógico do ser humano já é um começo. Ao contrário da “educação bancária” que visa o pensar ingênuo para a acomodação, a tomada de consciência na educação visa o pensar crítico para a libertação.

A tomada de consciência crítica pressupõe problematizar as experiências coloniais, autoritárias ou incoerentes, vivenciadas nos papéis de educadores/as e educandas/os como seres inacabados tendentes à esperança de sermos mais e melhores. É preciso que cada pessoa compreenda a sua vocação de ser mais, na aprendizagem do diálogo em espaços destinados à democratização. Pessoas estas, concebidas como sujeitos da educação, a reorientar o currículo e a formação, humana e/ou profissional, ao buscar compreender e transformar o mundo.

Compreendemos que a educação libertadora e dialógica não se restringe ao currículo escolar ou a formação de professoras/es, mas sociedades em desenvolvimento social e econômico têm sua base cultural e política nucleadas na qualidade da escolarização. A formação humana, a cidadania e o apreço pelo trabalho possuem conexões com os conhecimentos dialetizados com a realidade e com os saberes das/os alunas/os, incentivando aprendizagens que partam do respeito, da valorização das diferenças e do afeto. Formação e currículo se entrelaçam para lutar por uma escola pública e popular de qualidade, alegre, fraterna e democrática.

## Referências

- ANTUNES, Celso. **Glossário para educadores(as)**. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. **Lei nº 9394**. Lei das Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDB, 1996.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1200.dir/5\\_Dussel.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1200.dir/5_Dussel.pdf). Acesso em: 09 set. 2022.
- DUSSEL, Enrique. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação**. São Paulo: Paulinas, 1997.

- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- DUSSEL, Enrique. **La pedagógica latinoamericana**. Bogotá: Editorial Nueva América, 1980.
- FREIRE, Paulo. **Professora sim, tia não: cartas a quem ousa ensinar**. São Paulo: Olho D'água, 1997.
- FREIRE, Paulo **A educação na cidade**. São Paulo: Cortez, 2000.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia dos sonhos possíveis**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2013.
- FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação**. São Paulo: Cortez, 1979.
- MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **RBCS**, v. 32, n. 94, jun. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 10 set. 2022.
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. CLACSO. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 09 set. 2021.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **O colonialismo e o século XXI**. Outras palavras, São Paulo, 02 abr. 2018a. Geopolítica e Guerra. Disponível em: <https://outraspalavras.net/geopoliticaeguerria/boaventura-o-colonialismo-e-o-seculo-xxi/>. Acesso em 09. set. 2022.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2018b.
- WINCH, Christopher; GINGELL, John. **Dicionário de filosofia da educação**. São Paulo: Contexto, 2007.

Artigo recebido em: 24/01/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# A bolha referencial branca na literatura especializada jurídica

## *The white referential bubble in specialized legal literature*

*Everson Soto Silva Brugnara*<sup>1</sup>

*Italo De Jesus Ribeiro*<sup>2</sup>

*Gabriela Santana da Silva*<sup>3</sup>

**Resumo:** A presente investigação analisa a literatura especializada do Direito. Os objetivos específicos do trabalho são: a) apresentar uma reconstrução histórico-social do Direito; b) aplicar um estudo com docentes acerca da relação entre a indicação doutrinária; c) analisar a quantidade de pessoas pretas docentes e consequências da não indicação doutrinária preta na formação do jurista. Optou-se pela pesquisa qualitativa, fins descritivos, meios documentais e bibliográficos, por estudo de caso. A coleta de dados deu-se por formulário de perguntas aos docentes, sobre critérios utilizados em indicações doutrinárias e dados pessoais. O estudo é de grande relevância pois propõe uma análise sistêmica do Direito, que busca evidenciar o racismo nas bases jurídicas, como a doutrina, podendo ser o pilar inicial para desenvolvimento de estudos que demonstrem como a analogia branca se deu na construção das leis e ordenamentos brasileiros. Nesse estudo, evidenciou-se a urgência revisional e mudança no sistema educacional superior de Direito.

**Palavras-chave:** Desigualdade racial no direito. Interdisciplinaridade no Direito. Interseccionalidade. Racismo. Representatividade nas doutrinas.

**Abstract:** The present work analyzes the doctrinal system and consequences in the formation of the jurist. Soon, the specific objectives of the work are: a) introduce a historical-social reconstruction; b) to apply a study with professors about the doctrinal indication; c) analyze the number of black professors and consequences of non-black doctrinal indication in the formation of the jurist. Qualitative research was chosen, for descriptive purposes. The study is of great relevance because it proposes a systemic analysis of Law, which seeks to highlight racism in legal bases, such as doctrine, and can be the initial pillar for the development of studies that demonstrate how the white analogy took place in the construction of laws and regulations. Brazilians. In this study, the revisional urgency and change in the higher education system of Law was evidenced.

**Keywords:** Racial Inequality in Law. Interdisciplinary in Law. Intersectionality. Racism. Representation in Doctrines.

---

<sup>1</sup> Professor no Centro Universitário Una Betim, onde coordena o Núcleo de Práticas Jurídicas (2013- atual). Mestre em Administração, com ênfase em Dinâmica das Organizações e Relações de Poder pelo Centro Universitário Unihorizontes. Pós-graduado em Direito Público e em Direito Digital pelo Centro Universitário Newton Paiva.

<sup>2</sup> Graduando em Direito pelo Centro Universitário Una Betim.

<sup>3</sup> Graduanda em Direito pelo Centro Universitário Una Betim.

## 1. Introdução

A literatura especializada do Direito é essencial para o ordenamento jurídico porque atua diretamente na formação dos juristas, no preparo e desenvolvimento do futuro profissional. Cabe a análise acerca da importância da literatura técnica especializada (doutrina), desenvolvida pelos juristas Venosa e Rodrigues (2018), os quais afirmam que a doutrina forma impressões/opiniões, constitui e desenvolve o sistema jurídico, pois compõe o conhecimento e pensamento do jurista acerca das temáticas do Direito.

Os autores afirmam que os livros especializados constituem o Direito, o modificam, possuem autoridade e sempre inovam, pois formam o estudo criado por um escritor diferente, com vivências e experiências diversas, mesmo que o tema já tenha sido desenvolvido por outros profissionais. Devido à percepção dos escritores e pesquisadores deste artigo quanto à ausência de democracia nas salas de aula no curso de Direito e manutenção do “padrão branco” e majoritariamente masculino dos escritores indicados, foi construído um levantamento com professores do curso de Direito (por meio do uso da técnica conhecida como “bola de neve”). Com base nisso, foi desenvolvida uma hipótese, a de que há poucas indicações de escritos de juristas pretos no Direito brasileiro e de que o cenário antidemocrático na academia é produto de uma “bolha informacional branca”, fruto do racismo estrutural/institucional.

Assim, compreender as causas da falta de diversidade doutrinária e suas consequências na formação do jurista, mostrou-se ser um ponto-chave. Para isso, o estudo e construção de uma análise histórico-social do Direito, o entendimento sobre os critérios adotados pelos professores quanto às indicações de doutrinadores, causas, consequências e análise do resultado da pesquisa desenvolvida com os docentes sobre o problema de pesquisa, são passos vitais ao desenvolvimento da pesquisa.

O estudo desenvolvido é imperioso para o curso de direito, atua como um artigo contracultura, decolonial, assim como os escritores supracitados afirmam, a doutrina é a opinião do jurista quanto ao determinado tópico jurídico, a hipótese e, conseqüentemente, problema, caso a confirmação da realidade antidemocrática seja positiva, contribui para o padrão racista, machista e logicamente preconceituoso de grupos sociais, bem como para a formação de só uma forma de conhecimento, além da falta de diversidade na área das ciências jurídicas.

### *1.1. Uma reconstrução histórico-social do direito como um curso de base branca*

Antes de analisar o sistema doutrinário do Direito, é preciso analisar como ocorreu a implementação do curso no Brasil. Segundo Vargas (2010, p.109), o Direito é parte das profissões consideradas imperiais juntamente à medicina e a engenharia. Fato notável na análise do perfil socioeconômico do ingressante desses cursos no ensino superior. De acordo com Silveira (2009, p.08), os cursos jurídicos no Brasil foram criados em 1.827 (mil oitocentos e vinte e sete), e basicamente tinham seus sistemas baseados em uma réplica do vigente na Universidade de Coimbra, a qual era destino de grande parte da elite burocrática da época, que por sua vez tinha interesse na formação como jurista antes da implementação dos cursos de direito no Brasil.

Silveira (2009, p. 09) cita que o ensino dos letrados na Universidade de Coimbra era um dos mais fortes vínculos entre a metrópole e a colônia, e ainda garantia à classe dirigente uniformidade da formação de bacharéis e reprodução das ideias e treinamentos recebidos lá, fortemente controlados pela coroa portuguesa, em seu solo pátrio. É indubitável que, historicamente, o ensino superior era completamente elitizado no Brasil e inicialmente nem mesmo era oferecido aqui, vista a situação colônia-metrópole do país. Diante

de um cenário escravagista e com inúmeras políticas de embranquecimento da população, o curso de direito assentou-se, bem como outros cursos imperiais, e teve sua base formada pelo racismo.

Tais fatos demonstram que, durante muito tempo, o ensino superior, especialmente o Direito, não foram instituídos nas terras do pindorama com o intuito de democratizar o ensino, mas de disciplinarizar e domesticar os jovens da elite com o ideal de manutenção elitista no comando dos cargos públicos e nas respectivas tomadas de decisão no país e, conseqüentemente, a perpetuação da hierarquia racial. Mesmo após a promulgação da Constituição Federal de 1988 (mil novecentos e oitenta e oito), o racismo estrutural ainda se mostrou presente no âmbito educacional, no ensino superior e principalmente nas profissões imperiais.

Por meio da análise do perfil socioeconômico dos ingressantes, Vargas (2010, p. 115) evidenciou a existência do racismo estrutural no ensino superior mesmo após a promulgação da Constituição de 1988 (mil novecentos e oitenta e oito). Em sua análise do estudo da pesquisa Microdados Provão INEP (Carreiras especiais e titulação superior dos pais – Brasil – 2000/2003), constatou que o meio acadêmico continua não democrático, isto é, há a manutenção do perfil branco e imperial nos três cursos citados, a medicina, o Direito e a engenharia.

O atual cenário de não representatividade no meio da literatura jurídica é reflexo do contexto passado, não só o imperial, mas também o de um passado recente, visto que, constatou-se que havia uma hierarquia socioeconômica nos anos de 2000 (dois mil) até 2003 (dois mil e três). Ante o exposto, anos após o fim da escravidão, inúmeras leis dadas como antirracistas, vivências contrárias às garantias e direitos tão zelados atualmente, como o holocausto na Segunda Guerra Mundial e o Apartheid, até 2003 (dois mil e três), de acordo com os dados supracitados, a cor da pele definia a vida acadêmica da população brasileira.

A pesquisa citada por Vargas (2010, p. 115) desenvolvida após a Constituição Federal de 1988 (mil novecentos e oitenta e oito), apresenta que na Carta Constitucional há estabelecimento do racismo como um crime inafiançável, imprescritível e repugnante, todavia, apesar de todo o cuidado do legislador constituinte ao descrever tal fato típico, e mesmo após leis de ações afirmativas serem sancionadas, o racismo se se faz presente nas instituições de ensino brasileiras.

Fato este demonstrado pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2019, realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a qual apresentou que pela primeira vez na história, mais da metade (50,3%) dos estudantes do nível superior da rede pública eram pessoas pretas e pardas. Observa-se que o aumento de pessoas pretas e pardas no ensino superior no Brasil se deu pela política de cotas, que demonstrou grande eficácia quanto à democratização racial na graduação.

Entretanto, a pesquisa<sup>4</sup> apresentada no capítulo a seguir denota que, entre as principais indicações que os professores fazem em suas respectivas áreas, é possível evidenciar que, ou isso não é confirmado no mestrado, doutorado e pós-graduação, visto que para escrever, doutrinar, a partir de um tema, é necessário o estudo aprofundado da área jurídica, ou os mecanismos de busca dão prioridade às doutrinas que já são valorizadas dentro da bolha informacional do direito, fruto da cultura de reprodução racista citada na reconstrução histórica. Uma vez que atualmente os livros indicados nas aulas do curso de direito são majoritariamente compostos por escritores brancos, o que certamente é reflexo da ausência de democratização das especializações.

O racismo do mundo acadêmico, mais especificamente nos cursos dados como imperiais, atinge os corpos da população preta de modo que não só a inserção na área se torna difícil como também atuar no meio. Um dos maiores

---

<sup>4</sup> A pesquisa foi realizada por meio de um formulário, o qual abordou sete perguntas desenvolvidas com o intuito de compreender a bolha informacional presente na docência do curso de Direito, isto é, o racismo estrutural no curso citado, bem como suas consequências.

escritores do Brasil, Machado de Assis, sofreu o processo racista para que suas obras fossem apreciadas, o embranquecimento. Em diversas obras o escritor carioca é apresentado com traços finos, com a imagem em preto e branco, contudo, a realidade do fenótipo do autor não condizia com a exposta. O embranquecimento dos intelectuais pretos foi promovido pela mesma instituição racista que retira o pigmento negro da pele dos juristas, escritores e outros profissionais, tanto do direito quanto de outras áreas do conhecimento.

Assim como Gonzalez (1984, p. 15) afirmou, o branqueamento dos espaços, dos dialetos, do conhecimento, das produções do povo preto, é um dos principais mecanismos do racismo, pois dessa maneira há uma forma de deslegitimar e atuar contra o trabalho desse povo. A professora mineira apresentou um ponto de suma importância quanto à linguagem brasileira, o pretuguês.

Há diversos traços dos dialetos africanos presentes na língua brasileira, essa formação deu-se no contexto da colonização, na união da língua portuguesa às africanas que chegaram por meio dos capturados. No entanto, essas características pretas na linguagem são abandonadas, mais uma das provas do epistemicídio, do racismo que atua contra a atuação do povo preto até mesmo como formadores da língua pátria.

As bases do curso de direito, a construção enraizada pelo racismo, até a atualidade contribuem para a ausência de juristas em referências como doutrinadores. A existência da bolha informacional branca está firmada no direito desde 1827, desde então juristas são formados sem questionar as causas e consequências de somente haver escritores brancos, além de que não há a percepção da ausência de outros fenótipos, a normalização do branco como futuro jurista. E dessa forma, deu-se a consolidação do racismo estrutural pelo curso de direito.

## 2. A relação entre poucos professores pretos na docência e as poucas indicações doutrinárias

### *2.1. Metodologia e coleta e análise de dados*

Com a finalidade de compreender como são estabelecidas as indicações doutrinárias e os critérios utilizados pelos professores, desenvolveu-se a pesquisa a seguir. Uma hipótese foi desenvolvida, a de que existe uma bolha informacional branca no direito contemporâneo, com base nas experiências e mas somente percepções dos escritores e pesquisadores do artigo acerca das experiências durante a graduação no curso de direito. A partir dessa premissa, a análise das causas da falta de diversidade doutrinária e suas consequências na formação do jurista mostrou-se imperiosa.

Logo, com fundamento nas respostas e dados levantados a partir do formulário de levantamento de indicação da literatura especializada do curso, para construir o estudo, a construção de uma análise histórico-social do direito como um curso de base branca e elitizada, dos pilares e formação do curso em questão foram necessárias. Outrossim, a partir dos dados foi possível discorrer sobre os critérios de indicações de doutrinadores adotado por professores nas ciências jurídicas, bem como a construção da análise sobre as causas da falta de diversidade doutrinária e as consequências dessa falta na formação do jurista.

Adotou-se a pesquisa qualitativa, por meio de análise documental, a consideração de dados secundários, a interpretação das respostas e uma construção analisando as respostas como um todo, mas também a individualidade. A pesquisa aplicada possui objetivos exploratórios, pelo fato de que busca o entendimento acerca de uma realidade pouco estudada. Observado o critério exploratório, e a profundidade que se almejava, desenvolveu-se uma pesquisa de levantamento com o intuito de extrair o

máximo de espontaneidade por parte do participante baseado no problema de pesquisa: há uma relação direta entre poucos professores pretos na docência e poucas indicações doutrinárias?

Para atingir tal objetivo, as perguntas como a área de atuação do participante, os critérios de indicação doutrinária por ele utilizados e os autores que ele indicava dentro da disciplina dele foram feitas antes de perguntas diretamente raciais, como a ciência do gênero ou raça dos autores que ele indicava, se o participante teve referências pretas ao longo de sua formação e sua autodeclaração conforme o IBGE. Houve o desenvolvimento da pesquisa com os docentes, apontamento de causas e consequências, bem como soluções para a problemática, além de possuir a construção com fundamentação bibliográfica.

A coleta de dados da pesquisa aplicada exploratória foi feita de forma aleatória, os formulários foram enviados e os professores responderam de forma voluntária. O critério utilizado foi de acessibilidade e voluntariedade, não foi possível utilizar-se sobre representatividade e proporcionalidade, visto que os questionários foram respondidos de acordo com a disponibilidade de cada um a respondê-lo assim, não é possível assegurar proporcionalidade e representatividade entre os participantes, apenas sobre as suas indicações doutrinárias.

A pesquisa bibliográfica inicialmente foi feita com intuito de entender a origem do curso de direito no Brasil. Para isso, utilizou-se os trabalhos de Silveira (2009), o artigo abordou como a magistratura foi vital no processo de reprodução e manutenção do poder político sob o domínio da elite no Brasil imperial. Vargas (2010), o trabalho analisou a inserção das profissões imperiais - Direito, Medicina e Engenharia no país, sua constituição e a situação atual de tais carreiras pela análise do perfil socioeconômico dos futuros profissionais das áreas supracitadas e comparou com o perfil dos ingressantes de outras carreiras.

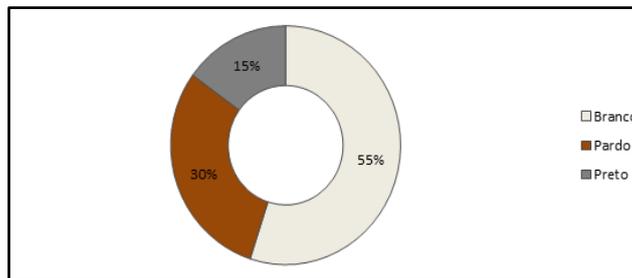
Para abordar os aspectos do racismo ao longo da história Gonzalez, (1984, p. 223-244), como uma pioneira na temática racial no Brasil, a responsável pela introdução da temática nas universidades brasileiras, foi essencial para o entendimento do embranquecimento, as estruturas racistas institucionalizadas. Lélia levantou assuntos como a decolonialidade do conhecimento, atuou na construção do Movimento Negro Unificado (MNU), segundo sua biografia, presente no livro *Narrativas Negras: biografias ilustradas de mulheres pretas brasileiras*, seu estudo a partir dos aspectos da língua brasileira, a construção do pretuguês foi um ponto chave para entender o racismo e o epistemicídio vivenciado pela população preta.

Para falar sobre a falta de referências pretas no direito e em diversas outras áreas do conhecimento, e a necessidade da diversidade doutrinária, utilizou-se os trabalhos de: Carneiro (2005), em sua tese de doutorado a autora aplica os conceitos de biopoder e dispositivo e constrói a partir deles, a noção de racialidade/biopoder, em seguida ela os articula em um duplo processo e traz à tona o mecanismo fruto da articulação do biopoder e da racialidade, o epistemicídio.

Com o intuito de entender como a compreensão a partir das condições individuais, vivências e experiências dos grupos e pessoas, foi imprescindível a obra da escritora Akotirene (2018). A autora desenvolveu com excelência uma construção de cruzamento do Atlântico, a história e suas consequências desde a época escravagista até a atualidade. A interseccionalidade é indispensável nos movimentos sociais, é a forma de não segregar ou deixar de compreender a luta de um grupo que está formado ou que venha se formar.

O objeto de estudo é a bolha informacional, os aspectos decisórios para a sua implementação no curso de direito, suas causas e consequências. A pesquisa foi realizada por meio de um formulário no qual contou com a participação de 20 (vinte) docentes do curso, sendo 11 (onze) autodeclarados brancos, 6 (seis) pardos e 3 (três) pretos.

Gráfico 1 – Qual a sua raça? (identificação conforme o IBGE)



Fonte: Gráfico construído através do levantamento desenvolvido pelos autores (2021).

A maior parte dos profissionais é integrante do Grupo Ânima, no entanto, os professores participantes convidaram outros docentes do curso, não necessariamente do grupo supracitado, para participar da pesquisa. Ainda que aplicada, não é possível mensurar um espaço geográfico a ser considerado, visto que há professores que atuam em mais de um local, seja da mesma instituição ou de diferentes, há professores de instituições diferentes e o próprio grupo Ânima tem atuação em vários estados.

A escolha pelos professores como grupo estudado da pesquisa, se deu baseado na ideia de que são eles os principais indicadores doutrinários do futuro jurista. Além de ter tido contato durante toda a formação com as outras áreas do direito além da que cada um optou por se especializar, seria interessante entender como o percurso de formação deles os influenciou como docentes.

Diversas áreas de atuação foram citadas, a área cível se apresentou em maioria, no entanto, sem a necessidade de citar apenas uma área de atuação, foram citados: Direito empresarial, penal, processual penal, imobiliário, teoria do direito, processual civil, consumidor, das pessoas vulneráveis, contratual, público, administrativo, autoral, processual constitucional, ambiental, privacidade e proteção de dados, internacional, trabalhista e metodologia da pesquisa jurídica.

Inicialmente foi feita a busca pelas palavras chave "Doutrina, Racismo, Direito" no Google acadêmico para encontrar artigos no mesmo sentido. Não

foram encontrados escritos com essa temática, houve certa dificuldade. Em seguida foi feita a busca por artigos sobre a história do direito utilizando as palavras chave “Origem, Direito, Racismo”. A separação de artigos foi feita pela leitura da introdução e das considerações finais, houve então o fichamento dos artigos julgados mais interessantes ao assunto para serem usados como referencial teórico. Foram buscados os trabalhos mais próximos ao tema, analisados, em seguida foi feita a análise da pertinência temática.

Na segunda parte de desenvolvimento da pesquisa, houve a discussão acerca do que seria necessário extrair dos professores dispostos a participar da pesquisa aplicada, em seguida foram desenvolvidas as perguntas formadoras do formulário a ser enviado aos professores como pesquisa ativa. Na terceira parte houve a análise dos resultados da pesquisa aplicada e a busca pelas temáticas que foram observadas com os resultados. Ocorreu então a busca por referenciais teóricos das temáticas pós pesquisa, priorizou-se a busca por mulheres referência do movimento preto, visto os resultados da pesquisa.

A hipótese de que os estudantes de direito são formados por uma base racista, majoritariamente masculina, impacta todo sistema jurídico, a formação das leis, e diversas outras instituições sociais. A temática surge no período imperial, abarca o racismo institucional e a bolha informacional que surge a partir do racismo. A pesquisa é de suma importância pois busca compreender a literatura especializada de um curso elitizado, imperialista, com base branca e majoritariamente masculino, e sua relação à esfera jurídica e social, visto que as doutrinas são parte de uma fonte do direito e não influenciam só os juristas, mas a sociedade brasileira como um todo, pelo fato de que as mesmas possuem o poder de mudança no ordenamento jurídico.

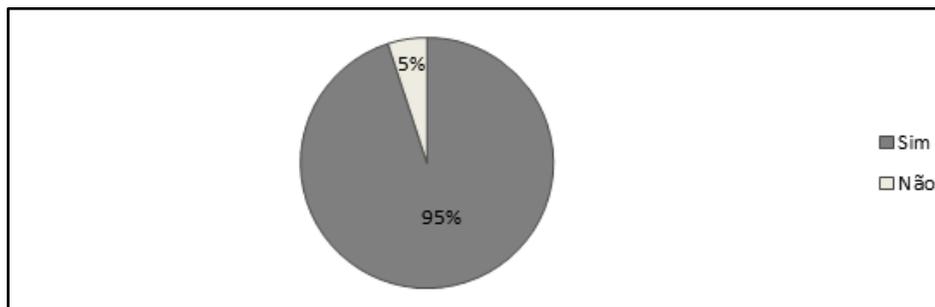
Assim como ocorreu com a corrente doutrinária formada pelo escritor e jurista Guilherme de Souza Nucci e a adesão de seu posicionamento pelas Cortes Superiores, o Supremo Tribunal Federal (STF) e o Superior Tribunal de Justiça (STJ). O doutrinador alega que é necessário haver uma

equiparação entre o tipo penal racismo (Lei 7716/89) e a injúria racial (Artigo 140 do Código Penal), com relação aos aspectos de imprescritibilidade e inafiançabilidade, isto é, os crimes são tratados de forma equiparada apesar de serem tipos penais diferentes. Logo, assim como o exposto, a literatura especializada compõe o ordenamento jurídico, o altera e o constrói.

## 2.2. Resultados

Neste parágrafo apresenta-se a análise de dados e resultados levantados na pesquisa desenvolvida com professores do curso de Direito.

*Gráfico 2 – ao considerar a indicação de uma doutrina, conhecer um pouco mais sobre o autor, é um cuidado na sua escolha de leitura e indicação?*



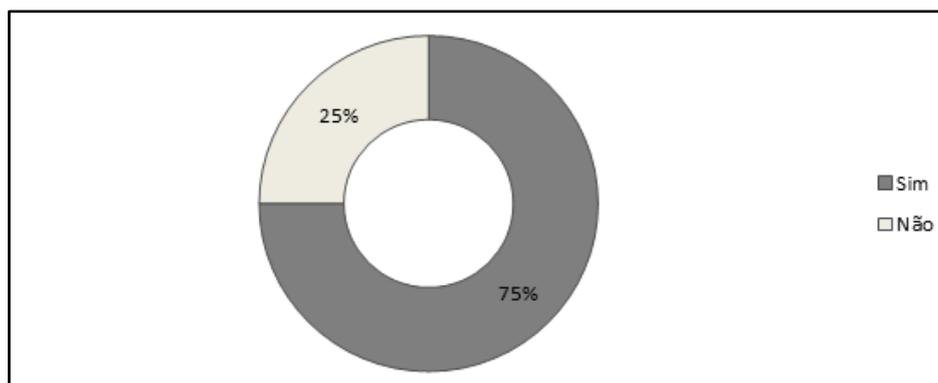
*Fonte:* Gráfico construído através do levantamento desenvolvido pelos autores (2021).

À vista disso, 52 autores foram indicados, sem serem contabilizadas as indicações repetidas. Cabe a discussão quanto aos resultados da pesquisa, pelo fato de que dos 52 autores, 42 eram homens e 10 mulheres, isto é, a discrepância nas indicações, quanto ao estudo com base no gênero, apresenta uma valorização da escrita masculina.

Apesar do Direito possuir uma harmonia quanto aos gêneros, quando se observa a quantidade de ingressantes na graduação, conforme apresentado por Vargas (2010, p.110), o mesmo não é mantido nas indicações da literatura especializada. A situação mostra-se pior ao observar a questão racial, visto que baseado na questão da aparência, cita-se que aparentemente 40

(quarenta) homens são brancos, 2 (dois) são negros (Pretos + Pardos), 9 (nove) são mulheres brancas e 1 (uma) mulher é preta, que cabe a observação, não é uma profissional da área do direito<sup>5</sup>.

Gráfico 3 – Você tem ciência do gênero/etnia desses autores?



Fonte: Gráfico construído através do levantamento desenvolvido pelos autores (2021).

Ao unir todos os resultados apresentados, há a configuração da pirâmide racializada do tecido social que assola a sociedade brasileira. O homem branco no topo, aquele que mais é indicado, que tem suas obras valorizadas, aquele no qual continua sendo a maioria mesmo com o somatório de todos os outros grupos (Homem branco = 40 / Somatório de mulheres brancas e pretas e homens pretos = 12).

Logo, a mulher branca aparece em seguida, acima dos pretos, com os privilégios da raça a elevando, mas sempre abaixo do homem branco. Após isso, o homem preto, superior à mulher preta e, conseqüentemente, a base da pirâmide, a mulher que sofre o racismo genderizado<sup>6</sup>, aquela que, nas

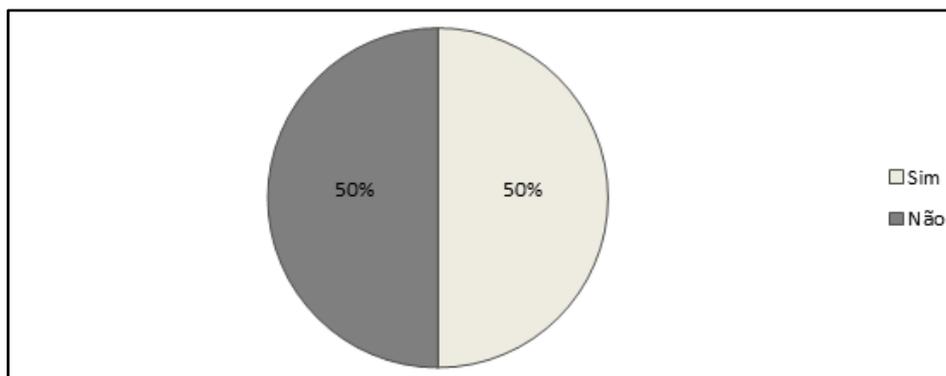
<sup>5</sup> Tal diferenciação quanto à aparência dos profissionais indicados, foi feita baseada na percepção social, esse dado pode ser mudado baseado em uma autodeclaração diferente de cada um.

<sup>6</sup> O racismo genderizado atua contra a mulher preta, é a união de duas frentes, assim como Davis (2017, p. 27) asseverou, de um só instituto. O feminismo branco, ao lutar pela igualdade de gênero, desconsiderou as vivências e particularidades da mulher preta, isto é, houve o tratamento horizontal do sexismo, como se houvesse somente um problema social contra as mulheres. Ao atuar somente contra uma forma de opressão, não compreender o racismo, mas somente o sexismo, as feministas brancas não aceitaram serem colocadas como agentes agressoras, o que por sua vez configura um posicionamento contrário ao antirracismo e perpetua a opressão contra a mulher preta. A pirâmide social, tem como base a mulher preta,

palavras de Gonzalez (1984, p.13), é a mãe da colônia brasileira, pelo fato de ter cuidado, criado, educado e alimentado os filhos brancos dos senhores da casa grande.

Com base nas respostas ao formulário, somente 5 (Cinco) professores afirmaram que não têm ciência quanto à raça, gênero e etnia dos autores indicados, aliás, 4 (Quatro) dos 5 (Cinco) não tiveram referências pretas em sua formação. Diante disso, os outros que alegaram o contrário, que analisam a raça, gênero e etnia, ainda afirmaram que ao considerar a indicação de uma doutrina, conhecer um pouco mais sobre o autor, é um cuidado na sua escolha de leitura e indicação.

*Gráfico 4 – Você teve referências pretas durante sua formação?*



*Fonte:* Gráfico construído através do levantamento desenvolvido pelos autores (2021).

Além disso, 15 afirmam ter conhecimento quanto ao gênero, raça ou etnia dos autores que indicam, e ainda sim estão acometidos pela bolha informacional branca, visto que não há diversidade nas indicações literárias. É notório que a didática do autor é mais valorizada do que as diversas escritas, não há consciência a partir das consequências positivas que vivências diferentes levam à formação do jurista. Houve uma resposta que fugiu do posicionamento dos outros docentes, o qual afirmou que conhecer um

---

aquela que é acometida pelo sexismo e racismo. A compreensão do conceito de racismo genderizado possibilita a análise das condições do grupo acometido por essa violência e, conseqüentemente, torna possível o combate à opressão.

pouco mais sobre o autor que indica não é um cuidado que possui, também afirmou que não teve referências pretas em sua formação, e com base nas indicações, há o padrão, a hegemonia masculina e branca. Assim, é importante ressaltar que Bell Hooks, única mulher aparentemente preta citada na pesquisa, tem como graduação superior o curso de literatura. Por mais que seus escritos sejam de grande valia para diversas discussões do direito, sua literatura não é especializada na área do direito.

Esse fenômeno é recorrente nas buscas por nomes do movimento preto na literatura especializada do direito, especialmente mulheres, que em sua maioria são pessoas ligadas à área de ciências humanas, mas não especificamente no curso de direito. Pode-se citar como exemplo Carla Akotirene formada em serviço social, Djamila Ribeiro graduada em filosofia, bem como Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, Ângela Davis graduada em literatura francesa e, por fim, Conceição Evaristo graduada em Letras.

Um dos frutos das raízes imperiais do direito é a falta de referências pretas especializadas, juristas pretos que interpretam o ordenamento jurídico e expõem o ponto de vista em escritos para as ciências jurídicas. O ideal histórico de manutenção da elite nas referências de poder e a reprodução do ideal elitista se mostram presentes ainda hoje por meios doutrinários e referenciais, mesmo com a quebra da hegemonia branca por meio das cotas dentro das faculdades.

Essa falta de referências pretas, não diretamente no direito, mas em diversas áreas do conhecimento, foram observadas por Sueli Carneiro em sua tese de doutorado defendida em 2005 (Dois Mil e Cinco), a autora discursou sobre o epistemicídio. Para Carneiro (2005, p.97), este é um processo que transcende a desqualificação e anulação dos conhecimentos de povos dominados, na visão da autora, nega-se o conhecimento principalmente com qualidade ao povo negro, daí se inicia o processo de inferiorização cultural.

Com isso, rebaixa-se o negro como portador e produtor de conhecimento, despreza a sua capacidade cognitiva pela carência material, e

compromete sua autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Em sua teoria, a desqualificação das formas de conhecimento dos povos dominados só vem com a desqualificação individual e coletiva dos sujeitos que buscam ou tomam conhecimento sobre ela, destituindo sua razão e a possibilidade de alcançar o conhecimento legítimo ou legitimado, o que fere não só a racionalidade, mas também a capacidade de aprender do sujeito, daí se vê o sequestro da subjetividade. Mais do que atingir o corpo individual ou coletivo, o epistemicídio juntamente as racialidades seria uma ligação destinada a controlar mentes e corações.

Todas as autoras pretas supracitadas, para terem seus argumentos reconhecidos nas discussões, utilizaram não só os ensinamentos adquiridos no ensino superior, mas suas vivências e experiências ao longo de suas vidas que concederam a elas uma propriedade na pauta racismo que mais ninguém tem. Tal ideia de viver e experienciar, fornecer propriedade única a alguém em determinado assunto, foi desenvolvido por Akotirene em seu livro interseccionalidade, cada indivíduo passa por uma formação, é acometido por condições socioeconômicas diferentes, logo, a forma de compreender as especificidades de cada um grupo social, a subordinação com relação aos outros grupos, o conjunto de problemas, faz-se imperiosa.

A escritora citada trata dessas individualidades, a necessidade de compreender as realidades para melhor as acompanhar, apontou com excelência os aspectos discriminatórios e intolerantes que perpetuam no direito, aqueles que fundaram o curso e ainda apresentou o caso da Simone André Diniz, na qual o posicionamento racista e desamparo do Estado brasileiro, foi julgado pela Convenção Interamericana de Direitos Humanos.

O racismo institucional do meio jurídico, a Justiça falha e totalmente discriminatória, são evidenciados por esse caso, desde o inquérito policial, até os julgamentos, o racismo se faz presente no judiciário. As leis são criadas para não favorecerem as pessoas de cor, as poucas oportunidades complicam o desenvolvimento e crescimento da criança, as desigualdades a acometem e

ainda há os institutos formados pela hegemonia branca, assim o ciclo da condenação do preto é formado, pois, assim como aponta o livro *Narrativas Negras: Biografias Ilustradas de Mulheres pretas brasileiras* (NEGRAS, 2020, p. 209), Lélia Gonzalez afirmou “A gente não nasce negro, a gente se torna negro. É uma conquista dura, cruel e que se desenvolve pela vida da gente afora”, existe a racialização dos corpos desde a infância.

Em consideração a isso, a diversidade doutrinária e a representatividade são imperiosas para a quebra desse padrão maléfico à sociedade e principalmente aos grupos discriminados, a desconfiguração da bolha informacional branca decorrente do racismo estrutural. Assim, há a presença de diversidade na formação dos juristas, há a construção com base em diversos contextos sociais, na vivência e experiência.

A presente pesquisa foi desenvolvida com um grupo limitado de professores, é um trabalho qualitativo, portanto, para a compreensão acerca do contexto descrito, é indicado que uma pesquisa longitudinal seja construída, sugere-se o uso de critérios como representatividade e proporcionalidade para a coleta de dados no desenvolvimento da pesquisa aplicada. Indica-se ainda, na parte bibliográfica e documental, o uso de autores sob uma perspectiva decolonial (Mulheres pretas, homens pretos, preferencialmente brasileiros ou de algum país alvo de colonização).

### *2.3. Consequências da não indicação de doutrinadores pretos na formação do estudante de Direito*

Dentre as diversas consequências da falta de diversidade doutrinária, destaca-se a formação de juristas com doutrinas técnicas, que por mais didáticas e atualizadas que sejam, são superficiais em vivências e experiências como quesito formador de argumento. Não vista com bons olhos em diversas discussões ligadas às minorias, nessa questão, a ideia de lugar de fala se mostra necessária. Visto que, assim como a fogueira da alegoria da

caverna de Platão produzia sombras do mundo real aos presos que lá viviam, a bolha formadora de opinião fornece ao jurista apenas sombras da realidade brasileira, nas palavras de Carneiro (2005 p. 97), o impede de alcançar o conhecimento legítimo. Dessa forma os juristas formados e os que se formarão nessa base, estão acorrentados, assim como os presos da caverna, mas dessa vez as correntes que os aprisiona são os meios que domesticam o jurista pensante.

O epistemicídio evidenciado por Carneiro (2005, p.96), age como combustível infundável da fogueira produtora de sombras na caverna, no entanto, essa alegoria da caverna pode ter um fim diferente da de Platão. Para que o jurista que venha a se libertar das correntes domesticadoras, retorne a caverna e não seja taxado como mentiroso ou um simples louco ao descrever o mundo como ele realmente é, precisa-se que as minorias em geral passem a ter espaço dentro do direito, na graduação, na pós-graduação, no mestrado e doutorado. É necessário que as minorias tenham suas opiniões inseridas na literatura do direito, juntamente às suas vivências e experiências, e na falta dessa literatura que elas sejam as pioneiras dos escritos.

Por parte dos professores, que seu acervo de literaturas indicativas, não sejam só atualizados, didáticos ou relevantes ao assunto, mas diverso e representativo em autoria seja fenotípica, de gênero, raça, ou qualquer outro tipo de minoria que haja ou venha a desenvolver-se socialmente a partir das mudanças sociais. Para que assim, o curso de direito venha a ser mais democrático e mais completo em quesito formação de profissionais, produção acadêmica e, posteriormente, ao deixarem a graduação, que esses profissionais apliquem os conhecimentos diversos nas áreas que forem atuar. Desse modo, as estruturas compostas com o racismo, podem vir a se desenlaçar.

A literatura especializada do direito forma o estudante de direito, aliás, não alteram o judiciário indiretamente por meio dos estudantes que posteriormente o constituirão, mas também possui o poder de alterar

diretamente. As doutrinas são muito consideradas pelas cortes, são um mecanismo de mudança do ordenamento jurídico, em seguimento, impactam a sociedade, os indivíduos, tanto pelas leis, quanto pelos posicionamentos dos tribunais. Hodiernamente, o que prevalece em decorrência da bolha informacional criada pelo racismo estrutural e toda a manutenção desse contexto, é a hegemonia branca majoritariamente masculina, isto é, os tribunais, ordenamento, três poderes, todo o sistema jurídico, possuem base antidemocrática e racista.

### 3. Considerações finais

A doutrina, como um dos principais meios de formação do jurista, forma de mudança do ordenamento jurídico, um mecanismo imperioso para a ciência jurídica, apresenta-se saturada pelo racismo estrutural, pelo fato de que o padrão das indicações possui o estereótipo branco e majoritariamente masculino. À vista disso, é notória a existência da bolha informacional branca na literatura especializada do direito, ou seja, há poucas indicações de doutrinadores pretos, com base na pesquisa desenvolvida, os critérios de vivência, experiência e diversidade são desconsiderados em decorrência à bolha informacional. O contexto antidemocrático nas turmas do curso é resultado da construção do mesmo no período imperial, e sua perpetuação é causada pelo racismo estrutural que se configura através da bolha informacional.

Com base no que foi analisado, é possível pressupor que há uma relação entre os poucos docentes pretos e as poucas indicações de literaturas pretas, um impacto pela ausência desses profissionais nos espaços. Contudo, essa relação não foi observada nas respostas ao formulário, isto é, não existe relação entre os outros docentes pretos e poucas indicações contrárias à bolha branca. Houve a confirmação da domesticação dos juristas, dos docentes que participaram da pesquisa, ao analisar que houve a prevalência das indicações

brancas, tanto entre pardos, pretos e brancos, e por conta da domesticação, independentemente da quantidade de pessoas pretas ou pardas na docência, esse fenômeno atuaria sobre a formação dele.

A consolidação desse cenário, ascensão e manutenção confirma a hipótese de que não há indicação considerável de doutrinadores pretos e de que não existe consciência quanto à importância da diversidade, vivência e experiência na indicação dos livros jurídicos. Todos os pontos expostos surgiram desde a inserção do curso no país, perpetuam até a atualidade e contribuem para o ciclo da condenação do preto, o contexto desigualitário do curso de direito, bem como a permanência do racismo institucional no Brasil. É necessária a percepção e compreensão das causas e consequências da bolha institucional na doutrina do direito, isto é, o racismo estrutural, a formação do curso, esse estudo deve ser desenvolvido tanto por parte dos docentes e estudantes, quanto por parte dos demais juristas.

Além disso, para a quebra do padrão antidemocrático, é necessário que haja a valorização do trabalho desses grupos minoritários, não só por meio da indicação dos livros, mas também de eventos que versem sobre a temática. A representação, indicação dos autores, o amparo e estímulo ao desenvolvimento de conhecimento que possua como representantes pessoas pretas, mulheres e outros grupos, fora do padrão favorecido branco e masculino, é a forma de desconstruir o racismo enraizado e vários tabus, tanto na sociedade quanto no curso de direito.

## Referências

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo. Pólen, 2019.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. Poder, Saber e Subjetivação: Do Epistemicídio. *In*: CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Orientador: Roseli Fischmann. 2005. Tese (Doutorado em Educação) - Feusp, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, Cultura e Política**. São Paulo. Boitempo, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Águas de São Pedro, São Paulo, n. 2, p. 223-244, 1983.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Conheça o Brasil – População, cor ou raça**: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) 2012-2019. Rio de Janeiro. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html>. Acesso em: 19 jul. 2021.

NEGRAS, Coletivo Narrativas. **Narrativas Negras**: Biografias ilustradas de mulheres pretas brasileiras. Belo Horizonte. Editora Voo, 2020.

SILVEIRA, Daniel Barile da. Direito e política no Brasil imperial: uma releitura do papel da magistratura na construção do estado brasileiro. **Revista Ciências Sociais Aplicadas em Revista**, Paraná, v. 9, ed. 16, 2009.

VARGAS, Hustana Maria. Sem perder a majestade: "profissões imperiais" no Brasil. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 15, ed. 28, mai. 2010. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/2553>. Acesso em: 20 jul. 2021.

VENOSA, Sílvio de Salvo, RODRIGUES, Cláudia. **Direito empresarial**. 8. ed. São Paulo. Atlas, 2018.

Artigo recebido em: 30/01/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Consciência negra e decolonialidade

## *Black consciousness and decoloniality*

*Lígia Maria Silva Sousa*<sup>1</sup>

*Marcia Cristina Sá Netto Costa*<sup>2</sup>

*Israel de Jesus Ferreira dos Santos*<sup>3</sup>

*Raimunda Nonata da Silva Machado*<sup>4</sup>

**Resumo:** Este artigo propõe uma discussão sobre o Dia da Consciência Negra emoldurada no conhecimento da decolonialidade. Aborda seu incursão sócio-histórico-legislativo no Brasil, a partir de algumas contribuições acerca das tentativas de fortalecimento das lutas de libertação do povo negro com as normas jurídicas que regulamentaram a proibição do tráfico e as práticas abolicionistas, em diálogo com aquelas que instituíram o Dia da Consciência Negra. Utiliza o estudo bibliográfico e documental para análise decolonial (GROFUGUEL, 2010), tendo como resultado a necessidade de revisão das praxiologias educacionais que estão voltadas para as diversidades, a exemplo das experiências relacionadas ao Dia da Consciência Negra, no contexto brasileiro, considerando a Lei nº 10.639/2003.

**Palavras-chave:** Dia da Consciência Negra. Decolonialidade. Educação.

**Abstract:** The objective of this article is to reflect on the decoloniality framed in the knowledge about Black Consciousness Day. It discusses its socio-historical-legislative incursion in Brazil, through some contributions about the strengthening attempts of the freedom struggles of Afro-Brazilians, with the legal norms that regulated the prohibition of slave trade and abolitionist practices, in dialogue with those that instituted Black Consciousness Day. It uses bibliographic and documentary studies for decolonial analysis (GROFUGUEL, 2010), resulting in the need to review educational praxiologies that are focused on diversities, such as the

---

<sup>1</sup> Professora - Secretaria Municipal de Educação de Santa Quitéria. Mestranda em Educação - UFMA. Graduada em Pedagogia pela Universidade Estadual do Piauí. Graduada em Letras Inglês pela Universidade Federal do Piauí.

<sup>2</sup> Coordenadora Pedagógica da Rede Municipal de Ensino de São Luís-MA. Mestranda em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/UFMA). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Fundamentos e Metodologias do Ensino de História na Educação Básica da Universidade Federal do Maranhão (GRUPEHEB/UFMA).

<sup>3</sup> Mestrando em Educação no Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE/UFMA). Graduando em Direito (IESF). Membro do Grupo de Pesquisa Escola, Currículo e Formação Docente da Universidade Federal do Maranhão.

<sup>4</sup> Professora doutora do Curso de Pedagogia/Departamento de Educação II e do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/UFMA). É coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Educação Afrocentrada (MafroEduc Olùkó/CCSO/UFMA) e do Núcleo de Estudos e pesquisas sobre Educação das Relações Étnico-raciais e de Gênero (NEPERGE/CCSO/UFMA). É pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Educação, Mulheres e Relações de Gênero (GEMGe/UFMA) e do Núcleo de estudos e Pesquisa Gênero, Educação e Afrodescendência (RODA GRIÓ/GEAfro/UFPI).

experiences related to Black Consciousness Day, in the Brazilian context, considering the Law n. 10.639/2003.

**Keywords:** Black Conscience Day. Decoloniality. Education.

## 1. Introdução

O Dia da Consciência Negra, no Brasil, tem relembrado, predominantemente o tema da escravidão, com imagens alusivas de negros acorrentados no sistema escravista ou de forma bastante folclorizada entre mitos e lendas africanas (SILVA, CAMPOS, 2022). Conforme Amador de Deus (2008), “os africanos que atravessaram para as Américas, na condição de escravos, foram destituídos de tudo, inclusive de sua humanidade ao serem transformados em mercadorias, “coisificados”. Neles, o colonizador imprimiu o código dos europeus e deles se apossou, na condição de proprietário, senhor”.

Desse modo, faz necessário repensar essas práticas em torno do Dia da Consciência Negra, a partir do uso do pensamento decolonial, frente ao ensino de história e cultura africana e afro-brasileira e apontar possibilidades, às instâncias escolares, ao trabalho pedagógico sobre a Consciência Negra, sustentado legalmente pela obrigatoriedade da Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, “que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” no currículo oficial da Rede de Ensino.

E, assim, desenvolver atividades pedagógicas, visando assegurar e valorizar a diversidade cultural, tendo em vista que a escola precisa acolher, conhecer e valorizar outros vínculos históricos e culturais, transformando os seus currículos, cristalizados em projetos pedagógicos eurocêntricos, em currículos plurais e interculturais, mediante a compulsoriedade dos estudos de matrizes africanas e do reconhecimento epistêmico e pedagógico de conteúdos relacionados ao desenvolvimento de atitudes de Consciência Negra em todas as escolas do ensino público, nos diferentes níveis da Educação Básica (Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio) e Superior

(Graduação e Pós-Graduação) e em seus graus, fundamental, médio, além de superior.

Nessa perspectiva, vale ressaltar as contribuições do pensamento decolonial, em propostas de trabalho sobre a consciência negra, para que se desprenda da lógica eurocêntrica, capitalista e moderna e se trabalhe com a pluralidade de conceitos, que permeiam a compreensão do ser negro na sociedade brasileira e que, de certa forma, aborda o Dia da Consciência Negra como conteúdo cultural essencial na compreensão das identidades de ser afro-brasileiro.

Assim, o presente artigo pretende refletir sobre o Dia da Consciência Negra emoldurada no conhecimento da decolonialidade. Não se limita ao incurso histórico de apogeu do pensamento decolonial e aborda tentativas de fortalecimento das lutas de libertação do povo negro com as normas jurídicas que regulamentaram a proibição do tráfico e as práticas abolicionistas, em diálogo com os diplomas legais que instituíram o Dia da Consciência Negra.

No Brasil, atividades relacionadas a Consciência Negra constituem-se projetos pedagógicos, políticos e epistêmico utilizados como estratégias de inclusão de narrativas contracoloniais e antirracistas no processo educativo, incentivando o autorreconhecimento das pessoas negras e sua conectividade com suas origens e ancestralidades. Afinal, como argumenta Fanon (2008, p. 180-181)

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida.

Diante desse contexto, em que o Brasil vem sendo construído como país marcado pelas diversidades, este trabalho torna-se um desafio, ao primar pelos argumentos da decolonialidade na discussão das influências sociopolíticas-culturais, do Dia da Consciência Negra, no processo de

reconstituição do pensamento brasileiro, em contraposição à ideologia do branqueamento presente na racionalidade da colonialidade.

## 2. Historicidade da Consciência Negra

Nos embates históricos da sociedade brasileira, o Dia da Consciência Negra, celebrado em 20 de novembro (data de falecimento do líder negro Zumbi dos Palmares), existe desde a década de 1970, época em que o Movimento Negro é instituído. Essa data foi incluída no calendário escolar pela Lei nº 10.639/2003 e instituída oficialmente como Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra, por meio da Lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011.

A prática narrativa dessa realidade, nesse contexto jurídico, exige-nos a busca pela compreensão sobre as diferentes contribuições de projetos de libertação como o “giro decolonial” que, para Ballestrin (2013, p. 105), significa um “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade”, logo, também promove a descolonização dos efeitos coloniais sobre classe, gênero, raça, etnia e sexualidade.

Nessa perspectiva do giro decolonial, buscamos apontar possibilidades que possam eliminar os efeitos da organização colonial de dominação e submissão relacionada a história dos povos negros africanos que, forçosamente foram trazidos à América do Sul para assumir o trabalho escravo, sendo extremamente explorados e exonerados a sua humanidade, assumindo o papel histórico coisificado tendo sua essência e vida excluídas de suas origens.

Os povos negros africanos foram silenciados, perderam seus lugares geográficos e sociais. Com isso, suas identidades e seus filhos afro-brasileiros lutam, incessantemente, gerações a fio, para garantir lugar neste novo mundo, onde continuam como outros em função do racismo estrutural que está na base das relações sociais, políticas, econômicas e culturais no país (ALMEIDA, 2017).

Esse processo de silenciamento e segregação tem afetado diretamente as ambiências sociais e escolares brasileiras e, em especial, na maneira como os grupos sociais historicamente vem mascarando essa realidade segregacionista. Simultaneamente, a sociedade vem, assim, estabelecendo o parâmetro branco/europeu como sendo o universal, e que as demais culturas são inferiores, inexistente, necessitando de ajustamento para integrarem-se ao nível de importância cultural e intelectual que são inculcados em instituições sociais, dentre as quais destaca-se o âmbito escolar.

Um desses eventos de produção cultural eurocentrada, temos que, em meados de 1850, o Império do Brasil passou por um processo de expansão territorial com a imigração de europeus. O propósito de substituir mão de obra escrava pela assalariada e livre, representou a exclusão e marginalização do sujeito negro, nesse período, das possibilidades de sua reestruturação cultural e econômica. Nota-se nesse momento a falta de políticas de justiça sociocultural e econômica ao povo negro africano (que viveram mais de 300 anos de escravidão, do ponto de vista legal), impediu a sua de sua inserção digna no mundo do trabalho, representando hoje o grupo social (afro) mais pobre da população brasileira.

Destaca-se, nesse momento, o fortalecimento da política de embranquecimento do território brasileiro, ao mesmo tempo em que permanece negando, a população afro-brasileira, o direito a bens materiais, direito de voz, direito a educação, o direito social, em suma, direito à cidadania. Mecanismos estruturados pelo racismo que tem impacto profundo na constituição das subjetividades da população brasileira e que ainda permanece na sociedade, tal como corrobora Maia e Zamora (2018, p. 281-282):

O embranquecimento legitima, mais uma vez, um não-lugar para o negro na sociedade pós-abolicionista, solidificando-se no imaginário social de forma a atravessar os processos de subjetivação tanto do negro quanto do branco. O negro, marcado por uma negação existencial, e o branco, por uma supremacia narcísica e hegemônica, ambos mantêm, em grande medida, essa estrutura na contemporaneidade.

Essa política segue a lógica colonial, agora, aperfeiçoando-a pelo viés da colonialidade que, além de invisibilizar/apagar ou apropriar-se da história, cultura e ancestralidade africana, ainda dissemina representações negativas e atitudes racistas que desumanizam o corpo negro, tais como: a demonização de religiosidade de matriz africana; a sexualização depreciativa de homens e mulheres de pele escura; a imagem de beleza que é associada a traços europeus; o genocídio institucionalizado de quanto mais escuro, mais suspeito se torna e deve ser vigiado; a internalização midiática que protagonistas tem pele clara e entre tantos aspectos que sustentam e privilegiam a hegemonia da história e cultura europeia, do corpo branco, afirmando a produção de políticas de desigualdades.

De modo que essas representações e práticas se fazem presentes na constituição das subjetividades da população brasileira sobre o que é ser negro/a, inculcadas a partir dos lugares institucionais que cada indivíduo ocupa durante a vida, desde o nascimento, com as aprendizagens do âmbito familiar, os atravessamentos por instituições escolares, igreja, mídias (jornais, cinema, TV, internet...), cujas tecnologias institucionais legitimam os efeitos de reconhecimento do ser social e histórico que deve ser aceito na sociedade.

Ressaltamos que, desde a invasão do Brasil, por europeus, no início do século XVI, a sociedade brasileira tem sido estruturada a partir de relações desiguais, violentas e de intensa submissão. Apenas, muito recente, a partir do século XIX é que emergem políticas públicas, visando de forma mais efetiva minimizar séculos segregacionistas de tanta desigualdade e repressão.

Um dos pontos mais cruciais no entendimento desse processo histórico, refere-se às lutas pela abolição da escravatura no Brasil colonial que se apresentou como uma ação incompleta que não conseguiu produzir melhorias significativas as condições de vida de africanos e seus descendentes escravizados. Não garantiu aos negros e indígenas as condições mínimas de

acesso às terras que servissem para o cultivo ou moradia, à educação, à saúde, à empregos e outras, reforçando uma estrutura socioeconômica e histórica segregacionista, que vem sendo retroalimentada pelo racismo até os dias atuais.

As normas jurídicas têm sido importantes nas tensões sociais dessa realidade escravocrata. Sob pressão internacional, dois diplomas legais tiveram destaque, no Brasil, na proibição do tráfico internacional de escravos. O primeiro foi promulgado em 7 de novembro de 1831, a Lei Feijó, que declara livres todos os escravizados vindos de fora do Império e impõe penas aos traficantes de escravos (BRAZIL, 1831). Na prática, havia uma enorme desobediência ao seu cumprimento, e, por outro lado, os escravizados, livres pela força dessa lei, ficariam sob a custódia/tutela do Estado, durante 14 anos, tendo em vista o Alvará de 26 de janeiro de 1818 (BRAZIL, 1818) que estabelecia para os Africanos Livres, a prestação de serviços a Corôa Portuguesa e, por conseguinte, ao Império Brasileiro. Assim, a Lei Feijó tornou-se mais conhecida como lei para inglês ver.

O segundo, foi a Lei de nº 581, de 4 de setembro de 1850, conhecida como Lei Eusébio de Queirós, que estabeleceu medidas quanto a repressão do tráfico de africanos no Império brasileiro, passando a ser efetivada somente em 1956 por conta das pressões britânicas, porém, outros fatos foram atenuantes no processo de acordo com Priori e Venancio (2010, p. 130).

Vejamos:

Embora se deva reconhecer a importância dessas medidas (inglesas), é difícil atribuir exclusivamente a elas a razão do fim do tráfico de escravos. Aliás, cabe perguntar: se a pressão inglesa era assim tão avassaladora, por que o tráfico não foi abolido em 1810 ou em 1830?! Na verdade, o que surpreende é a capacidade de as elites brasileiras resistir ao imperialismo inglês. Talvez elas tenham finalmente cedido, extinguindo o tráfico em 1850, por temerem outro tipo de ameaça: aquela proveniente da sociedade escravista, consubstanciada nas rebeliões da senzala; temor intensificado a partir de 1835, em razão da Revolta dos Malês, em Salvador, quando então foram descobertos planos, escritos em árabe, que, entre outras coisas, previam a morte de todos os brancos imediatamente após os escravos conquistarem o poder.

As contestações ao escravismo contaram com inúmeras formas de mobilização de escravizados contra esse sistema de degradação humana. Destacar essa resistência e a luta pela existência da população negra remete a desconstrução de narrativas do “sistema-mundo moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2010) que deslegitima ou apaga as conquistas de grupos que foram historicamente subalternizados, e, dada as pressões sociais, políticas e econômicas da época, a libertação do povo negro era uma questão de tempo.

São os diplomas legais abolicionistas, que possuem maior impacto na emancipação dos escravizados do que as Leis de Proibição do Tráfico, que vimos anteriormente. Afinal, as leis abolicionistas incidem, também, nos/as africanos/as e afro-brasileiros mantidos na condição de escravizados, tendo relevância no seu processo de libertação.

A primeira lei abolicionista que foi, gradualmente, endereçada a emancipação dos escravizados, foi a Lei do Ventre Livre, oficialmente aprovada em 28 de setembro de 1871, decretou que todos/as os/as filhos de mulheres escravas nascidos/as a partir data desta lei seriam “considerados de condição livre”, e que determinavam aos senhores de escravos duas opções: a de permanecer como tutor dos filhos de escravos até os 21 anos, sendo obrigados a libertá-los, sem receber indenização ou a opção de libertar os filhos de seus escravos com 8 anos de idade, garantindo a indenização de 600 mil-réis a cada filho liberto.

Com o avanço dos movimentos abolicionistas, emerge a segunda norma jurídica, a Lei nº 3.270, de 28 de setembro de 1885, conhecida como Lei dos Sexagenários. Por este diploma legal, se concedia a alforria aos escravos com mais de 60 anos, ou seja, uma espécie de aposentadoria simbólica, já que os escravizados beneficiados, com a libertação, deveriam trabalhar por três anos para seus senhores como forma de indenização, além de estarem proibidos de mudar da cidade, na qual haviam sido alforriados, durante um período de cinco anos.

Nesse momento histórico, observamos um retrocesso nas linhas de defesa desse movimento abolicionista, o que reforçou a fundamentação de um novo diploma legal, a Lei nº 3.353, que foi promulgada em 13 de maio de 1888, declarou “extinta a escravidão no Brasil”. Reconhecida como Lei Áurea, após ter sido aprovada no Senado, foi sancionada e assinada pela Princesa Imperial Regente Isabel de Bragança e Bourbon (1846-1921), permitindo a abolição definitiva e imediata da escravatura no Brasil, porém, conforme argumentos de Nunes (2018, p. 102-103):

Projetos debatidos no congresso de autoria da Bancada Abolicionista (Joaquim Nabuco, Rui Barbosa, André Rebouças, João Alfredo, dentre outros) previam a distribuição de terras e a doação de sementes para os escravos então libertos poderem de fato ser emancipados, nos moldes das proposições de José Bonifácio e Antonio d’Oliva Sequeira. E esta é a falta da lei. E não é acidental. O recém-fundado Partido Republicano (tradicionalmente ligado em ideais ao Partido Liberal) engendrou um grande acordo nacional com a Bancada Escravagista (quase integralmente filiada ao Partido Conservador) para que, então, fosse feita uma Abolição sem reparação aos escravos

Um diploma legal como estes, para os abolicionistas, não atendera às suas expectativas, mas, serviram de atenuante para, junto ao corpo jurídico brasileiro, ir contra as atitudes criminosas dos senhores de escravos, nas quais frequentemente, investigavam e encontravam registros de irregularidades no atendimento às normas jurídicas de proibição ao tráfico e abolicionistas.

Com base nas análises desses diplomas legais, constatamos que as leis se configuram entre tensões, como campo de disputa e jogo de interesses. Face ao exposto, compreendemos que o “projeto decolonial aponta para uma dimensão da resistência e reexistência que vai além dos processos de independências e descolonizações que ocorrem nas Américas no início do século XIX [...]” (BERNARDINO-COSTA, 2018, p.124).

Posto que a colonialidade internaliza nos sujeitos, pelos discursos sociais, ideologias, cultura, corpo, dentre outros aspectos, considerados uma

força política duradoura capaz de legitimar a exploração de outros povos, a partir de um ideal constituído na e com a civilização europeia.

Nesse interim as diferenças são marcadas pelo “mito do negro” (SOUSA, 1983), em que é conferido ao branco e negro identidades alienantes e ancorada na estrutura do racismo. Para o primeiro a identidade forjada é de superioridade e, para o segundo, é introjetada a inferioridade.

Nesse cenário emerge a importância de estudos acerca da constituição positiva das subjetividades da população afro-brasileira, criando, para esta finalidade, espaços de discussão e reaprendizagens que ficou conhecido como Dia da Consciência Negra, símbolo de reconstrução cultural e da compreensão dos significados de ser afro-brasileiro no âmbito social e escolar. De acordo com Jurandir Costa (1983, p. 83):

O segundo traço da violência racista, não duvidamos, é o de estabelecer, por meio do preconceito de cor, uma relação persecutória entre o sujeito negro e seu corpo. O corpo ou a imagem corporal eroticamente investida é um dos componentes fundamentais na construção da identidade do indivíduo. A identidade do sujeito depende, em grande medida, da relação que ele cria com o corpo. A imagem ou enunciado identificatório que o sujeito tem de si estão baseados na experiência de dor, prazer ou desprazer que o corpo obrigar-lhe a sentir e a pensar.

De maneira que, a identidade é constituída cultural e socialmente em um campo simbólico, onde o discurso do racismo naturaliza e reforça as diferenças. Diante disso, é salutar iniciarmos o desenvolvimento do processo de sensibilização e conscientização da igualdade racial, frente a realidade brasileira, com vistas ao entendimento sobre os impactos destrutivos do racismo em relação a autoestima, ao senso de pertencimento social, dentre outros aspectos psíquicos e epistêmicos no diz respeito história das condições de vida dos afro-brasileiros.

O entendimento sobre a consciência negra exige reconstruir o pensamento sobre consciência social e que, cada sujeito social independente de gêneros, deve ter a noção de como o bem-estar social de cada indivíduo pode ser favorecido ou prejudicado por qualquer atitude segregacionista.

Assim, a compreensão sobre a Consciência Negra visa o reconhecimento e a valorização da história e cultura africana e afro-brasileira, destacando as lutas, mobilizações e resistências de negros e negras no fortalecimento de sua identidade racial e de suas contribuições na constituição social e econômica da sociedade brasileira.

A data celebrativa do Dia 20 de novembro, além de homenagear as culturas e lutas dos povos negros, reforça a importância de toda sociedade refletir e agir para combater o racismo estrutural no país. Além disso, é substancial para minimizar o índice de preconceito e discriminação que produz violências e desigualdades sociais, ao invés de favorecer acesso a cidadania e igualdade social com a inclusão dos/as negros/as no processo de produção e consumo de riquezas que permitem condições de viver bem.

Essa data foi escolhida em referência à morte de Zumbi dos Palmares, líder de um dos maiores quilombos do país, o Quilombo de Palmares, na Serra da Barriga, na ocasião, vinculada à capitania de Pernambuco. Sua morte se deu em 1695, em uma emboscada. Ao lado de Dandara dos Palmares e Tereza de Benguela, Zumbi tornou-se um dos maiores símbolos de luta e resistência contra a escravidão.

O estabelecimento da data ocorreu principalmente para que haja discussão e conscientização social, em torno da condição de vida das pessoas negras no território brasileiro. É um projeto que pressupõe mudanças de atitude, mediante denúncia do racismo, reivindicação de reparação social, valorização das experiências africanas nas diásporas, dentre outras ações.

Essa data foi estabelecida pela primeira vez, em 1978, pelo Movimento Negro Unificado, sendo oficialmente reconhecida pela Lei 10.639/2003 e pela Lei nº 12.519/2011, como mencionamos anteriormente. Nesse dia, ONGs, setores organizados da sociedade, sindicatos, entidades ligadas ao movimento negro, instituições de ensino, mídias e redes sociais realizam inúmeras atividades como: entrevistas, debates, seminários, programas e tantas outras,

relacionadas a temática racial a fim de sensibilizar a todos sobre a necessidade de posicionamentos contra o racismo.

Considerando um meio social, como o brasileiro, com altos índices de racismo, preconceitos e discriminações, o Dia da Consciência Negra emerge como um projeto decolonial de luta, tendo em vista a sua ênfase em mudanças de atitude centrada na cultura europeia para uma atitude intercultural de valorização e aceitação do povo negro como sujeito de direito. É uma maneira de intervenção epistêmica na estrutura histórico-social-político e cultural, mediante ações de fortalecimento do processo de autorreconhecimento das pessoas negras e sua conectividade com suas origens e ancestralidades.

Porém, não se trata de vincular o Dia da Consciência Negra, especificamente, para a população negra. Para tanto, a Lei nº 10.639/2003, que alterou a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, se deve a um longo processo histórico de reivindicações de movimentos sociais ligados às lutas pela promoção da igualdade racial. A lei estabelece:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro- Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como "Dia Nacional da Consciência Negra". (BRASIL, 2003)

A referida lei constitui uma política de reforma curricular estruturada em dimensões históricas, sociais e antropológicas que emergem da realidade multicultural brasileira, onde a construção da identidade nacional tem criado obstáculos no combate ao racismo e à discriminação que atingem particularmente os negros (SILVA, 2004).

Ademais, se o artigo 5º da Constituição Federal determina que todos os homens são iguais perante a lei (BRASIL, 1988), é importante refletirmos que, nessa realidade multicultural do nosso país, contraditoriamente essa igualdade reconhecida por lei se estende ao reconhecimento e amparo da diferença. Isto significa que o projeto de Consciência Negra deve despertar o respeito pela igualdade e pela diferença entre pessoas negras e brancas, de modo que:

Entre os negros, poderão oferecer conhecimentos e segurança para orgulharem-se da sua origem africana; para os brancos, poderão permitir que identifiquem as influências, a contribuição, a participação e a importância da história e da cultura dos negros no seu jeito de ser, viver, de se relacionar com as outras pessoas, notadamente as negras (BRASIL, 2004, p. 16).

Dessa forma, as legislações funcionam como marcadores importantes, do campo jurídico, capazes de redimensionar e autorizar reformas curriculares no campo educacional, definindo a história que deve ser ensinada e apreendida no âmbito escolar. É nesse tensionamento político, pedagógico e epistêmico que os estudantes podem reconhecer o passado, agir no presente e refletir sobre o futuro e, de modo praxiológico, intervir na produção de uma sociedade pluriétnica e intercultural permitindo que a escola seja mais um dos espaços de reflexão decolonial e significativa sobre a consciência negra.

### **3. Escola, Consciência Negra e Pensamento Decolonial**

Refletir sobre as contribuições da legislação no espaço educacional, requer um olhar crítico sobre as múltiplas tecituras de subjetividades fabricadas em determinado contexto social e histórico a que o sujeito está inserido e suas diversas possibilidades de mudanças, cuja formação a escola tem se constituído como espaço privilegiado, legitimada como detentora do saber.

Desse modo, a escola ainda mantém a produção de subjetividades e saberes vinculada a diretrizes curriculares de um sistema-mundo colonial racista e patriarcal, que silencia e se distancia do projeto de formação da consciência negra, seja pela tentativa de manutenção do apagamento da história e cultura africana e afro-brasileira, que perpetua representações estereotipadas e homogeneizantes sobre este grupo, seja pela realização de atividades, sobre a temática, com foco em características físicas do ser humano, na cultura exótica e folclorizada que só alimentam os mecanismos de exclusão, negando a existência das múltiplas identidades.

A decolonialidade diferente das reflexões baseadas no universalismo abstrato, propõe um projeto de libertação decolonial, exigindo mudança de atitude epistêmica. É um movimento contracolonial historicamente presente nas lutas contra a dominação colonial, dos/as negros/as e povos originários, estabelecida pela divisão de privilégios, de experiências e de oportunidades com base na lógica de pensamento dos colonizadores europeus.

Nesse aspecto, a sistematização de atividades, relacionadas ao Dia da Consciência Negra, no pensamento decolonial pode ser uma estratégia de enfrentamento de epistemes que tratam o corpo negro como objeto e que são baseadas em uma hierarquização-racial que discrimina e exclui este grupo, fazendo uso discursos racistas, posto que, conforme Costa; Grosfoguel (2016, p.19), parafraseando bell hooks, no “discurso colonial, o corpo colonizado foi visto como corpo destituído de vontade, subjetividade, pronto para servir e destituído de voz”.

De modo, que se faz necessário descortinar o papel que a escola assume na contemporaneidade e trabalhar na produção de práxis voltadas para educação étnico-raciais, incluindo a cultura afro-brasileira e africana como conteúdo de ensino, tal qual determina a Lei 10.639/2002, mantendo o Dia da Consciência Negra como projeto de ensino e não uma data comemorativa alusiva e por vezes folclóricas. São cuidados, atitudes decoloniais importantes porque, segundo Leite (1999, p.125), a folclorização remete a

[...] estereotipia, desqualificação e exotismo como uma eficiente manobra, capaz de tirar de cena, de fazer desaparecer os sujeitos históricos de carne e osso, enquanto pleiteantes de um direito que então vem sendo negado. Novamente a luta pela cidadania periga perder sua força, aquilo que poderia gerar transformação, e esvaziar-se, enquanto apenas uma palavra da moda.

Ou seja, destacar narrativas no espaço escolar em que o Dia da Consciência Negra é projetado somente como um momento de apresentações culturais com encenação de lendas e mitos de origem africana, ou apresentação do corpo negro de modo passivo e escravizado, como se toda sua trajetória fosse restrita ao período cruel do tráfico e escravização de africanos/as, é reforçar estigmas e desigualdades em que, não ser branco, significa ser o outro, o estranho, inferior.

Diante disso, um projeto de consciência negra precisa de atividades que levem em consideração o/a negro/a como agente participativo e ativo na construção de conhecimento nas ciências, política e demais áreas de saber. De tal maneira que se proponha um diálogo horizontal, intercultural e crítico com os educandos, visibilizando suas experiências exitosas (sem romantismo radical de perfeição). É um projeto que gera conexões mais afrocentradas, uma força contra-hegemônica (sem inversão de poderes) que, conforme Molefi Asante (2016, p. 11), confere

[...] o direito de africanos a estar onde quer que estejam e a reivindicar a agência na localização, no espaço, na orientação e na perspectiva [...] em direção a uma abordagem mais orientada para a agência, para a análise, exames, investigações e fenômenos. Portanto, para demonstrar a ideia de culturas ao lado umas das outras, ao invés da ideia de culturas sendo adotadas por uma ideia particular abrangente.

Nessa perspectiva, contribuem os estudos de Munanga (2012) a respeito da noção de identidade coletiva negra. O autor elenca quatro pontos essenciais, nesse projeto: 1) a *história e sua autenticidade*, pois a história contada foi construída sobre o olhar do “outro” em uma estrutura negativa e de objetivações, assim novas epistemologias devem ser abordadas, com o negro sendo sujeito participativo na produção histórica da humanidade; 2) a

*cultura*, entendendo que a população negra, trazida forçadamente ao Brasil, não era destituída de aportes culturais. Eles/as trouxeram grandes contribuições culturais e científicas incorporadas na formação da sociedade brasileira; 3) as *línguas*, apesar do contexto escravocrata, ainda resistem nas religiões de matrizes africanas, e; 4) o *fator psicológico*, que deve ser observado dentro da estruturação histórica e sociopolítica e não biológica.

Esses pontos projetam possibilidades de reconstrução positiva da historicidade negra, e impulsionando rupturas com as dimensões tradicionais do currículo e ensino nas salas de aula vinculadas ao sistema-mundo colonial/moderno.

Tudo isso, em consonância com a decolonialidade corresponde a “uma forma de luta e sobrevivência, uma resposta e prática epistêmica baseada na existência – mais especialmente praticada por sujeitos colonizados e racializados – contra a matriz colonial de poder em todas as suas dimensões e pelas possibilidades de um outro<sup>5</sup>” (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 17, tradução nossa).

Com esse sentido, as relações de identidade e subjetividades são resultantes de um encandeamento sociocultural, constituído historicamente, sendo que, por meio dessa conexão, a configuração do espaço escolar pode ser rediscutida, reavaliada e reivindicada em uma perspectiva decolonial, contrapondo-se a ideia hegemônica colonial de uma história única oficial. Tal movimento pode ser realizado com o Projeto Dia da Consciência Negra.

Considerando que a história única e oficial tem sido construída e divulgada sob a ótica do conquistador europeu que classificou, legitimou e padronizou seu conhecimento como universal e globalizante, ressaltamos, com Castiano (2010, p. 246), que

---

<sup>5</sup> *It is a form of struggle and survival, an epistemic and existence-based response and practice—most especially by colonized and racialized subjects—against the colonial matrix of power in all of its dimensions, and for the possibilities of an otherwise*

A perspectiva da escolha sobre o que deve ser incluído ou não na história da humanidade tem desfavorecido maioritariamente os negros, dando-se uma imagem deliberada de que estes nada inventam, não têm heróis e, em suma, pouco contribuíram para o desenvolvimento científico e para a liberdade da humanidade em geral.

Com esse entendimento os saberes são alvos de disputas, logo, são condicionados e separados na geração de produções de excelência e periféricas, sendo notório o grupo herdeiro dos benefícios dessas contradições e o grupo que fica à margem dos conhecimentos estabelecidos como razão universal. Como Walter Mignolo (2003), o nosso apelo é que essa perspectiva universal seja pluriversal.

O Dia da Consciência Negra não se constitui como mais uma data obrigatória no calendário escolar, é uma oportunidade de criar, nas redes de ensino, espaços de resistência a lógica global da colonialidade e de reconhecimento de sua finalidade emancipatória, evidenciando outras narrativas de intervenção contracolonial. Nessa mesma direção, Gomes (2019, p. 245) afirma que:

A perspectiva negra Decolonial brasileira é a que busca e coloca outras narrativas no campo de conhecimento e do currículo, que dá legitimidade aos saberes acadêmicos, políticos, identitários e estético-corpóreos negros. É aquela que dá relevância aos saberes e práticas afro-brasileiras emaranhados em todos nós, inclusive nas pessoas brancas, nos vários grupos de imigrantes e seus descendentes e nos povos indígenas brasileiros.

Refletir sobre a existência de outras narrativas (distantes do domínio colonial) significa assumir atitudes críticas, investigando o que e como está sendo construído, planejado e executado o currículo nos sistemas de ensino brasileiro e, sobretudo, avaliar, os significados e interferências que trazem aos educandos, e, por conseguinte como movimentam, não só a dinâmica do espaço escolar, mas toda estrutura social do país.

Nesse sentido, a legislação é um território de disputa, como afirmamos anteriormente, porque interfere de maneira poderosa na produção da história e cultura que se deseja inculcar num povo. A sua implicação no campo

educacional, e especificamente, nas reformas curriculares, tem a força de definir qual história será reconhecida e legitimada, quais identidades devem ser mantidas inferiorizadas e excluídas da memória nacional, pois essas tensões desestabilizam e confrontam narrativas e práticas já consolidadas, mediante a exigência do reconhecimento de outras memórias (ARROYO, 2013).

O currículo não é neutro, é produzido nesse emaranhado de relações de poder, na qual a legislação exerce grande influência. Em vista disso, o Projeto de Consciência Negra requer descolonização do currículo que, em uma perspectiva negra, é uma tarefa desafiadora, porém, crucial na desestruturação da colonialidade. Para Gomes (2019, p. 235):

Só é possível descolonizar os currículos e o conhecimento se descolonizarmos o olhar sobre os sujeitos, suas experiências, seus conhecimentos e a forma como os produzem. Portanto, a compreensão de que existe uma perspectiva negra decolonial brasileira significa reconhecer negras e negros como sujeitos e seus movimentos por emancipação como produtores de conhecimentos válidos que não somente podem tensionar o cânone, mas também o indagam e trazem outras perspectivas e interpretações.

Por isso, realizar atividades, por ocasião do Dia da Consciência Negra, vai além de integrar no currículo a temática, mas incluí-la efetivamente assumindo sua dimensão política, histórica e social. É reconhecer o papel do movimento negro institucionalizado e de tantos coletivos e organizações que, anteriormente, se manifestaram em ações coletivas, que pressionando pelo fim da desumanidade.

Entre tensões e contradições políticas a criação de diplomas legais de proibição do tráfico e abolicionistas, abrindo caminhos legais para ampliação das reivindicações e lutas que alcançaram, na contemporaneidade, projetos de ações afirmativas na política educacional nacional com vistas à superação de práticas excludentes e o racismo estrutural.

A implementação de diplomas legais é de suma importância para reafirmar e garantir projetos de diversidade cultural no currículo e

possibilitar a tecitura de novas práticas docentes, mais engajadas nas lutas contra as desigualdades sociais, contribuindo na produção de uma escola antirracista, mais democrática e enriquecedora de reformas curriculares endereçadas a descolonização efetiva dos saberes coloniais sem a supremacia de uma nova história, mas com a existência de outras histórias, de múltiplas vozes.

Os diplomas legais, em consonância com práticas sociais e escolares, constantemente atualizados às mudanças socioculturais, podem funcionar como estratégias potenciais na sensibilização e concretização de direitos igualitários e como um forte recurso no combate às práticas socio-escolares antirracistas.

Portanto, a Lei 10.639/2003 e a Lei nº 12.519/2011 que incluíram, oficialmente, o Dia Nacional da Consciência Negra nos debates antirracistas da sociedade brasileira, propondo reforma curricular nos sistemas de ensino para o estudo da história e cultura afro-brasileira e africana, exigem, legalmente, a formação de profissionais da educação em conformidade com esses diplomas legais, cujo marco jurídico possui repercussão pedagógica no ensino da história multiétnica brasileira com consciência negra e política.

#### 4. Conclusão

A ênfase sobre a importância de debates acerca da cultura afro-brasileira e africana, em sala de aula, é parte integrante e formadora da sociedade brasileira, na qual os/as negros/as devem ser vistos como sujeitos históricos, valorizando assim os pensamentos e ideias de importantes intelectuais negros brasileiros, em diferentes narrativas, por meio da música, comida, dança, ciência, tecnologias, religiões e tradições de origem africana.

Essas discussões precisam permear as atividades do Dia da Consciência Negra de modo que a história e cultura afro-brasileira e africana sejam internalizadas por outras narrativas capazes de desconstruir as

ideologias racistas do sistema-mundo colonial, que tornou o corpo negro coisificado e desprezível.

O movimento negro assumiu papel fundamental, intervindo no contexto educacional, mediante participação ativa tanto em reivindicações como na militância acadêmica com a produção de conhecimentos, dentre outras, as ações afirmativas, buscando a superação de desigualdades sociais. Desse modo, a conquista da Lei nº 10.639/2003 representa um marco basilar na construção de reformas curriculares e estratégias pedagógicas descolonizadoras.

Um Projeto de Consciência Negra de descolonização visa refletir e buscar ações que subvertam paradigmas padrão normativo que subalternizam corpos desviantes da estética branca. É um desafio necessário para rupturas de práticas racistas e excludentes no cotidiano do espaço escolar e reconstrução de um currículo de resistência que desnaturalize o processo histórico de desumanização e objetificação de africanos e seus descendentes, legitimadas por mecanismos de hierarquização racial.

Uma pedagogia decolonial, nesse sentido, questiona a herança colonial e, como episteme de libertação cria possibilidades para coexistência de diferentes conhecimentos no Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, reconhecendo e valorizando identidades vinculadas as tradições e raízes africanas da nação brasileira.

É necessário que esse novo contexto epistemológico, projetado para educação brasileira renove suas estratégias para combater o racismo. Nesse sentido, a síntese cultural freiriana (FREIRE, 2005) de pensamento dialógico e crítica a educação bancária é uma pedagogia de força poderosa nas lutas contracoloniais. O projeto educativo freiriano tem alinhamento com o pensamento decolonial e afrocentrado no que concerne ao processo de conscientização política de um povo excluído da educação, cultura, ciência, tecnologia. A episteme freiriana ataca a falta de consciência que se tem, tanto da opressão quanto das próprias conquistas e vitórias alcançadas.

Um ensino brasileiro inclusivo deixa de ser favorecedor das práticas de desigualdades raciais e sociais, já que reconhece e valoriza as diferenças, também como princípio universal e não pertencente ao universal, rompendo com a hegemonia dos saberes brancos/europeus, sem criar mais níveis de hierarquia, aceita condições pluriversais dando a devida importância as histórias locais dos povos originários, africanos e seus descendentes em diáspora.

O Projeto de Consciência Negra emoldurado no pensamento decolonial traz contribuições epistêmicas, pedagógicas e políticas relevantes na reestruturação do currículo escolar, mediante o trabalho educativo de resgate dos conhecimentos omitidos e excluídos na lógica epistêmica do sistema-mundo colonial/racista/patriarcal/moderno/capitalista.

Portanto, atitudes de descolonização do poder, do saber e do ser são essenciais no questionamento da colonialidade das tradições africanas e afro-brasileiras. A partir desse processo de descolonização da consciência negra podemos criar espaços possíveis de diálogo intercultural.

## Referências

- ALMEIDA, Marco Antonio Bettine de; Sanchez, Livia Pizauro. Implementação da Lei 10.639/03- competências, habilidades e pesquisas para a transformação social. **Revista Proposições**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 55-80, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pp/a/VXKbQZhKZMwgvjnZDChYypd/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 03 fev. 2022.
- AMADOR DE DEUS, Zélia. **Os herdeiros de Ananse**: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na Universidade. Tese de doutorado defendida na Universidade Federal do Pará, no Programa de pós-graduação em Ciências Sociais, em Belém, 2008. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/3060>. Acesso em: 03 fev. 2023.
- ARROYO, Miguel González. **Currículo, território em disputa**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- ASANTE, M. K. Afrocentricidade como crítica ao paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. **Ensaio Filosóficos**, v. XIV, dez. 2016.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 88-117, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 03 fev. 2023.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. **Sociedade E Estado**. [S.I.], v. 33, n. 01, p.

- 119-137, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/18352>. Acesso em: 3 fev. 2023.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**, de 05 de outubro de 1988. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 12 dez. 2022.
- BRASIL. **Lei Nº 11.645, de 10 março de 2008**. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm). Acesso em: 20 dez. 2022.
- BRASIL. **Lei Nº 12.519, de 10 de novembro de 2011**. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/norma/584375/publicacao/15758801>. Acesso em: 20 dez. 2022.
- BRASIL. **Lei Nº 9394, de 20 de dezembro de 1996**. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19394.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm). Acesso em: 12 dez. 2022.
- BRASIL. **Lei Nº 581, de 4 de setembro de 1850**. Disponível em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/menu-de-categorias-2/288-lei-euzebio-de-queiroz>. Acesso em: 04 fev. 2023.
- BRASIL. **Lei Nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/l10.639](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639). Acesso em: 03 fev. 2023.
- BRASIL. **Lei Nº 2.040, de 28 de setembro de 1871**. Disponível em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/menu-de-categorias-2/286-lei-do-ventre-livre>. Acesso em: 04 fev. 2023.
- BRASIL. **Lei Nº 3.270, de 28 de setembro de 1885**. Disponível em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/menu-de-categorias-2/280-lei-dos-sexagenarios>. Acesso em: 04 fev. 2023.
- BRASIL. **Lei Nº 3.353, de 13 de maio de 1888**. Disponível em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/menu-de-categorias-2/276-lei-aurea>. Acesso em: 04 fev. 2023.
- BRASIL. **Parecer nº 3 CNE/CP**. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília, DF: CNE/CP, 2004.
- BRAZIL. **Alvará de 26 de janeiro de 1818**. Estabelece penas para os que fizerem commercio prohibido de escravos. Collecção das Leis do Império do Brazil. Biblioteca da Câmara dos Deputados/Imprensa Nacional: Rio de Janeiro, 1818. Disponível em: [https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/colecao-anual-de-leis/copy\\_of\\_colecao1.html](https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/colecao-anual-de-leis/copy_of_colecao1.html). Acesso em: 6 fev. 2023.
- BRAZIL. **Lei Feijó, de 7 de novembro de 1831**. Disponível em: [https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/colecao-anual-de-leis/copy\\_of\\_colecao3.html](https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/colecao-anual-de-leis/copy_of_colecao3.html). Acesso em: 6 fev. 2023.
- CASTIANO, José P. **Referenciais da Filosofia Africana**: em busca da intersubjectivação. 1. ed. Maputo: Ndjira, 2010.
- COSTA, Joaze Bernardino; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 15–24, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6077>. Acesso em: 27 jul. 2021.
- COSTA, Jurandir Freire. Prefácio. In: SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes das identidades do negro brasileiro em ascensão social. 1. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira e Prefácio de Lewis R. Gordon. EDUFBA: Salvador, 2008.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

- GOMES, Nina Lino. O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. *In*: BERNARDINO-COSTA, J.; TORRES, N. M.; GROSFUGUEL, R. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. São Paulo: Autêntica, 2019. p. 223-246.
- GROSFUGUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *In*: SANTOS, B. de S.; MENESES, Maria Paula. **Epistemologia do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
- LEITE, Ilka Boaventura; FONSECA, Claudia Lee Williams. Quilombos e Quilombolas: Cidadania ou Folclorização? **Horizontes Antropológicos**, v. 10, p. 123-150, 1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/4CD96PrdycJX6xKSjLfrmbS/>. Acesso em: 20 jul. 2022.
- MAIA, Kenia Soares; ZAMORA, Maria Helena. O Brasil e a Lógica Racial: Do branqueamento à produção de subjetividade do racismo. **Psicol. clin.** [online], v. 30, n. 2, p. 265-286, 2018. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pc/v30n2/05.pdf> Acesso em: 20 jan. 2023.
- MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais / Projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. **Indecoloniality: Concepts, analytics, praxis**. Duke University Press, 2018. Disponível em: <https://rampages.us/goldstein/wp-content/uploads/sites/7807/2018/08/Mignolo-and-Walsh-2018-On-Decoloniality-Concepts-Analytics-Praxis.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2021.
- MUNANGA, Kabengele. Negritude e identidade negra ou Afrodescendente: um racismo ao avesso? **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 4, n. 8, p. 06-14, out. 2012. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/246>. Acesso em: 07 ago. 2022.
- NUNES, André Rangel de Souza. **130 anos da Lei Áurea: as leis abolicionistas e a integração da população negra no Brasil**. 2018. 165f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2018.
- PRIORI, Mary del; VENANCIO, Renato. **Uma breve história do Brasil**. São Paulo: Planeta, 2010.
- SILVA, Ana Célia. **A discriminação do negro no livro didático**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2004.
- SILVA, Florisbete de Jesus; CAMPOS, Leonardo Lacerda. A significação do negro em materiais didáticos: uma análise semântica de atividades relacionadas ao Dia Nacional da Consciência Negra. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 17, 2022. Disponível em: [http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S180943092022000100408&lng=pt&nrm=iso](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180943092022000100408&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 03 fev. 2022.
- SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes das identidades do negro brasileiro em ascensão social**. 1. ed. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1983.

Artigo recebido em: 08/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Identidade negra, descolonização e amor

## *Black identity, decolonization and love*

Rhuann Fernandes<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é discutir como o projeto de identidade nacional brasileiro, pautado pela mestiçagem/branqueamento foram preponderantes para aquilo que é nomeado de “colonialidade das emoções”, que afetou historicamente as subjetividades das pessoas negras no Brasil, sobretudo em relação ao sentimento amoroso. Além disso, procura-se entender como uma série de enunciados e estratégias políticas produzidas no interior do movimento negro brasileiro contribuíram para formulação de uma “consciência negra do negro”, que tensiona com essa colonialidade.

**Palavras-chave:** Amor. Identidade negra. Relações amorosas.

**Abstract:** The purpose of this article is to discuss how the Brazilian national identity project, guided by miscegenation/whitening, was preponderant for what is called the “coloniality of emotions”, which historically affected the subjectivities of black people in Brazil, especially in relation to the feeling of love. In addition, it seeks to understand how a series of statements and political strategies produced within the Brazilian black movement contributed to the formulation of a “black consciousness of the black”, which tensions with this coloniality.

**Keywords:** Love. Black identity. Loving relationships.

## 1. Introdução

Anthony Giddens (1993), sociólogo britânico, é uma referência central para compreensão das transformações da intimidade e do amor no mundo moderno, a contar, principalmente, sua sociologia da modernização reflexiva que tem como base a teoria da estruturação das sociedades contemporâneas. Contudo, há ausências na análise deste autor: ao abordar os fenômenos de

---

<sup>1</sup> Doutor e mestre em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. É pesquisador visitante na Bloco 4 Foundation, promovendo a construção de espaços de pesquisa sobre ativismo, cidadania e políticas sociais em Moçambique. Além disso, é integrante do grupo de pesquisa interinstitucional Áfricas: Política, Sociedade e Cultura (UERJ-UFRJ) e membro do grupo de pesquisa em Políticas, Afetos e Sexualidades Não-Monogâmicas (UFJF). Com pesquisas nas áreas de Sociologia das Emoções, Sociologia da Família e Estudos Africanos, escreveu o livro Casamento tradicional bantu: o lobolo no sul de Moçambique (2020), fruto de monografia duas vezes premiada. E-mail: rhuannfernandes.uerj@gmail.com. ORCID: 0000-0001-5012-5352 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4069406680992245>.

modo universal a partir da experiência de mundo euroamericano, generalizando-os, ele assume uma postura eurocêntrica e hegemônica que, falando de transformações de uma localização particular, tratam-nas como globais. É um tipo de universalismo abstrato: um particular que alcança um plano universal global.

Ao abordar a revolução sexual e tentar responder como tem se manifestado a sexualidade e que relações guarda com as mudanças gerais que têm afetado a vida pessoal dos indivíduos na modernidade, bem como o questionamento sobre o papel da sexualidade na cultura moderna, Giddens (1993) não leva em consideração as vivências e negociações de atores históricos que tiveram e têm necessidades bem diferentes, por exemplo, das promovidas pelos movimentos feministas de mulheres brancas euroamericanas, um dos focos de sua análise. Isso ocorre porque o autor, em suas observações, parte das experiências de “modernização” do norte global e universaliza suas transformações, radicalizando-as para todo o globo como algo extraordinário.

[...] As análises de Giddens são problemáticas, uma vez que situam geograficamente o avanço da reflexividade nas sociedades do Atlântico Norte, atribuindo, implicitamente, a essas sociedades o monopólio na definição da boa vida. Isto é, na medida em que o autor define a “boa política” – e até a “boa intimidade” –, a partir de experiências históricas particulares, hierarquiza formas culturais de vida, incorrendo no evolucionismo teórico que ele, de forma acurada e decidida, condenara no corpo de sua teoria da estruturação. Com efeito, Giddens transpõe uma sequência contingente de transformações de sociedades particulares para uma escala histórica, segundo a qual à tradição se segue a modernidade e, a esta, a alta modernidade. Ao mesmo tempo atribui, ao que entende ser um padrão mais complexo de sociedade (alta modernidade), um tipo de racionalidade – no mínimo como possibilidade – que considera moralmente mais avançado (COSTA, 2004, p. 91, grifos do autor).

Nessa ótica, os efeitos das transformações ocasionados pela modernidade, como na própria intimidade e no amor, não seriam mais questão do ocidente, mas agora de todas as partes do planeta, sendo recebidas por outros indivíduos com extrema passividade. Isto é, constata-se a “vitória”

do moderno, em que as culturas e sociedades do mundo são reduzidas a serem manifestação da história e cultura euroamericana, em uma espécie de “pensamento linear global”, como argumenta Walter Mignolo (2017). Nesse sentido, para Arturo Escobar (2003) e Sérgio Costa (2004), a abordagem de Giddens (1993) continua compactuando com o evolucionismo presente na primeira sociologia da modernização. Tal evolucionismo apresentava as estruturas, os regimes de saber e as instituições sociais do contexto euroamericano como uma linha de chegada da história a ser atingida pelas outras sociedades, enquanto a teoria da modernização reflexiva, proposta por Giddens (1993), estipula a subjetividade reflexiva como representação dessa teleologia.

Escobar (2003) e Enrique Dussel (2005), em vez de considerarem uma única modernidade, imposta ao resto do mundo como um desenho global, propõem a substituição da ideia de modernização defendida por Giddens (1993) por uma concepção de “modernidade pluriversal” ou uma “transmodernidade”. Ou seja, eles não negam a modernidade, seus ideais e as suas transformações, mas dizem que se manifestam de forma singular em diferentes localidades. Nessas localidades, os sujeitos não recebem tais ideais com conformismo, ao contrário, ora concordam com aquilo que é forjado para eles, ora agem em oposição e em resposta a essas inclinações entendidas como opressivas, imperiais e como projetadas para o mundo não ocidental, onde são acionadas.

Nessa direção, os autores pensam a modernidade no plural, uma modernidade que absorve elementos particulares e se reinventa, e não somente o contrário. No limite, não se trata de uma crítica à modernidade e de suas transformações em si, mas à dissolução de suas bases epistemológicas centradas na Europa e nos EUA, entendendo que os agentes subalternizados por essa mesma modernidade, a qual não sobreviveria sem a colonização e a ideia de raça, desde o século XV (quando tem início o sistema mundo moderno/colonial), promovem ações e pensamentos decoloniais.

Portanto, para Escobar (2003) e Dussel (2005), interpretar os fenômenos sociais a partir de premissas universalizantes é concordar com análises e discursos centrados apenas na história de agentes brancos ocidentais, sob a suposição de que as transformações mais amplas da humanidade foram trazidas apenas pelo ideal moderno territorializado na Europa e nos EUA. Nos termos de Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016), é enxergar o contexto euroamericano como um contêiner, no qual todas as características boas representadas pelas “modificações modernas” fossem encontradas no interior desse próprio universo.

Nessa perspectiva, um discurso universal sobre a intimidade e o amor modernos pode ser excludente se não refletir como as transformações modernas atingem sujeitos de outros continentes e de outros grupos étnico-raciais de modos distintos e como eles também proporcionam mudanças sobre a intimidade, o amor e a sexualidade, a partir de suas necessidades e experiências. Desconsiderar as atitudes, as associações e as organizações desses sujeitos é compactuar, portanto, com uma perspectiva eurocêntrica de modernidade. Por isso, é de grande ganho considerar as múltiplas e heterogêneas reações das populações e dos sujeitos subalternizados pelos traços cotidianos do colonialismo, estando mais aberto a histórias locais e aos diversos contextos de produção epistemológica de onde se produzem as resistências.

Em suma, em seu esforço teórico-metodológico, Giddens (1993) acaba contribuindo para uma espécie de colonização discursiva que mascara as complexidades históricas e culturais ignorando assim as nuances raciais, geográficas, econômicas e socioculturais que envolvem a intimidade e as dinâmicas afetivas. Ao contrário de uma premissa global e a considerar as dominações coloniais internas do contexto brasileiro, neste texto, proponho-me refletir sobre as dinâmicas sociais e as ações que sujeitos negros desenvolveram/desenvolvem em torno da intimidade e das relações amorosas, sem reduzi-las a uma mera reprodução daquilo que ocorre no contexto

euroamericano e, simultaneamente, valorizar os movimentos políticos e as atuações desses agentes em diversos tempos e espaços.

Para mim, trata-se de um movimento teórico importante, pois, ao considerar a perspectiva de agentes subalternos, segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) e Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Grosfoguel (2020), conseguimos explorar o “pensamento fronteiriço”. Em resumo, para esses autores, os sujeitos coloniais estão nas margens/fronteiras internas da modernidade e de suas transformações, tanto físicas quanto imaginárias, e essas fronteiras são regidas pela diferença colonial.

Contudo, é nesses mesmos espaços que eles produzem a si, os seus projetos e os seus pensamentos, sem serem meros recebedores dos ideais modernos opressivos e imperiais de modo passivo. Na verdade, “eles podem tanto se integrar ao desenho global das histórias locais que estão sendo forjadas como podem rejeitá-las” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOQUEL, 2016, p. 18). Assim, o “pensamento fronteiriço” não descarta a modernidade, ao contrário, está em permanente contato e comunicação com ela, mas a partir das perspectivas subalternas. Portanto,

[...] o pensamento de fronteira é a resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade [...]. Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também loci enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos (BERNARDINO-COSTA; GROSGOQUEL, 2016, p. 19).

Com isso, as diferenças coloniais estabelecidas pela centralidade da raça são reexaminadas e questionadas por intermédio da elaboração de uma perspectiva dos sujeitos subalternos. Considerar as vivências e as histórias de corpos colonizados é entendê-los como portadores de subjetividade e agência que refutam o mimetismo servil a partir de seus projetos e vozes, como sujeitos de fenômenos mais amplos que atuam sobre sua própria imagem e de acordo com seus próprios interesses humanos. As trajetórias desses sujeitos subalternos devem ser vistas como um privilégio epistemológico que nos ajuda

a entender, de modo mais profundo, o contexto brasileiro, as relações raciais aí desenvolvidas entre os diversos grupos e os seus regimes de opressão.

Neste trabalho, proponho-me pensar o amor e a intimidade entre as pessoas negras a contar a experiência da diferença colonial no Brasil, bem como as práticas políticas e culturais promovidas historicamente por essa população em torno dos elementos e conflitos instaurados entre os próprios sujeitos negros. Em outros termos, interessa-me tanto o impacto do racismo e suas práticas de objetivação-subjetivação no trajeto afetivo de pessoas negras, quanto as formas de desassujeitamento estético-político próprias de focos de resistência desses sujeitos a modos hegemônicos da branquitude como etnicidade.

No tópico a seguir, examino como a importação e a adaptação das teorias racialistas à realidade brasileira serviram como justificativas para inferiorização de negros e a legitimação do processo de escravidão, formulando-se a “consciência ocidental do negro brasileiro” a partir do ideal de mestiçagem, ainda presente no imaginário popular. No segundo tópico, descrevo o impacto do racismo na subjetividade das pessoas negras, analisando como elas foram entendidas, historicamente, como mais emotivas, categoria carregada de valores negativos e pejorativos, como a irracionalidade e a sensualidade. Por fim, no terceiro tópico, exploro sucintamente o movimento político dessas pessoas no Brasil em torno da negritude e do amor em oposição ao ideal de branqueamento.

## **2. Pós-abolição, identidade nacional e branqueamento**

Segundo Achille Mbembe (2014), a “razão negra” é uma espécie de rede de desdobramentos que tem a raça e o racismo circunscritos, designando um conjunto de discursos e práticas “[...] que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objectivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem,

passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (MBEMBE, 2014, p. 58).

O negro é, então, inventado sob uma série de discursos produzidos hegemonicamente no norte global — sobretudo com a emergência do racismo científico do século XIX — que sustentam uma consciência ocidental que o projeta como um não-ser. A postura ocidental de conferir aos africanos uma identidade racial essencializada por meio da categoria negro, destituindo suas multiplicidades, retratou-os como seres infantilizados e esvaziados ontologicamente, sendo uma formulação europeia para justificar um vínculo de submissão, em que o negro, a todo instante, precisaria de um senhor.

A categoria “negro” foi vinculada à noção de raça com o propósito de separar a humanidade europeia e esse “outro”, o negro, sobre o qual se legitimam as violências simbólicas e concretas mais absolutas e se incide todo tipo de medo e ansiedade. O racismo em torno da fabulação do negro procurou legitimar, então, a sua exploração, sendo necessário para justificar as ações e os mecanismos de acumulação essenciais para o capitalismo. Nesse momento, a noção de negro e a de “raça” tornam-se indissociáveis.

Para Mbembe (2014, 2021), o racismo é um instrumento fundamental de soberania da modernidade e seus catalisadores: o capitalismo e as democracias liberais. Desse modo, é uma expressão das estruturas do capitalismo fabricado pela escravidão, sendo a “consciência ocidental do negro” inseparável do tráfico de africanos escravizados. Daí, temos não só a invenção do negro e de suas peculiaridades, mas também a fantasia da brancura. Com isso, a branquitude (traços raciais do branco) pode ser entendida em virtude dos processos e relações estruturais de dominação marcados a partir da experiência moderno/colonial de mundo e as posteriores faces que naturalizaram o branco em ideal e universal. Nesse processo, o negro foi forjado como outridade absoluta, espécie de semi-humano, aparentando diferenças escandalosas frente ao humano-branco.

Como argumenta Kabengele Munanga (2020a), os intelectuais brasileiros (como veremos mais à frente), entre as últimas décadas do século XIX e as três primeiras décadas do século XX, apoiados/incentivados pela elite, apoderaram-se da ideologia racialista desenvolvida no mundo euroamericano para refletirem sobre o “problema do negro” no pós-abolição.

A importação, modificação e adaptação à realidade brasileira das teorias racialistas serviram, inicialmente, como justificativas para inferiorização de negros e indígenas e o cruel processo de escravidão. Houve intensas articulações entre tais saberes e a organização do poder político. Os “argumentos científicos” deram continuidade aos estigmas escravocratas que, em vez de explicar a realidade da sociedade brasileira, encobriu sua maior mazela social: a perpetuação e a reprodução do privilégio escravista por uma elite do dinheiro.

Segundo Renato Ortiz (1985) e Lilia Schwarcz (1993), para esses intelectuais brasileiros havia um grande dilema: entender a defasagem entre as teorias euroamericanas e a realidade social brasileira, o que se consubstancia na produção de uma “identidade nacional”. Ainda que a base de sustentação dos argumentos desses cientistas fossem as teorias euroamericanas (a ideologia do determinismo biológico não só serviu de base para a craniometria e a eugenia, mas como também para outras práticas do racismo científico em geral, sustentando-o), não existiram “cópias” exatas dessas ideias estrangeiras. O processo de escolher as teorias euroamericanas para interpretar a realidade brasileira se deu muito por conta do consumo de “produtos culturais” disponíveis, como os próprios livros existentes e, quem os consumiam estava estritamente ligado à elite nacional.

Desse lugar, emerge a contradição dos intelectuais do período: eles escolhiam aquilo que poderia resolver as preocupações da elite brasileira num determinado momento. Porém, a mesma teoria escolhida não lhes agradava e, em meio a esse conflito, retiravam da teoria somente aquilo que lhes servia, mesmo que a obra escolhida como referência levasse a contradições em outros

momentos e passagens textuais. Daí, emergem os problemas de cunho interpretativo, fazendo que as teorias trazidas de fora, aqui, assumissem novos contornos e peculiaridades, ainda que em plena contradição.

As teorias racialistas ganharam delineamentos particulares também devido à própria condição brasileira de economia periférica no capitalismo. Não à toa, embora essas teorias estivessem em declínio na Europa e nos EUA, apresentavam-se absolutas no Brasil, o que nos impede de falar em “imitação” ou “cópia”. Há, nas palavras de Ortiz (1985), uma defasagem entre o momento de produção cultural e o momento de consumo das ideias, o que fez com que esses pensadores produzissem teorias inéditas no contexto brasileiro do século XIX.

A intelectualidade forjada pela elite não só a favoreceu, mas ignorou a escravidão como particularidade do Brasil. Os trabalhos produzidos pela classe intelectual legitimaram as hierarquias e os privilégios entre os diferentes grupos raciais que compunham o país, à medida que as teses formuladas estabeleceram um domínio das ideias e, conseqüentemente, um controle das estruturas nacionais de poder pela elite branca nacional. Segundo Munanga (2020a), entre o final do século XIX e início do século XX, a ideia biológica de “raça” e, portanto, do negro, ocupava um papel central no Brasil.

A elite buscou a construção de uma unidade de Estado balizada pelos princípios de uma identidade comum. Nessa ótica, contraditoriamente, a ideia de nação fabricou padrões que estabeleceram uma identidade de formação humana, visto que era tratada como um princípio unificador das diferenças sociais e, ao mesmo tempo, arquitetou princípios de exclusão daqueles sujeitos que não se adequavam segundo a raça.

Guerreiro Ramos (1995) descreve que, nesse momento, a desvalorização estética da cor negra e sua associação ao feio e ao degradante afiguravam-se como algo normal, na medida em que não havia pessoas pigmentadas senão em posições inferiores. Para manter e consolidar uma

dominação sobre as populações de cor, promoveu-se, a partir de uma ideia de nação, uma inculcação dogmática, uma comunidade linguística, religiosa, de valores estéticos e costumes bem específicos. É aí que o ideal de brancura se torna útil ao esforço de redefinição da identidade nacional.

Inicia-se, na virada do século XX, a intensificação do projeto de embranquecimento. Ser brasileiro é, antes de tudo, ser branco. Essa ficção procurava afirmar a ideia de europeização, na qual ser branco era também um indicador da posse de uma série de atributos morais e culturais dessa região. Embranquecer significa, então, compartilhar os valores dominantes da cultura europeia, fazer do corpo uma base para eles.

A brancura foi uma invenção fantasiosa que buscou naturalizar a concessão sistemática de privilégios jurídicos e econômicos para quem a portava. Desse modo, a posse real ou fictícia da brancura torna-se o fundamento da identidade de certos grupos e a base do processo de segmentação e estereotipização daqueles percebidos como não integrantes dessa herança, como afirma Jessé Souza (2017).

Para Munanga (2020a), havia uma centralidade no debate político-ideológico da época que serviu para construir essa identidade nacional: a miscigenação. A crença compartilhada de que a presença majoritária de negros, indígenas e mestiços prejudicaria o futuro do Brasil como nação, fez com que a elite intelectual se debruçasse sobre esse fenômeno biológico e social e defendesse que os rumos da nação brasileira dependeriam dele, sendo entendido como singular para atingir a homogeneidade racial que construiria a identidade do país.

Desse modo, presumia-se que, o processo de miscigenação entre as raças geraria uma nova raça brasileira, mais branca fenotipicamente, embora mestiça genotipicamente. Teríamos, com certo intervalo de tempo, dentro de duas gerações mais ou menos, o desaparecimento das demais raças, pois o sangue branco as purificaria e as diluiria em sua genética superior.

Como constata Munanga (2020a), o argumento “venceu”, mas havia muitas discussões e conflitos em torno de tal pressuposto, já que muitos intelectuais contribuíram para o debate sobre o branqueamento da nação. De acordo Renato Ortiz (1985), os grandes nomes responsáveis por sistematizar essa ideologia foram Sílvio Romero (1851-1914), Nina Rodrigues (1862-1906), Euclides da Cunha (1866-1909) e Oliveira Viana (1883-1951), os quais exerceram papel de destaque na elite intelectual e, apesar das inúmeras contradições e oposições entre eles, suas produções tornaram-se célebres e eram tidas, no período em questão, como fundamentais para entender o “problema racial” e propor políticas estatais para “melhoria” do país. Todos eram contrários à escravidão, mas estavam imbuídos do racismo e da ideia de inferioridade inata dos negros.

Por exemplo, de acordo com Ortiz (1985), Nina Rodrigues e Euclides da Cunha consideravam o mestiço quase sempre um desequilibrado, decaído, sem a energia física dos ancestrais selvagens (negros e indígenas) e sem a atitude intelectual da raça superior (brancos). Acreditavam que o mestiço era um degenerado, tanto física quanto culturalmente, pois herdava as piores características das raças.

Nesse sentido, não deveriam os brancos, os negros e os indígenas se envolverem já que, de todo modo, a raça branca superior sobreviveria sem a necessidade de mistura racial, enquanto as demais iriam desaparecer com o decorrer do tempo. Para eles, as raças cruzadas eram profundamente degradadas, pois consideravam os indígenas e os negros como subespécies, portanto a mistura com o branco geraria algo pior do que eles próprios. Assim, ao contrário do que se esperava, a mestiçagem retardaria e eliminaria o sangue branco.

Já Sílvio Romero e Oliveira Viana, segundo Ortiz (1985), enxergavam na mestiçagem a possibilidade de diluir as três raças e suas respectivas culturas, o que acarretaria a homogeneização da sociedade brasileira. Ambos viam o mestiço como caminho para a arianização. Imaginavam uma espécie

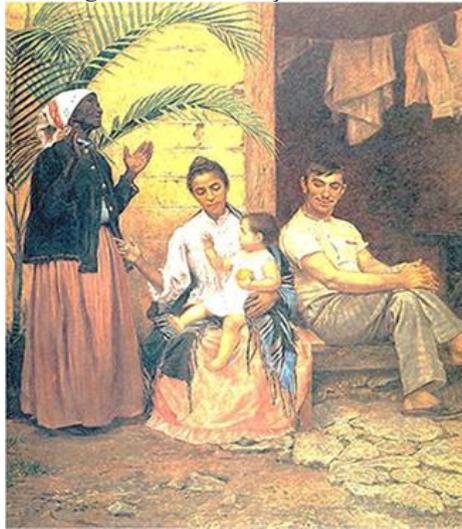
de transição entre as raças, isto é, a evolução das raças não-brancas para a branca. Por isso, para eles, a mestiçagem era necessária, pois dela surgiria um povo tipicamente brasileiro. Defendiam que, no sangue superior do caucásico e na sua cultura proeminente, o negro e o indígena desvaneceria, diluindo a diversidade cultural e racial, padronizando-se, portanto, na predominância biológica e cultural branca. A solução para o “problema racial” do Brasil seria a mistura social entre negros/mestiços e brancos, pois dentro dessa mistura, o mestiço herda diretamente aspectos do tipo superior aproximando-se fisicamente do branco.

Embora com perspectivas distintas e confusas sobre a miscigenação, esses autores entendiam o mestiço, por um lado, como anômalo, degenerado e dúbio em sua essência, resultado de uma conjunção biológica e social indecente que opõe a própria natureza humana, sendo herdeiros do pior de cada raça, enfim, um ser imoral. Por outro lado, o mestiço era interpretado também como uma espécie que concentra e conserva o mais profícuo de cada raça, o beneficiário direto da razão helênica dos brancos; da adaptação e da gestão do meio ambiente dos indígenas; da força física, da emoção e da intuição artística dos negros. Fato é que o conjunto de intelectuais que analisavam e interpretavam o meio social nesse período atribuíam à raça branca uma posição de superioridade na construção da identidade nacional brasileira. “As considerações de Sílvio Romero sobre o português, de Euclides da Cunha sobre a origem bandeirante do nordestino, os escritos de Nina Rodrigues [e Oliveira Viana], refletem todos a ideologia da supremacia racial do mundo branco” (ORTIZ, 1985, p. 20).

A “tese vitoriosa”, ou melhor, de maior prestígio sobre a miscigenação e o branqueamento nacional foi representada visualmente pelo pintor Modesto Brocos (1852-1936), no quadro “A Redenção de Cam”, de 1895 (figura 7). Trata-se de um marco do racismo oitocentista. A obra concebe a extinção de pessoas negras pela via do embranquecimento, sendo tratada como o verdadeiro caminho para a emancipação nacional. Propõe-se, como solução

para o “problema do negro” no país, misturar a população negra com a branca, geração por geração, até mudar o perfil “racial” do Brasil. Assim, teríamos, na terceira geração, o negro passando ao branco como resultado do cruzamento de raças.

*Figura 1 – Redenção de Cam*



*Fonte: Modesto Brocos, 1895. In: pinterest.com*

Tatiana Lotierzo (2018) descreve que esse quadro se constitui como um estudo sobre as diferentes gradações de tons de pele, visando ao processo branqueador. Pelas características corporais, o quadro reproduz o que seria o branqueamento aos olhos de Brocos. Numa formulação didática, pode-se pensar as conexões de parentesco entre personagens de tons de pele distintos e que o quadro tem a intenção de propor um modelo de integração racial para o país, via casamento interracial, trazendo a público e legitimando uma moral vigente na época. Portanto, na perspectiva de parte dos intelectuais e artistas do período, a “redenção” dos negros se daria por meio da sua extinção, por efeito do branqueamento. A pintura, de acordo com a autora, remete “à imagística cristã da natividade” e demonstra

[...] Da esquerda para direita, uma senhora negra, descalça sobre um chão de terra, que ergue as mãos e os olhos aos céus ao lado de uma mulher, provavelmente sua filha, de tom de pele mais claro, que segura seu bebê, branco, no colo. E um homem branco à sua direita. As três personagens representariam as três gerações necessárias

para que o Brasil se tornasse um país branco. O homem branco à direita, ao que tudo indica, o marido da mulher ao centro e pai da criança, olha para o menino com admiração. Ele é o elo que permite o branqueamento completo dos descendentes da senhora, possivelmente escrava e, assim, a sua salvação (LOTIERZO, 2018, n. p.).

Para superação do “problema racial”, na medida em que se passa do trabalho escravo ao “trabalho livre”, o Brasil colonial dos senhores de engenho, para o projeto do novo Brasil, a busca da meta tão sonhada por alguns setores — o “progresso” — se tornaria realidade. É o momento em direção à ordem burguesa e capitalista ocidental. A elite acreditava, ou pelo menos fingia acreditar, que as leis de mercado regeriam, livremente, em igualdade de condições jurídicas, as relações entre patrões e empregados. Nesse sentido, a estimulação e a institucionalização de políticas imigrantistas caem como uma luva e o argumento utilizado — e legitimado por muitos intérpretes, como Caio Prado Jr. (1957) posteriormente — é o de “qualificação”, uma vez que os escravizados não estariam aptos às novas demandas de trabalho exigidas pelo capital, por culpa de sua preguiça, de sua instabilidade, de sua incapacidade para as relações de trabalho contratuais, em suma, devido à fatigante herança da escravidão carregada por eles (AZEVEDO, 1987).

Conforme Abdias Nascimento (2016), tal projeto foi bem articulado pela elite brasileira, pois havia um medo de a população negra que vivia em contextos urbanos ascender e fazer parte de uma futura classe média, portanto era necessário cortá-la e deixá-la na base da pirâmide social, subalternizada, pois não eram nem poderiam ser vistos como trabalhadores livres, rejeitava-se essa ideia. Os antigos senhores de engenho estavam contrariados, sentiam vergonha e medo por terem que pagar seus escravizados, dos quais eram, pouco tempo antes, proprietários. A solução era a exploração dos imigrantes à medida que os privilegiavam, enquanto os negros, nem para condição de exploração eram considerados. A relativa

“liberdade”, então, é percebida no abandono e na consternação profunda aos novos livres.

Para Nascimento (2016), a concepção de que o sangue branco aniquilava os negros, considerados geneticamente inferiores, fez com que o processo de branqueamento nacional fosse ampliado, paulatinamente, pelas políticas imigrantistas para diminuir, em números, a população negra. Assim, o desejo de contrapor o Brasil real, pluriétnico e pluricultural, ao Brasil ideal, hegemonicamente branco, pôde ser observado nessas leis de incentivo à entrada de imigrantes europeus. Previa-se “[...] que dentro de dois séculos a raça negra desapareceria por inteiro (NASCIMENTO, 2016, p. 85).

Nos anos 1930, de acordo com Souza (2017), ocorre uma mudança paradigmática no modo de pensar a nação devido à modificação da interpretação da ideia de raça. Para o autor, a partir da obra de Gilberto Freyre (1900-1987) teremos uma sistematização e uma versão dominante da identidade nacional, em um país que, antes, não tinha produzido nada realmente eficaz nesse sentido. Souza (2017) atenta, então, para o poder das ideias dos intelectuais brasileiros e afirma que a identidade nacional não pode ser definida pelo seu valor de verdade e sim por sua eficácia na produção de uma comunidade imaginária que se percebe como singular, o que os enunciados de Gilberto Freyre verdadeiramente produziram, uma vez que incorporou o negro como um problema antropológico e deu ao mestiço um final feliz, que não o sugerido pelos teóricos de inspiração racalista.

Não à toa, trata-se da versão dominante da identidade nacional até os nossos dias, que forneceu (e ainda fornece) à elite branca os argumentos para defender e continuar a usufruir dos seus privilégios raciais. Isso porque foi retirado o foco do fator biológico de raça na defesa de que no Brasil há uma “cultura do povo brasileiro”, sendo importante reconhecer a “contribuição civilizatória” de cada uma das raças que constituem o país. Segundo Souza (2017), ocorreu um falso rompimento com o racismo científico, pois, se o foco é colocado na contribuição cultural para se explicar o comportamento

diferencial dos grupos ou da sociedade em geral, há um racismo implícito. Por isso, o culturalismo da teoria de Freyre e de outros autores do mesmo período, em diálogo com a “modernização” do país, é uma continuação, por outras vias, do racismo científico/racialismo, não a sua solução (SOUZA, 2017).

O famigerado mito (ou ideologia) da democracia racial brasileira dá as novas bases que legitimam a discriminação racial. Agora, outro poderoso dispositivo foi inserido no imaginário social dos sujeitos in terras brasilis. Essa noção é considerada para além dos aspectos morais, abrangendo técnicas de dominação política, econômica e racial, cimentando uma narrativa violenta e uma validação das desigualdades raciais. Para Nascimento (2016), Freyre postula que a distância social entre dominantes e dominados é modificada pelo cruzamento interracial que apaga as contradições e harmoniza as diferenças entre as raças levando a uma diluição de conflitos e criando a democracia racial entre elas.

Freyre cunha eufemismos raciais tendo, em vista, racionalizar as relações de raça no país, como exemplifica sua ênfase e insistência no termo morenidade; não se trata de ingênuo jogo de palavras, mas sim de proposta vazando uma extremamente perigosa mística racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano [...] através do malicioso processo do embranquecer a pele negra e a cultura do negro. É curioso, notar que tal sofisticada espécie de racismo é uma perversão tão intrínseca ao Brasil a ponto de se tornar uma qualidade, diríamos, natural, do “branco” brasileiro (NASCIMENTO, 2016, p. 50, grifo do autor).

Para Souza (2017), a herança da escravidão foi tornada invisível e nunca conscientizada. Não por acaso, de acordo com o autor, as configurações escravocratas se mantêm como “máscaras modernas”. Para ele, um dos efeitos centrais e emergentes da escravidão é a herança perversa da pobreza geracional, que afeta a inclusão social da “ralé”, constituindo-se como marca na sociabilidade brasileira e determinando uma lógica privatista na sociedade de classes, na qual o racismo tem o poder de definir e articular as relações entre todas as classes sociais no Brasil.

Temos aí, uma transmutação: a antiga “raça condenada” no pós-abolição configura-se, hoje, após a modernização do país, “classe condenada”. A elite do atraso brasileira reproduz a exclusão desse segmento, promove pobreza e instabilidade social, ora em termos econômicos na exploração e nas péssimas condições de trabalho, ora em termos morais, mediante a distinção social na desvalorização do outro como ser humano que está no sentido da escravidão. Assim, as assimetrias do antigo vínculo entre senhor e escravo são reproduzidas no cotidiano para sensação frequente de superioridade da elite (SOUZA, 2017).

Nessa direção, entendo que é indispensável considerar o racismo como elemento estrutural dos processos de dominação na sociedade brasileira. Tal fenômeno só pode ser compreendido a partir da ideia de escravidão enquanto instituição social, intrínseca às sociabilidades nesse contexto. Esse fundamento imprime uma lógica privativa na sociedade de classes no sentido de tornar evidente o lugar a ser ocupado por pessoas negras. Assim, refletir sobre as relações escravocratas que permanecem no cotidiano brasileiro sob máscaras modernas, na subalternização das condições de existência da população negra, pode nos fazer compreender como o processo de colonização no Brasil e, conseqüentemente, o racismo, marcam as práticas sociais de maneira estruturante, impactando a formação da subjetividade desses sujeitos.

No próximo tópico, veremos como a “raça” foi instrumentalizada para atribuir as emoções aos negros como qualidades inatas que os classificam, por um lado, como seres inferiores e como dotados de uma sensualidade tórrida e incontrolável, pelo fato de serem menos racionais; por outro lado, colocam-nos como mais sensíveis e autênticos, pois, por serem emotivos, são também seres ingênuos e sem malícias.

### **3. A colonialidade das emoções: a dubiedade afetiva na formação dos corpos coloniais**

Como explicado anteriormente, a “fundação da nação brasileira” foi marcada por sucessivos eventos, como a declaração de independência, a Proclamação da República e a abolição da escravatura. Nesse contexto, a “identidade brasileira” foi pensada, ao menos inicialmente, em torno de mais ou menos civilização, sendo a “mestiçagem racial” — o que legitimaria o atraso civilizatório do país — o problema da nação a ser debatido e superado. Além disso, Rezende (2009) nota que a questão da identidade nacional em meados do século XX obteve novos delineamentos: “[...] o foco passou a ser a mistura de culturas e não mais raças, a autenticidade e não mais a imitação” (REZENDE, 2009, p. 37).

Rezende (2009) interroga como o passado colonial produz identidades políticas e culturais dos sujeitos colonizados que, posteriormente, foram sendo inseridas nas representações do que seria o “brasileiro”. Essas identidades foram forjadas pelos europeus ao avaliarem o contexto colonial, quer dizer, quando os metropolitanos visitavam os colonos. Embora brancos, os colonos eram vistos como menos providos de inteligência só por terem nascido na colônia americana. Os relatos de viajantes e missionários europeus tratavam os nascidos in terra brasilis como seres emotivos. De outra maneira, sobram emoções e faltam-lhes racionalidade para aqueles nascidos nos trópicos.

Materiais como esses, de acordo com Rezende (2009), foram utilizados como referências por vários autores do pensamento social brasileiro que se debruçaram sobre o que constitui a nossa identidade, ou melhor, aquilo que nos diferencia e nos singulariza como brasileiros. Apesar de analisarem criticamente em suas obras muitos desses relatos, autores como Paulo Prado (Retrato do Brasil), Gilberto Freyre (Casa Grande & Senzala) e Sergio Buarque de Hollanda (Raízes do Brasil), sustentaram teoricamente a “imagem do brasileiro emotivo”.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>Como já mencionado, para Souza (2017), principalmente Gilberto Freyre e Sergio Buarque de Hollanda produziram interpretações sobre a identidade nacional eficazes que permanecem

[...] A noção que os brasileiros formam um povo particularmente emotivo não é criticada por esses autores, mas torna-se o foco e ambivalências em suas obras. Do ponto de vista negativo, a emotividade em excesso levaria a um individualismo anárquico, onde a unidade não seria tanto o indivíduo, mas o grupo familiar e de amigos privilegiado sempre acima da coletividade de um modo mais amplo, comprometendo, portanto, as transformações exigidas pela modernidade. Por outro lado, produziria também um movimento contínuo de aproximar as pessoas, o que seria visto como superador das distâncias de classe e raça e, conseqüentemente, considerado positivo e adotado como constitutivo de uma identidade brasileira (REZENDE, 2009, p. 52).

Como vemos, a emotividade brasileira, para esses intelectuais, é dúbia: positiva como calor humano e negativa, por ser a expressão de uma irracionalidade. A primeira característica distingue os brasileiros qualitativamente, dado que, apesar das dificuldades, estão sempre alegres e têm maior facilidade para o desenvolvimento de laços afetivos. Por isso, os brasileiros são representados de modo estereotipado e cômico por meio do samba, da feijoada, da praia, do churrasco e, claro, do gosto autêntico pelo futebol. Já o segundo aspecto coloca as emoções como fenômeno psicobiológico e natural, proveniente da essência desses indivíduos. Portanto, para Rezende (2009), a obra desses autores forneceu, na década de 1930, narrativas ambivalentes e expressivas em nosso senso comum para a imagem de “brasileiro sentimental”.

Essas considerações nos ajudam a refletir também como a identidade nacional brasileira, como qualquer outra identidade, é um projeto político e um construto social e não um dado em si da realidade, como argumenta Stuart Hall: “[...] as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação” (HALL, 2006, p. 48). Sendo a nação uma comunidade simbólica e forjada em um grau macro de representação, há um processo ininterrupto e violento para

---

até os dias de hoje no imaginário popular. Nessa perspectiva, suas teorias foram responsáveis pela fabricação de uma comunidade imaginária, principalmente pela ideia de “democracia racial” e pela noção de “jeitinho brasileiro”, recorrentemente acionadas no cotidiano (SOUZA, 2017).

homogeneizá-la por meio de uma identidade cultural unificada, apagando assim, no caso brasileiro, as diferenças de raça existentes. No Brasil, a elite procurou constituir uma “identidade nacional” (por si só uniforme), por meio de processos violentos de eliminação forçada da diferença cultural.

Como afirma Osmundo Pinho (2008), no século XX, o ideal de nação brasileira assegurou uma modernização do tipo eurocêntrica por meio de acordos entre velhas e novas elites latifundiárias preocupadas com a manutenção de seu poder econômico. Nesse contexto, a produção da elite racial e de classe construiu, paralelamente, “[...] outros subalternos: negros, indígenas, camponeses e o lumpem urbano” (PINHO, 2008, p. 272). O estudioso considera que isso define uma situação particular de colonialismo interno na constituição do Estado nacional brasileiro, em que ocorre a oposição/relação entre o povo e a elite dominante, ambas pensadas em termos raciais.

Desse modo, na ideia de “brasileiro emotivo”, onde estão os negros? Para pensar nessa indagação, neste tópico, centro-me na emocionalidade das pessoas negras, que defendo ser construída, modelada e subvertida pela mentalidade colonial interna que os desumanizam. Ahmed (2010) afirma que as emoções e os seus significados emergem no interior de ambientes materiais, vinculando-se a certos produtos culturais ou políticos. Segundo a autora, as emoções circulam entre os corpos, não residindo em sujeitos ou objetos, mas são produzidas como efeitos da circulação.

Desse modo, podem ser transmitidas, criando relações sociais entre indivíduos de uma determinada comunidade e se tornando uma espécie de propriedade particular de um grupo em torno de um ideal. Com isso em mente, procuro evidenciar neste tópico, de modo mais específico, determinantes históricos que proporcionaram a associação entre negritude e uma emoção particular: o amor, tema deste trabalho.

Nesse sentido, destaco como as emoções se tornam impregnadas de políticas. Esse argumento é desenvolvido nos trabalhos de Lutz (1986), Lutz

e Abu-Lughod (1990) e Ahmed (2014), que, preocupadas com a relação entre linguagem e emoção, argumentam que o foco principal para o estudo da emoção pode ser a política da vida social, em vez da psicologia do indivíduo. Lutz (1986) e Nussbaum (2001) propõem que as emoções devam ser entendidas como formações culturais e morais que são atravessadas por relações de poder e pertencimento, construtos dependentes diretamente da cultura para se expressar. Devemos começar, então, por aquilo que as ciências psi negaram: avaliar o conjunto de relacionamentos sociais e os significados existenciais que as socialidades apresentam para pensar a emoção.

Considerando esses aspectos e tomando obra de Ahmed (2014) como ponto de partida, compreendo que as emoções são estratégias que se deve aprender, isto é, as emoções negociam as relações com os outros e são negociadas, sendo utilizadas pelos indivíduos para intermediar as relações entre si. São, assim, inscritas no social e no político e expressam um idioma cultural para lidar com problemas persistentes das relações sociais. A contar essas premissas, sempre relacionais, podemos interpretar o conteúdo político das emoções, verificando como os marcadores sociais da diferença, como no caso aqui abordado, a “raça”, faz com que as pessoas negras ressignifiquem o “amor” em seu cotidiano. Isso permite mostrar, especificamente, as negociações feitas em torno do “amor”, tanto nas suas relações cotidianas, quando na sua relação com o imaginário do negro emotivo, enxergando assim as micropolíticas existentes.

Para Mignolo (2005), a colonialidade do ser é uma consequência prática da colonialidade do saber. As características centrais do colonialismo, tal como a brutal animalização dos corpos dos colonizados, que retirava sua humanidade, foram naturalizadas e “cientificamente” justificadas no Brasil. Assim, há uma passagem do “selvagem” atrasado ao malandro inclinado à criminalidade, à mulata ferosa e a tantos outros estereótipos e comportamentos associados aos negros trazidos pela herança do mundo colonial escravista. O colonialismo foi estruturado como um sistema de

dominação e opressão de extrema complexidade e as tecnologias coloniais, disseminadas por meio da colonialidade, constroem elementos que acarretam uma série de problemas de ordem subjetiva a serem enfrentados pelos corpos colonizados.

Os trabalhos de Munanga (2020a, 2020b), Santos (2002) e Schwarcz (1993) demonstram, ao apresentar a perspectiva de vários intelectuais da elite no pós-abolição, ainda que dissidentes, que os negros foram reduzidos ao corpo e os brancos à mente, sendo esses grupos raciais diferenciados em função de sua capacidade intelectual. Por exemplo, uma das perspectivas dominantes do período, com base nas teorias racialistas euroamericanas, era que as funções mentais superiores se localizavam nas regiões anteriores do córtex cerebral. Por outro lado, as áreas posteriores se ocupavam das funções mais vulgares, apesar de cruciais, do movimento involuntário, da sensação e da emoção. As pessoas superiores (brancas), deveriam ter mais matéria na parte anterior que na posterior, justamente por serem mais racionais e inteligentes que as demais.

Já os negros (inferiores), entendidos como estúpidos e imorais, possuiriam mais matéria na parte posterior, o que os leva a não terem eficiência no controle de sua sexualidade. Sendo assim, o mais incontornável dos instintos humanos — a emoção sensual — entre os negros, é mais agudo. Já os brancos, inteligentes que são, conseguem contê-lo de modo mais apropriado. Assim, a inteligência controla as emoções e as emoções são controladas proporcionalmente ao grau de inteligência. Quando a inteligência é pequena, como a dos negros, as emoções não são controladas e sejam elas fortes ou fracas, serão traduzidas por atos desordenados, descontrolados e indesejáveis (GOULD, 1991; SANTOS, 2002).

Essas ideias expressam, de acordo com Mbembe (2014), que a primitiva psicologia dos negros é ancorada nas emoções. Nesse sentido, os negros são prostrados em uma infância do mundo, da qual os outros grupos raciais já teriam saído há muito tempo. A presença avantajada de emoções fazem os

negros serem atingidos por uma espécie de cegueira da consciência, incapaz de desenvolver, por si mesmo, aquilo que o poderia elevar, esclarecer e refinar.

Em suma, neste imaginário, os negros têm mais emoções e, portanto, agem irrefletidamente. Reparemos que, nesse pensamento, a imaginação dos negros reflete a sensualidade. Trata-se de criaturas energicamente tomadas pela emoção devido à sua volúpia. Os principais valores inatos dos negros seriam, então, a emoção, o “calor” e a incapacidade de controlá-los sozinhos, por serem desprovidos de razão analítica. A falta de capacidade intelectual torna-os completamente inadequados. É necessário, então, que os negros se aliem a uma raça diferentemente dotada (MBEMBE, 2014).

O homem branco, como o colonizador heterossexual, ocupou o lugar discursivo do macho penetrador e civilizador, ativo sexualmente e produtor de história e cultura, reservando para negros, índios, mulheres e “pervertidos” sexuais, o lugar passivo de objeto da dominação e do disciplinamento, assim como o lugar da sexualidade indomável, abjeta e perigosa, num paradoxo claro, que revela a estrutura da contradição sexual, na formação de corpos coloniais (PINHO, 2008, p. 273, grifo do autor).

As posteriores tentativas de positivar os negros e as contribuições civilizatórias de seus antepassados, por meio do discurso de miscigenação que visou a superar essa diferença biológica e essencialista das identidades fixas, promoveu um mito de origem do Brasil: o paraíso racial, uma solução político-ideológica para o destino verdadeiro da nação brasileira. A mestiçagem é aí interpretada como aquilo que possibilita que “as contradições raciais e sexuais se equacionem numa feliz solução final, baseada no desejo e na dominação [...]. Desde os anos 30, grande esforço discursivo tem se realizado para demonstrar e celebrar as delícias da miscigenação” (PINHO, 2008, p. 267).

Como observa Pinho (2008), a miscigenação é um equilíbrio de antagonismos, uma combinação que provoca síntese e não separação ou ruptura. Portanto, em se tratando de uma mistura racial e cultural, existe harmonização e flexibilização entre as raças. “Ou melhor, diferenciação para fora — daí a convicção no excepcionalismo étnico/cultural — e unificação para

dentro das fronteiras nacionais — daí a ênfase na assimilação e na essencialização normativa do mestiço” (PINHO, 2008, p. 268-269).

Todavia, como nota Munanga (2020a), na conjuntura brasileira, a representação da miscigenação e sua história simbolizam, para os indivíduos não-brancos (a maioria do país), pura violência e dominação, que estão circunscritos na ideologia do branqueamento e na invisibilidade do negro. Ainda de acordo com Munanga (2020a), todas essas perspectivas, sejam racialistas, sejam culturalistas, trazidas para pensar as especificidades do contexto nacional e uma identidade para o brasileiro, marcado pela mestiçagem, formularam um imaginário social de branqueamento que, historicamente, promoveu várias representações coletivas negativas acerca do negro. A massificação dessas ideias no país, por meio das políticas de Estado e, posteriormente, pelas ações da grande mídia, provocou uma interiorização de atitudes e comportamentos sociais que interferem e dificultam negativamente nos processos de identificação individual e de construção de uma identidade coletiva e mobilizadora dos negros.

Embora este projeto de nação tenha sido abandonado em meados do século XX, a ideologia que o influenciou foi internalizada pela população brasileira, acarretando acentuadas repercussões na atualidade, sobretudo no que diz respeito ao desejo de muitos mestiços de ingressar na identidade branca, tida, historicamente, como superior. Essa problemática atuaria então negativamente sobre a construção de uma identidade política mobilizadora em defesa da cidadania plena da população negra, bem como na sua marginalização, ou mesmo exclusão, das esferas mais importantes da vida social (PANTA; PALLISSER, 2017, p. 119).

Para Munanga (2020b), a interiorização e a internalização do ideal de branqueamento levam os negros à alienação e à negação de si, fazendo-os entender que o caminho mais apropriado para seu desenvolvimento como pessoa, isto é, de “ser digno”, é o embranquecimento físico e cultural propiciado pela miscigenação e pela assimilação. Em suma, a tese do autor é que os negros, devido à ideologia do branqueamento, mesmo que de modo inconsciente, procuram ser brancos e isso interfere no processo de construção

de sua identidade e em sua afirmação enquanto negros, gerando uma crise estarrecedora. Sua autoestima é afetada devido à supervalorização idealizada dos brancos.

Como assinala Neusa Santos Souza (1983), o setor dominante da sociedade brasileira carrega consigo as benesses da herança colonial e continua colonizar os corpos. Estes, submetidos ao racismo que os colocam como impulsivos, emocionados e, portanto, primitivos, acabam por introjetar a dominação, vivendo um complexo em que passam a negar-se como humanos, a fim de se pretender o verdadeiro humano: o branco. Nesse sentido, o objetivo dos negros, atravessados pelo regime de colonialidade, é rejeitarem-se. A alienação sofrida e a existência inautêntica resultam nos negros quererem ser como os brancos, o seu destino. Essa neurose, desenvolvida sob uma cultura que não a supera, pelo contrário a reproduz e a acentua, impede, segundo a autora, os negros de libertarem a si mesmo.

Souza (1983) destaca que a formação social dos negros é construída a partir da rejeição a traços raciais do fenótipo negro como, por exemplo, cor da pele, nariz largo, cabelo crespo, dentre outros. Para a pesquisadora, a posição social dos negros depende da escala de aproximação física que o sujeito tem em relação aos seus descendentes africanos. Por essa razão, muitos negros buscam se aproximar do padrão branco de humanidade por meio da “extinção” de seus traços negroides.

Nesse sentido, a prática de alisamento de cabelos crespos e a cirurgia plástica para afinar o nariz são exemplos da tentativa de aproximação, segundo Souza (1983). Nesse caso, a plástica pode ser observada como algo que serve para consertar algo errado nos traços do corpo negro, assim, pode ser analisada como um meio de *passing* (situação em que um agente negro consegue “passar-se” por membro do grupo racial branco) que capacita as pessoas negras, estigmatizadas, a se “fazerem passar” por “normais” (os brancos).

Ou seja, a autora explica que, quanto mais próximo de sua ascendência africana no que se refere à aparência (traços fenotípicos), mais discriminação racial os negros sofrerão. Então, como mecanismo de autodefesa e de ascensão social, os negros buscam identificar-se com os traços dos brancos. Souza (1983) discorre que todo esse processo é fruto da ideologia do embranquecimento, que faz com que os negros socialmente dominados, subordinados e inferiorizados por uma concepção original de seu ser, de sua individualidade e do seu grupo social veja-se “[...] obrigado a tomar o branco como modelo de identidade ao estruturar e levar a cabo a estratégia de ascensão social” (SOUZA, 1983, p. 19).

Para Nascimento (2016), o processo de embranquecer-se não se relaciona apenas à concessão de prestígio social aos negros individualmente. “Mais grave: restringe sua mobilidade vertical na sociedade como um grupo; invade o negro [...] até à intimidade mesma do ser negro e do seu modo de autoavaliar-se, de sua autoestima” (NASCIMENTO, 2016, p. 112). Portanto, quando se analisa o branqueamento

[...] constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre, e por fim, justifica as desigualdades raciais (BENTO, 2014, p. 25-26).

Como vemos, as classificações sociais positivas de beleza, educação, inteligência e progresso recaem majoritariamente sobre os brancos. Souza (1983) diz que não necessariamente os sujeitos brancos se sentem superiores aos não-brancos, mas que os lugares que eles ocupam são racialmente demarcados como superiores. Assim, os brancos obtêm privilégios simbólicos mesmo que involuntariamente.

Analisar o ideal de branqueamento é importante para compreendermos um dos padrões fundamentais envolvidos na constituição das relações amorosas de pessoas negras no Brasil. Já que, historicamente, para os negros, relacionar-se amorosamente com os brancos é um princípio de satisfação dos anseios pessoais, motivo para orgulharem-se. Nas palavras de Frantz Fanon (2020), o branco é um ser ilustre, senhor do mundo e dominador dos povos de cor. Aliás, qual pessoa negra nunca escutou a frase “vamos clarear a família?” como uma espécie de exigência?

O relacionamento interracial é visto como uma forma de ascender e reproduzir simbolicamente um status quo, afigurando-se como um ideal a ser atingido pelos negros que têm o branco como parâmetro de humanidade. Como demonstrado nos trabalhos de Florestan Fernandes (1978) e Octávio Ianni (1972), a ascensão acaba sendo vista pelos negros como oportunidade de integrarem-se a um universo que os rejeitam, mas que os dignificam. Por outro lado, traz a condição de perda de sua própria identidade. Quer dizer, para serem aceitos, os negros em ascensão se embranquecem. “Branquear é uma aspiração universal. Negros, mulatos escuros e mulatos claros, todos querem branquear [...] o simples casamento com indivíduo mais claro já satisfaz o mais escuro. Ter descendentes mais claros é motivo de orgulho” (IANNI, 1972, p. 123).

Munanga (2020b) considera que esse embranquecimento não está só baseado na pigmentação da pele ou nas características morfológicas do corpo. A tendência geral de nossa sociedade, argumenta, é fugir da pele negra, mas também dos valores culturais a ela associados. Assim, “[...] a prática de embranquecimento [é] sustentada pela ideologia da democracia racial fundamentada na dupla mestiçagem: biológica e cultural” (MUNANGA, 2020b, p. 17). Para o autor, a centralidade da miscigenação no debate político-ideológico serviu para construir não apenas uma identidade nacional, mas em particular, o negro. Ou seja, “a consciência brasileira sobre o negro” é fixada a partir da mestiçagem que tem como pano de fundo o branqueamento.

Muitos estereótipos sobre as pessoas negras neste debate político-ideológico, por meio de princípios científicos, ora foram “confirmados” (pois a ideia já estava presente no período escravocrata), ora produzidos, permanecendo ainda hoje no imaginário social brasileiro, em que os negros são posicionados como seres mumificados e contraditórios: passivo-violento, emocional-desamoroso, luxurioso-inocente, ingênuo-malandro, vigoroso-atrasado, sendo, a todo momento, reduzidos aos seus próprios corpos. Esse corpo fetichizado é a base de sua sensualidade.

São muitas as consequências causadas pela presença de ideias e crenças coloniais modernas como essas acima que criam a imagem dos negros e as põem em circulação, estão presentes no imaginário social brasileiro que estrutura uma dinâmica singular das emoções, em geral, e do amor, em particular. Para compreendermos as políticas do amor (que serão abordadas mais especificamente no próximo tópico) é necessário, antes de tudo, reconhecer os traços e os resquícios contemporâneos do colonialismo que estruturam a “emocionalidade de pessoas negras” (SOUZA, 1983), marcadas por experiências de opressão e desqualificação social.

Nesse sentido, em nosso país, a emocionalidade dos negros é concebida pela mentalidade colonial, que os desumanizam. Assim, o que chamo de “colonialidade das emoções” se organiza naquilo que nomeio de “dubiedade afetiva na formação dos corpos coloniais”, produzida em dois eixos: a) o trauma/herança colonial da animalização, a repressão das emoções dos negros; b) o branqueamento, o desprezo de si mesmo. Para entendermos o primeiro eixo, retomemos rapidamente alguns aspectos do período escravocrata.

A primeira característica da “colonialidade das emoções” pode ser verificada na tese de bell hooks (2006, 2021). Para a autora, a escravidão e a máquina colonial desumanizaram e coisificaram o corpo negro, que se tornou refém das táticas de brutalidade por parte de seus senhores. Esse corpo, que tudo suporta, não experimenta qualquer forma de consolo. É desmerecedor de

qualquer benevolência ou compaixão, torna-se, segundo tal lógica, indigno de afeto. Não há espaço para expressar dor, melancolia, enfim, a sua tristeza. Aliás, em se tratando de um animal, desqualificado, era esperado que não soubesse manifestar ou verbalizar apropriadamente seus sentimentos. Externalizá-los, portanto, é um risco de se mostrar ainda mais fraco e decaído. Enquanto escravo, é apenas um instrumento de satisfação das necessidades sexuais de seus senhores e dominadores em um nível primário e puramente animal do contato sexual.

A escravidão condicionou os negros a conter e reprimir muitos de seus sentimentos. O fato de terem testemunhado o abuso diário de seus companheiros — o trabalho pesado, as punições cruéis, a fome — fez com que se mostrassem solidários entre eles somente em situações de extrema necessidade. E tinham boas razões para imaginar que, caso contrário, seriam punidos. Somente em espaços de resistência cultivados com muito cuidado, podiam expressar emoções reprimidas. Então, aprenderam a seguir seus impulsos somente em situações de grande necessidade e esperar por um momento “seguro” quando seria possível expressar seus sentimentos (hooks, 2006, p. 188, grifo da autora).

O ato ou expressão de sentimentos tornariam esses sujeitos negros vulneráveis diante de uma realidade incerta. Por isso, como forma de sobrevivência, renunciavam à toda e qualquer forma de afeto. O enredo de que os negros não foram feitos para afetos, que não amam e são puramente sexuais, foi desenvolvido nesse regime como parte integrante de sua desumanização e animalização. A internalização e a naturalização de sua força sobre-humana foi uma maneira identificada pelos negros para subsistir às fantasias violentas de um contexto repleto de desgraças.

Nossas dificuldades coletivas com a arte e o ato de amar começaram a partir do contexto escravocrata. Isso não deveria nos surpreender, já que nossos ancestrais testemunharam seus filhos sendo vendidos; seus amantes, companheiros, amigos apanhando sem razão. Pessoas que viveram em extrema pobreza e foram obrigadas a se separar de suas famílias e comunidades, não poderiam ter saído desse contexto entendendo essa coisa que a gente chama de amor. Elas sabiam, por experiência própria, que na condição de escravas seria difícil experimentar ou manter uma relação de amor. [...] Depoimentos de escravos revelam que sua sobrevivência estava muitas vezes determinada por sua capacidade de reprimir as emoções [...]. Havia,

nesse contexto, a incapacidade de se sensibilizar com a morte de sua própria mãe, por ter sido impedido de manter contato com ela. [...] Um escravo que não fosse capaz de reprimir ou conter suas emoções, talvez não conseguisse sobreviver (hooks, 2006, p. 189).

Como consequência, para bell hooks (2006, 2021), as pessoas negras, devido a esse trauma colonial, continuaram a exercer a repressão de seus sentimentos, mantendo barreiras emocionais na relação com o(s) outro(s), sobretudo seus pares, e acreditando que a capacidade de conter as emoções é uma característica positiva. Endurecer-se diante das dificuldades e concentrar esforços para garantir a própria sobrevivência fez com que muitas gerações de pessoas negras fossem ensinadas a “engolir as lágrimas e mijar no choro”, forjando uma aparência de ser “duro”. Portanto, a experiência colonial fundamenta as dificuldades coletivas de saber o que é amar e expressar as emoções entre os próprios negros.

Já a segunda característica dessa colonialidade das emoções é a ideologia do branqueamento, um dispositivo da colonialidade do poder que faz os negros não olharem para os pares, pois se trata de um olhar indireto para si mesmos, seres inferiores que precisa ser superado. Desse modo, os negros se deparam com enormes dificuldades para amar aqueles que parecem consigo. O ódio e o desprezo pela própria imagem, construída a partir da mentalidade colonial, são incorporados por eles, em sua procura por negar suas características e contestar sua própria natureza humana. A dignidade dos negros, então, se realiza nos brancos. Ou melhor, quando os brancos os escolhem afetivamente.

Entendo que a repressão sentimental de antes permanece em algum grau, mas entre os próprios corpos negros. Com a ideologia de branqueamento, quem é merecedor de amor e de manifestação de carinho são os brancos. Demonstrar amor publicamente a um negro, portanto, é uma forma de se manter na inferioridade, como alertou Souza (1983) sobre algumas das crenças compartilhadas por pessoas negras em suas trajetórias afetivas. Os brancos, por outro lado, se aproximam da esfera propriamente

humana do amor, em que o ato sexual com eles se envolve de todo um complexo de sentimentos positivos.

No discurso racialista brasileiro sobre os negros, que envolve a mestiçagem e o branqueamento, as emoções foram utilizadas para legitimar sua inferioridade, colocando-os como um ser menos evoluído na escala da humanidade por ser afetuoso demais, não desenvolvendo uma razão analítica que operasse no controle desses afetos que acentuam sua sensualidade. Como argumenta Deivinson Mendes Faustino (2014), longe de ser capaz de se enquadrar como civilizado, quando não invisibilizado, “[...] o negro é representado como contraponto antiético do humano. A sua aparição, quando autorizada, é reduzida a uma dimensão corpórea, emotiva ou ameaçadora [...] com mãos rústicas e exacerbados instintos libidinais [...]” (FAUSTINO, 2014, p. 83).

Aí residem duas contradições: a primeira é a interpretação do como ser emocional, mas ao mesmo tempo, atravessado pela herança escravista que o impede de manifestar livremente suas emoções, reprimindo-as. A segunda diz respeito ao fato de o branco, apesar de ser visto como um ser racional e frio, é o ideal para relacionar-se amorosamente. Em decorrência dessas contradições, temos uma espécie de “romantismo branco e fetichismo negro”.

Embora os negros sejam o emocional, eles não sabem amar. Isso em razão de os brancos serem também visualizados como condição para que os negros saiam da subalternidade afetiva. Não por acaso, eles são vistos como as pessoas que transformam a vida do outro e ressignificam o sentimento amoroso, podendo oferecer-lhe o que jamais foi sentido, lógica na qual o ideal de beleza e de inteligência articulam-se com o romântico.

Isso faz, inversamente, com que os negros sejam sexualizados e os afetam em sua autoaceitação. Ao serem instrumentalizados apenas para o sexo, avaliam-se como indignos de amor. Nessa perspectiva, as pessoas negras, por vezes, abraçam estereótipos sexuais como a única maneira de conseguir a visibilidade desejada, vendo-se longe do padrão de pessoa amável.

#### 4. Opondo-se ao branqueamento da raça: do “Reaja à violência racial: beije sua preta em praça pública” ao “pretas e pretos estão se amando”.

As noções e os discursos sobre os negros descritos até aqui foram contestados por inúmeras pessoas negras, que se posicionaram e se organizaram radicalmente no combate à marginalização, ao racismo e aos estereótipos sexuais e emocionais. Na verdade, os negros sempre resistiram, desde a escravização e a opressão colonial à política de embranquecimento promovida pelo Estado brasileiro (GOMES, 2017).

As intervenções e saberes dessas pessoas são produzidos e estruturados na luta por emancipação histórica que tem marcado suas trajetórias. Isso ocorre quando “[...] o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 17).

No espaço das lutas coloniais que produziram corpos e sujeitos subalternizados, também foram produzidas, por outro lado, formas contra hegemônicas populares, vernáculas, dispersas, híbridas e irônicas. Modelos alternativos de sexualidade e corpo, engendrados em meio a tradições seculares de povos submetidos, e a leituras modernas da incorporação *detournée* de novos repertórios “modernos” e globalizados. Modelos alternativos de masculinidade e feminilidade, de sexualidade e identidades sexuais, que seriam a base a partir da qual uma alteridade epistêmica de corpos e povos coloniais poderia ser identificada (PINHO, 2008, p. 272-273, grifo do autor).

Contudo, é importante situar que as estratégias políticas e os saberes produzidos e adotados por pessoas negras contrárias aos projetos de invenção identitária do que denominei, a partir de Mbembe (2014), de “consciência brasileira do Negro” — que possui em seu cerne a mestiçagem — ocorrem somente a partir da República, quando começam a ser fundados clubes e associações negras em vários estados e municípios do país, ao lado da retomada e desenvolvimento da imprensa negra, que foram determinantes

para que se propagasse e estimulasse, ao menos inicialmente, uma consciência política e identitária dos negros (DOMINGUES, 2007; GOMES, 2017).

Nessa direção, uma das questões mais intrigantes ainda hoje é como se desenvolve, transversalmente, a identidade negra no contexto supremacista branco no Brasil? De acordo com Nilma Lino Gomes (2017), historicamente, o movimento negro foi fundamental na produção de saberes para o desenvolvimento de uma “consciência negra do Negro”, em que as afirmações de identidade, por parte desse movimento social, propuseram-se confrontar os discursos que legitimaram a consciência brasileira do negro e restituir ao sujeito negro uma identidade regenerada.

Assim, a autora classifica como “movimento negro” empreendimentos e atividades desenvolvidas por pessoas negras que tenham como finalidade o combate ao racismo e à discriminação racial. O termo é utilizado no singular como uma abstração que indica esforços de grupos e associações para enfrentar/solucionar os efeitos violentos da estrutura racial de nossa sociedade.

Conforme Lélia Gonzales (1982), essa necessidade de uma identidade particularizada, pautada pelo movimento social negro, é uma reação política a uma universalidade excludente. Os negros, oprimidos pelas instituições sociais e cindidos de seu passado histórico, ao conscientizarem-se, revoltam-se abertamente e fazem um discurso sobre si mesmos.

Esse discurso é fundamentado no conhecimento concreto da realidade, que visa não somente retomar conhecimentos e valores que, em virtude do colonialismo, foram severamente ocultados, mas também construir uma nova sociedade. Desse modo, defende a autora, o movimento negro preconiza a construção de uma identidade negra que dialogue com uma premissa de resistência e confronto ao racismo pretendendo a igualdade racial e revalorizando a africanidade por meio de sua ressignificação política.

Como argumentam Souza (1983) e Marcos Antônio Cardoso (2002), essa identidade negra é concebida como algo dinâmico, em movimento, uma voz ativa que procura “tornar-se” sujeito da história. Para os autores, pautar a identidade negra é empenhar-se para instituir sentidos de pertencimento e orgulho negro que a colonialidade degradou quando construiu o outro racializado no ocidente. Essa atitude serve de contraponto à humanidade encarnada pelo branco. Verifica-se, nessa perspectiva, que os negros estão situados dentro de um jogo dialético: negação, construção e afirmação permanente de sua identidade racial, que não se resume a um mesmo processo para todas as pessoas. Desse modo, constata-se que

Ser negro é [...] tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, *a priori*. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro (SOUZA, 1983, p. 77, grifo nosso).

Nesse sentido, a identidade negra não pode ser concebida como associada a alguma essência cultural, racial ou territorial. Trata-se de uma “identidade em devir”, que determina suas especificidades por intermédio de processos de apropriação inventiva de tradições locais e globais, um movimento permanente que cria, transforma e modifica o que existe, inclusive a própria mudança, como é exemplificado pelo percurso do movimento negro no Brasil e seus dissensos internos.

Gonzales (1982) e Petrônio Domingues (2007) dão destaque ao papel de luta e de protagonismo de uma organização específica na sociedade brasileira: o Movimento Negro Unificado (MNU), fundado em 7 de julho de 1978, a partir de um ato público organizado em São Paulo contra a discriminação racial. Como constata David Covin (1990), a manifestação que deu origem ao MNU não foi espontânea, surgiu devido à existência prévia de uma base

organizacional negra e um núcleo de ativistas progressistas experientes.<sup>3</sup> O MNU desempenhou um papel central no movimento negro do século XX, sobretudo a partir da década de 1980, conquistando progressos políticos e expressões institucionais que resultaram em avanços e inspiraram a criação de diversas organizações negras em várias partes do país.

Em conformidade com Douglas Barros (2019), as ideias e os projetos políticos do MNU, desenvolvidos em parte pelos intelectuais negros ali presentes, tornaram-se uma força material que penetrou as ações e as tendências de boa parte do Movimento Negro nacional. O MNU contribuiu para a construção de novas perspectivas teóricas e novas estratégias de mobilização e organização de pessoas negras. Como afirma o autor, “[...] a história do MNU é necessariamente o filtro por onde as ideias hegemônicas do Movimento Negro passaram” (BARROS, 2019, p. 89).

Dos vários componentes teóricos e projetos políticos fomentados pelo MNU, destaco o “amor entre negros”. Nesse sentido, uma campanha nacional realizada por esse movimento se tornou símbolo e exemplifica um de seus projetos teórico-políticos contra à colonialidade das emoções, fenômeno explicado no tópico anterior e um dos meus focos de análise no presente trabalho. Vejamos:

---

<sup>3</sup>Seus antecedentes mais próximos foram a Frente Negra Brasileira (FNB), de 1931 a 1938, e o Teatro Experimental Negro (TEN), que teve início no período 1945-48 e estendeu sua influência até a década de 1970 (GONZALES, 1982). De acordo com Gomes (2017), em alguma medida, todos esses movimentos militaram à procura da solução do sofrimento humano causado pelas formas de discriminação e de desumanização consequentes do racismo à brasileira.

Figura 2 – Jornal MNU



Fonte: Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado, 1981. Disponível em: <https://tinyurl.com/MNUbeijo>. Acesso em: 10 out. 2021

A capa acima apresenta um beijo entre uma mulher e um homem (cisgêneros), complementada com um *slogan*, à frente. Trata-se de um verso do primeiro poema publicado no jornal do MNU pelo poeta baiano Ori (nome assinado na capa), que hoje se identifica como Lande Onawale (GONÇALVES, 2013).

Lande Onawale buscava justamente ampliar a visão da sociedade sobre o que era racismo e o que era violência racial. Segundo ele, a violência policial monopolizava muito os discursos sobre a prática do racismo. O poema “Reaja à violência racial: beije sua preta em praça pública” não foi concebido como ato de resistência, mas se tornou no contexto de uma sociedade racista que “diz a todo tempo que não somos capazes e merecedores desse amor mútuo – de nenhum amor, na verdade”, considera o poeta (GONÇALVES, 2013, n. p.).

Os versos de Lande abarcam discussões que vinham sendo elencadas pelo MNU desde sua fundação (GONZALES, 1982; DOMINGUES, 2007) e tornaram-se bordão de uma campanha nacional. Uma delas é como o complexo de inferioridade e a baixa autoestima de pessoas negras interfere no campo afetivo e trazem, como resultado central, o distanciamento amoroso entre elas próprias, que se veem como incompatíveis. Outro ponto era a

necessidade de manifestar comportamentos em ambientes públicos que quebrassem com os estigmas imagéticos presentes sobre a população negra, como por exemplo, do negro violento; da negra barraqueira; de uma família desunida que só vive sob atrito e confusão, gritando a todo tempo; de pessoas raivosas e desunidas. O beijo, a demonstração de amor de dois negros em um lugar público, abalaria essas noções.

Nessa campanha, nota-se que, para o Movimento Negro Unificado, o amor entre pessoas negras pode ser um forte aliado na luta contra o racismo, sendo incorporado como um dispositivo anticolonial. Mas, para isso ocorrer, acreditava-se ser necessária uma mudança de mentalidade dos negros brasileiros em um nível mais amplo, sendo primordial desfolclorizar a imagem de si e desmascarar os enunciados que sustentam a democracia racial.

Além disso, prezava-se pelo resgate da história e da cultura africanas como componentes fundamentais na consolidação identitária de pessoas negras que podem acarretar mudanças na estética e anular os projetos que preconizavam a assimilação dos negros aos valores euroamericanos dominantes (tidos historicamente como estratégias de ascensão e integração). Foi por meio de ações como essas que o MNU e outras entidades do movimento negro promoveram a racialização do debate público no Brasil e politizaram a raça (GONZALES, 1982; GOMES, 2012).

Gomes (2012) afirma que, a partir da década de 1990, a resignificação da raça exercida pelo movimento negro ultrapassou as barreiras da universidade e da militância política. Os atos simbólicos que marcam a década e, portanto, a expansão das pautas do Movimento Negro brasileiro na sociedade civil e no Estado são várias, entre elas: a *Marcha Nacional Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida* e a *III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância*, por meio da qual o Estado brasileiro se identificou como racista, comprometendo-se a tomar providências para suplantar o

racismo. Além disso, mais recentemente, temos os resultados concretos das políticas públicas institucionalizadas por lei, como a criação do Estatuto da Igualdade Racial (lei 12.288/10) e a Lei de Cotas Sociorraciais nas Instituições Federais de Ensino Superior (lei 12.711/12) que provocaram vasto debate social e promoveram saberes políticos acerca da raça.

Gomes (2012) sustenta que a organização e a mobilização coletiva de pessoas negras, historicamente, possibilita a edificação de uma subjetividade emancipadora, transgressora e desestabilizadora. Isso contribui, segundo ela, para a disseminação de inúmeros saberes que “nos tiram do lugar” e nos fazem pensar sobre o processo histórico escravocrata e colonizador e o seu legado no Brasil, independentemente de nossa identificação étnico-racial. Portanto, o movimento negro tem uma função pedagógica, educacional e libertadora.

No caso do Brasil, o Movimento Negro ressignifica e politiza afirmativamente a ideia de raça, entendendo-a como potência de emancipação e não como uma regulação conservadora; explícita como ela opera na construção de identidades étnico-raciais. Ao ressignificar a raça, o movimento negro indaga a própria história do Brasil e da população negra em nosso país, constrói novos enunciados e instrumentos teóricos, ideológicos, políticos e analíticos para explicar como o racismo brasileiro opera não somente na estrutura do Estado, mas também na vida cotidiana das suas próprias vítimas. Além disso, dá outra visibilidade à questão étnico-racial, interpretando-a como trunfo e não como empecilho para a construção de uma sociedade mais democrática, onde todos, reconhecidos na sua diferença, sejam tratados igualmente como sujeitos de direitos. Ao politizar a raça, esse movimento social desvela a sua construção no contexto das relações de poder, rompendo com visões distorcidas, negativas e naturalizadas sobre os negros, sua história, cultura, práticas e conhecimentos; retira a população negra do lugar da suposta inferioridade racial pregada pelo racismo e interpreta afirmativamente a raça como construção social; coloca em xeque o mito da democracia racial (GOMES, 2012, p. 731).

De fato, verificam-se os efeitos dessas ações em vários segmentos da conjuntura brasileira, no meio artístico, por exemplo, mais especificamente no rap. Recentemente (FERNANDES, 2019), argumentei que o rap nacional nos ensina que a música está no mundo, sendo o gênero um instrumento transformador da realidade social, também transformado por ela. Por meio do

rap, vocaliza-se a dor coletiva de um grupo racial cotidianamente massacrado pelas diversificadas engrenagens do poder estatal e expressa-se o martírio dos vulneráveis que são perpassados por múltiplas desigualdades sociais. Um dos principais representantes do gênero atualmente é o rapper Rincón Sapiência. No final de 2016, ele lançou a música “Ponta de Lança (Verso Livre)”, que se tornou imediatamente sucesso.<sup>4</sup> A letra aborda vários aspectos, desde o resgate da cultura do mestre de cerimônia (MC) e poder negro à identidade negra e amor. Na segunda estrofe da música, temos:

Quente que nem a chapinha no cresso, não  
Cressos tão se armando  
Faço questão de botar no meu texto  
Que pretas e pretos estão se amando (RINCON SAPIÊNCIA, 2016,  
n. p.).

Na visão do artista, como manifestado também em outras letras de seu aclamado álbum Galanga Livre, há um aprendizado a ser glorificado: pessoas negras estão, cada vez mais, desenvolvendo relações amorosas monorraciais, isto é, que envolvem escolha de e entre parceiros negros, enxergando-se como belas ao valorizar os traços negroides e recusando-se a procedimentos que as coloquem próximas à estética branca. Estão “se amando”.

Em várias oportunidades, o artista mencionou a influência que recebeu, direta ou indireta, do movimento negro em sua trajetória, por um lado, no sentido de não mais alienar-se de sua cor, de seu corpo e da herança africana, por outro, da conscientização histórica e política para expansão de seus conhecimentos, o que o ajudou a confirmar sua identidade e responder a sua baixa autoestima.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup>Esta música é a mais escutada do artista nas plataformas de *streaming*, só no YouTube, por exemplo, conta com 32.770.729 visualizações. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vau8mq3KcRw>. Acesso em: 2 mar. 2017.

<sup>5</sup>Para maiores informações, ver RINCON SAPIÊNCIA. Rincon Sapiência: “No Brasil de hoje, a democracia é uma mentira, uma farsa”. [Entrevista cedida a] Marcelo Pinheiro. **Arte!Brasileiros**, São Paulo, 27 set. 2017. Disponível em: <https://artebrasileiros.com.br/cultura/rincon-sapiencia-no-brasil-de-hoje-democracia-e-uma-mentira-uma-farsa/>. Acesso em: 3 jun. 2019.

### 3. Conclusão

Diante das discussões aqui realizadas, pode-se constatar a existência de um amplo processo de aprendizagem social sobre a negritude no Brasil, que ocorre de maneira descontínua e descentrada. Para mim, isso permeia também um amplo debate sobre relações amorosas e sobre a própria ideia de amor entre pessoas negras, que confronta constantemente as representações veiculadas a essa população ao longo da história, criando-se assim narrativas outras.

Nessa linha, constata-se que o movimento negro foi fundamental para a elaboração de uma perspectiva anticolonial do amor. Ou melhor, nos termos de Maria Aline Sabino Nascimento (2020), o amor tornou-se, para as pessoas negras, uma espécie de marcador social, visto que “atravessa a construção dos corpos dessas pessoas e a maneira como elas se constroem enquanto sujeitos e a sua falta advém de uma construção colonial que classifica o que é humano ou não” (NASCIMENTO, 2020, p. 67).

Ao ser mobilizado, o amor entre essas pessoas é uma espécie de saída da condição de sub-humanidade, em que a elaboração de universos afetivos onde a existência delas é considerada, torna-se possível. Como explicado ao longo do capítulo, a organização e o movimento coletivo de pessoas negras procuraram, historicamente, contrariar a colonialidade das emoções, afirmando o poder anticolonial do amor na vida delas e incentivando, de modo amplo, as relações monorraciais.

Nesse contexto, evidencia-se a necessidade de descolonização do amor. Isso porque o sentimento passa a ser defendido como um aprendizado social. Desse modo, ao reconhecer-se que o racismo é estrutural na sociedade brasileira, indica-se também que ele se manifesta nas próprias emoções, entendidas, ainda que indiretamente, como produções sociais e políticas. Por essa razão, afirma-se: “o amor tem cor”, opondo-se à tese de branqueamento

e declarando-se que o gosto é produzido socialmente estruturando as escolhas afetivas individuais desses sujeitos.

Isso permite, a meu ver, que meus interlocutores falem a todo tempo sobre “amor afrocentrado”, entendido, em resumo, como uma união afetiva entre negros que estão juntos por uma “decisão política” que visa subverter a lógica de “palmitagem” (preferência afetiva por pessoas brancas). Quer dizer, a ideia de “amor afrocentrado” ou “afroreferenciado” relaciona-se com valores e princípios orientados por uma negritude que percebe o impacto do racismo nas subjetividades de pessoas negras, especialmente em suas trajetórias afetivas-sexuais, questionando-os, e se preocupa em trazer o cuidado e a atenção entre negros dentro dessas relações, entendendo-as como decisões políticas.

## Referências

- AHMED, Sara. **The cultural politics of emotion**. 2nd. ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- AHMED, Sara. **The promise of happiness**. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites, século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BARROS, Douglas Rodrigues. **Lugar de negro, lugar de branco? esboço para uma crítica à metafísica racial**. São Paulo: Hedra, 2019.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 25-58.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016. DOI <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100015&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015&lng=en&nrm=iso&tlng=pt). Acesso em: 17 jan. 2021.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- CARDOSO, Marcos Antônio. **O movimento negro em Belo Horizonte: 1978-1998**. Belo Horizonte: Mazza, 2002.
- COSTA, Sérgio. Quase crítica: insuficiências da sociologia da modernização reflexiva. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 73-100, nov. 2004. DOI <https://doi.org/10.1590/S0103-20702004000200004>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/VwHXDL3xvfJrfHxHRVnJ3SQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 nov. 2019.

COVIN, David. Afrocentricity in o movimento negro unificado. **Journal of Black Studies**, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 126-144, Dec. 1990. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/pdf/2784470.pdf?casa\\_token=jZ2Y6Twa0lMAAAA:yY6owA6yNK\\_E1Qk-QbHUydN2sEZy2ZvRKGNDXuY38OH7sMwsh-oTpIsNPv7CtlCY-JpkfgL1CjyopGxKA6EX8W1Ln-5qMCY25a-HpijQTW8WzCqWhOw](https://www.jstor.org/stable/pdf/2784470.pdf?casa_token=jZ2Y6Twa0lMAAAA:yY6owA6yNK_E1Qk-QbHUydN2sEZy2ZvRKGNDXuY38OH7sMwsh-oTpIsNPv7CtlCY-JpkfgL1CjyopGxKA6EX8W1Ln-5qMCY25a-HpijQTW8WzCqWhOw). Acesso em: 20 jan. 2019.

CUNHA, Olivia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos. **Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, Niterói, RJ, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007. DOI <https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/yCLBRQ5s6VTN6ngRXQy4Hqn/?lang=pt>. Acesso em: 19 nov. 2016.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 25-34. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624090901/colonialidade.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2021.

ESCOBAR, Arturo. “Mundos y conocimientos de outro modo”: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula rasa**, Bogotá, n. 1, p. 51-86, enero/dic. 2003. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/396/39600104.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2020.

FAUSTINO, Deivinson Mendes. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, Eva Alterman (coord.). **Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 75-104. Disponível em: [https://apublica.org/wp-content/uploads/2016/03/Feminismos\\_e\\_masculinidades-WEB-travado-otimizado.pdf](https://apublica.org/wp-content/uploads/2016/03/Feminismos_e_masculinidades-WEB-travado-otimizado.pdf). Acesso em: 20 jan. 2021.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978. 2 v.

FERNANDES, Rhuann. O rap nacional e o caso Djonga: por uma sociologia das ausências e das emergências. **RELACult-Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, Foz do Iguaçu, PR, v. 5, n. 3, p. 1-25, set./dez. 2019. DOI <https://doi.org/10.23899/relacult.v5i3.1657>. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/1657>. Acesso em: 5 nov. 2020.

FRANTZ, Fanon. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: UNESP, 1993.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro e educação: resignificando e politizando a raça. **Educação & Sociedade**, Campinas, SP, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul./set. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/wQQ8dbKRR3MNZDJKp5cfZ4M/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 3 jan. 2019.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GONÇALVES, Juliana. Afetividade negra: por que beijar sua preta em praça pública é um ato de resistência. **Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades – CEERT**, São Paulo, 20 jun. 2013. Disponível em: <https://www.ceert.org.br/noticias/genero-mulher/3587/afetividade-negra-por-que-beijar-sua-preta-em-praca-publica-e-um-ato-de-resistencia>. Acesso em: 10 dez. 2020.

GONZALES, Lélia. O movimento negro na última década. In: GONZALES, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 9-66.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984. Disponível em:

- [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4928667/mod\\_resource/content/1/RACISMO%20E%20SEXISMO%20NA%20CULTURA%20BRASILEIRA.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4928667/mod_resource/content/1/RACISMO%20E%20SEXISMO%20NA%20CULTURA%20BRASILEIRA.pdf). Acesso em: 5 jan. 2016.
- GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- hooks, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2021.
- hooks, bell. Vivendo de amor. *In*: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 188-198.
- IANNI, Octavio. **Raças e classes sociais no Brasil**. 2. ed. rev. e mod. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- LOTIERZO, Tatiana. A tela “A Redenção de Cam” e a tese do branqueamento no Brasil. [Entrevista cedida a] Murilo Roncolato. **Nexo Jornal**, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/06/14/A-tela-%E2%80%98A-Reden%C3%A7%C3%A3o-de-Cam%E2%80%99.-E-a-tese-do-branqueamento-no-Brasil>. Acesso em: 14 jan. 2021.
- LUTZ, Catherine A. Emotion, thought, and estrangement: emotion as a cultural category. **Cultural anthropology**, Arlington, v. 1, n. 3, p. 287-309, Aug. 1986.
- LUTZ, Catherine A; ABU-LUGHOD, Lila. Introduction. *In*: LUTZ, Catherine A.; ABU-LUGHOD, Lila (ed.). **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: n-1 edições, 2021.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-17, 2017. DOI 10.17666/329402/2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- MIGNOLO, Walter D. Decolonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 35-54.
- MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2016.
- NASCIMENTO, Maria Aline Sabino. **“Poesia que não mata, mas salva pro outro dia”**: performance, cotidiano e negritudes nas batalhas poéticas de slam. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2001.
- ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PANTA, Mariana; PALLISSER, Nikolas. “Identidade nacional brasileira” versus “identidade negra”: reflexões sobre branqueamento, racismo e construções identitárias. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 17, n. 195, p. 116-127, ago. 2017. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/download/34664/20484>. Acesso em: 01 dez. 2019.

- PINHO, Osmundo Araújo. Relações raciais e sexualidade. *In*: PINHO, Osmundo Araújo; SANSONE, Livio (org.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador: ABA: EDUFBA, 2008. p. 257-283. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/3tqqd/pdf/pinho-9788523212254-10.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.
- REZENDE, Claudia Barcellos. **Retratos do estrangeiro: identidade brasileira, subjetividade e emoção**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2009.
- RINCON SAPIÊNCIA. **Ponta de lança**. [S. l.]: Onerpm, 2016. 1 videoclipe (3 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vau8mq3KcRw>. Acesso em: 2 mar. 2017.
- RINCON SAPIÊNCIA. Rincon Sapiência: “No Brasil de hoje, a democracia é uma mentira, uma farsa”. [Entrevista cedida a] Marcelo Pinheiro. **Arte!Brasileiros**, São Paulo, 27 set. 2017. Disponível em: <https://artebrasileiros.com.br/cultura/rincon-sapiencia-no-brasil-de-hoje-democracia-e-uma-mentira-uma-farsa/>. Acesso em: 3 jun. 2019.
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros**. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.
- SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro, ou, As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

Artigo recebido em: 18/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Por signos, performances e corporalidades: a racialidade em tons dos transeuntes no supermercado Pão de Mel

*Through signs, performances and corporalities: the raciality in  
tones of passers-by in the pão de mel supermarket*

João Paulo da Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** Se os supermercados apresentam-se como uma invenção da modernidade e insurge-se, primeiramente, nos países mais poderosos economicamente, para depois, expandir-se a nível global (o primeiro supermercado brasileiro surgiu no Rio de Janeiro), assim como a premissa dos tempos modernos, onde há dominantes e dominados, em sua evolução, houve também a sua estratificação para atender públicos distintos, tendo por critério o poderio econômico. O presente estudo teve por escopo empreender etnografia em dois supermercados, de uma rede tida como de alto padrão econômico, situado nos dois bairros com os metros quadrados mais caros da cidade de Teresina - Piauí, por 14 (quatorze) dias consecutivos, em horários distintos e, por meio de observação da sociabilidade do local, identificar qual era as “cores” e “perfis” daqueles que consumiam em comparação a quem compunha a força de trabalho do local. Ciente de que a racialidade, nascida do projeto colonizatório europeu onde pessoas não brancas foram definidas como inferiores, por critérios de dominação e exploração, ainda perdura no mundo pelos reflexos da colonialidade, o presente estudo objetivou fazer diálogos de raça e classe a partir do constatado em campo em conjunto com arcabouço teórico de autores contra-coloniais como Dussel, Quijano, Mbembe. Como resultado, considerando que supermercados são espaços onde o poder se exerce incluindo e excluindo indivíduos, e que em nosso país, a racialidade é subproduto da manutenção de desigualdades sociais, pois ainda são as pessoas brancas detentoras da maior parte da “riqueza” e do poder em sociedade, constatou-se, em todos os dias, que, em maioria, eram os componentes da branquitude que atuavam no papel de consumidores e pessoas pretas e pardas as que compunha a equipe de trabalhadores no Pão de Mel.

**Palavras-chave:** Modernidade. Pão de Mel. Racialidade.

**Abstract:** If the supermarkets are presented as an invention of modernity and arise, firstly, in the most economically powerful countries, to later expand globally (the first Brazilian supermarket appeared in Rio de Janeiro), as well as the premise of modern times, where there are dominant and dominated, in its evolution, there was also its stratification to meet different publics, having as criteria the economic power. The present study had the scope of undertaking ethnography in two supermarkets, of a network considered to be of high economic standard, located in the two

---

<sup>1</sup> Bacharel em Direito com especialidade em Direitos Humanos e mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Piauí. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4183330388385490>  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5890-8287>

neighborhoods with the most expensive square meters of the city of Teresina - Piauí, for 14 (fourteen) consecutive days, at different times and, through observation of the sociability of the place, identify what were the "colors" and "profiles" of those who consumed compared to those who composed the local workforce. Aware that raciality, born from the European colonizing project where non-white people were defined as inferior, by criteria of domination and exploitation, still persists in the world due to the reflexes of coloniality, the present study aimed to establish a dialogue between race and class based on what was observed in the field, in conjunction with the theoretical framework of counter-colonial authors such as Dussel, Quijano, and Mbembe. As a result, considering that supermarkets are spaces where power is exercised by including and excluding individuals, and that in our country, raciality is a byproduct of maintaining social inequalities, since white people still hold most of the "wealth" and power in society, it was found that, on every day, it was mostly components of whiteness that acted in the role of consumers and black and brown people who made up the team of workers in the Pão de Mel.

**Keywords:** Modernity. Pão de Mel. Raciality.

## 1. Introdução

A cidade é um organismo vivo formado por zonas que se diferenciam totalmente umas das outras. Todo espaço urbano constrói localidades nas quais a oferta de serviços e a dinâmica das relações sociais são variáveis e hierarquizadas percebidas por Corrêa (1989, p. 9) como um “espaço fragmentado e articulado, reflexo e condicionante social, um conjunto de símbolos e campos de lutas”, nas quais pessoas moram mais barato em bairro “x”, o supermercado ‘y’ é mais popular, o centro fecha as seis da tarde, mas no sábado vai até meio dia, aqui é a zona da badalação, etc. são expressões comuns de serem ouvidas quando se está a desvendar as dinâmicas de um espaço urbano. Olhar ao redor, a depender de onde se olha em local urbano, diz muito sobre o perfil daqueles que ali estão dispostos.

A cidade tem regras próprias que reproduzem as dinâmicas sociais hegemônicas. As urbanidades tem zonas periféricas, tem os espaços das “classes dominantes<sup>2</sup>”, tem zona “nobre”, tem centro, tem pontos de

---

<sup>2</sup> A expressão elite, no transcórre do texto, será substituída por classe dominante, pois a concepção de elite associada a possuir maior renda aos moldes da produção de riquezas faz-se inadequada ao contexto, uma vez que não carrega consigo, por si só, a concepção de subalternização e exploração de alguns por outros. Outrossim, usar a expressão elite para se

prostituição, tem onde se compra mais caro, mais barato, tem mercado etc. A teoria sociológica de Durkheim (2005) apresenta que nas mais diversas sociedades existe a reprodução de fatos sociais semelhantes, aos quais há em comum à exterioridade, coercitividade e generalidade. Destarte, as interações da sociedade em suas constituições orgânicas por si só já produzem zonas de conforto para alguns, que detém os privilégios de estarem em locais com serviços públicos mínimos garantidos em detrimento de zonas as quais, por vezes, não é garantido o mínimo essencial, numa configuração segregante e reprodutora das desigualdades sociais (Harvey, 1980).

O presente estudo teve por escopo empreender etnografia em dois supermercados de uma rede tida como de alto padrão econômico situado nos dois bairros com os metros quadrados mais caros da cidade de Teresina - Piauí, por 14 (quatorze) dias consecutivos, em horários distintos e, por meio de observação da sociabilidade do local, identificar quais eram as “cores” e os “perfis” daqueles que consumiam em comparação aos quem compunha a força de trabalho do local.

A escrita do artigo ensejou-se a partir da conclusão da disciplina de Metodologia de Pesquisa, no primeiro ano do mestrado de Sociologia da Universidade Federal do Piauí, em que pude para além da teoria científica estudada em sala de aula, inserir-me enquanto pesquisador dentro do espaço de sociabilidade dos supermercados em comento, para aplicabilidade das técnicas etnográficas em diálogo com epistemologia onde prevalecia a subjetividade e o enfrentamento as mazelas do projeto europeu colonial moderno.

A opção de análise espacial das dinâmicas de interação social dentro dos supermercados considerados de “luxo” em Teresina, em bairros onde

---

referir aqueles que detém maior poder econômico, de acordo com o estudo etnográfico construído, é silenciar a construção das riquezas de poucos pela exploração secular de muitos no decorrer de um processo histórico que desconsiderou mais de um século de escravização e que aos tempos atuais, ainda reverbera em privilégios a alguns indivíduos. Classe dominante revela, já em sua literalidade, que mediante o poder financeiro de alguns há subalternização de outros.

prevalece a sociabilidade e moradia de indivíduos integrantes da classe dominante enquanto usufrutuários de suas “benesses”, ocorreu a partir da observação recorrente feita por mim, ao estar e permanecer nos estabelecimentos estudados, das diferenças de perfis de transeuntes entre aqueles que consumiam comparados aos que ali estavam a “servir” – direta ou indiretamente, dentro ou fora do espaço físico das localidades (exemplo: caixas, vigilantes, “*olhadores*” de carro, etc.) – os privilegiados consumidores.

Outrossim, pensar os supermercados como “produtos” originários do século XX, incitava-me a correlação quanto a estruturação destes enquanto espaços oriundos da modernidade. Sendo a modernidade substrato de uma estruturação social que reproduz aspectos da colonialidade, projeto moderno europeu que elegeu indivíduos humanos como menos “humanos”, vislumbrava na cotidianidade de aquisição de produtos alimentícios e de higiene, em localidade destinada a isso, a identificação da reprodução de relações hierarquizantes onde classe e raça intercruzariam se na constatação do racismo brasileiro nosso de cada dia.

Evidencia-se também, que recentemente, noticiários atestaram constatações de homicídios e violências raciais em supermercados de “luxo” em estados distintos no Brasil, fator que me fez destacar a importância de se pensar tais espaços dentro das estruturas organizacionais das cidades, que como dito acima, trata-se de “organismos” vivos excludentes e reservados à prestação dos seus melhores serviços àqueles que nelas possam “melhor” viver e estar, o que enseja, conseqüentemente, melhor qualidade de vida ofertada pelo poder público àqueles residentes fixos em territórios da cidade eleitos como “dignos” de vida, “lugares bons para morar”, “bairros nobres”... Outrossim, são nestes espaços urbanos que a mão estatal faz-se eficiente e mais evidente quanto a melhor oferta de segurança pública, limpeza, saneamento básico, entre outros serviços públicos urbano estatais.

Para apurar a forma como ocorreram as interações sociais no supermercado Pão de Mel, por um período de 14 dias consecutivos prestei-me

a observar aqueles que circulavam nas localidades com carrinhos e cestinhas e os que ali estavam enquanto: seguranças, supervisores, caixas, faxineiros, atendentes, organizadores de prateleiras, etc., como também, pontuei particularidades inerentes a análise mais detalhada de situações específicas, a exemplo de mulheres que empurravam carrinhos, seguravam bebês, motoristas e até pessoas nas calçadas a pedir esmolas, vender produtos ou esperar sua condução.

Sobre a observação empreendida dentro do Pão de Mel, limitei-me a registrar as dinâmicas de relações de aquisição de produtos pelas pessoas entre o coletar e o pagar ao caixa, em especial, a aquisição de gêneros alimentícios (identificando quais eram os estereótipos que compravam e pagavam comparado aos que serviam e cuidavam da manutenção do espaço, assim como quem acompanhava os primeiros enquanto servientes), que se apresenta como fato inerente a toda e qualquer sociedade, pois, qualquer humano necessita alimentar-se diariamente para sobreviver, sendo pré-histórica a busca por alimentos em toda e qualquer sociedade.

O texto aqui apresentado também se propôs a registrar, por descrição, o cotidiano de dois supermercados da Cidade de Teresina, capital do estado do Piauí, observado durante duas semanas, com registro em diário de campo a partir do critério “cor”, por considerar que o mesmo faz parte da identificação étnico-racial no país. Trata-se dos supermercados “Pão de Mel”<sup>3</sup> situados na zona leste da cidade (área onde reside a classe dominante piauiense), nos bairros: Jockey e Horto, no intuito de identificar dentre aqueles que ali se situam, quais as cores dos indivíduos que consomem no supermercado e daqueles que ali estão a manter o seu funcionar, uma vez que a localização de ambos espaços de pesquisa se situam nos territórios considerados os metros mais caros da cidade.

A orientação teórico-metodológica se fez com as indicações de referenciais sobre etnografia, tomada esta como experiência de pesquisa, que

---

<sup>3</sup> Nome fictício

segundo Malinowski (1976) deve observar detalhes do cotidiano do que se pretende descrever sob orientação das intenções de pesquisa, incluindo registro de coletas de narrativas de quem é observado.

O registro etnográfico pretendeu responder ao seguinte questionamento: como a racialização se manifesta no âmbito de um supermercado localizado num bairro com maior poder aquisitivo da cidade de Teresina no Estado do Piauí? O pressuposto guia da observação foi que as marcas da cor da pele reproduzem as subalternidades características do lado oculto da modernidade como colonialidade Mignolo (2017) e encontra-se argumentado em três momentos além das considerações finais e a introdução: preâmbulo sobre subalternidades, organização espacial e as subalternizações negras e mãos pretas que trabalham para brancos.

Como se pode notar, nas correlações das observações com minhas fontes teóricas fiz uso de epistemologia decolonial, uma vez que em variadas situações foi perceptível o reconhecimento de situações de subalternidades nas interrelações sociais ali evidenciadas. Assim, mediante o observado, no que confere as interações sociais foi possível determinar perfis estereotipados de indivíduos pertencentes às classes dominantes e dominadas a partir de suas “cores”. Aos segundos, cores estas nem preta, nem parda, melhor dizer: escravizada. Aos primeiros, famosos: “bem-nascidos”, sua cor não era pele, era um sistema: a “branquitude”, aos quais os “privilégios” confundiam-se com vozes estruturais que em jargão dizia: “mas eu mereci”. Dedicada atenção, os peço, nos tópicos seguintes.

## **2. Entre cafés e vozes uma pausa para falar de colonização e estrutura social**

Nossos corpos são demarcados e delimitados pelas nossas cores, posições sociais, gênero, localização geográfica, etc. Somos frutos de um meio colonizado por homens europeus brancos, macho-estruturantes, detentores de

um saber universal, bélicos na expansão de novos territórios fora do continente e exploradores de mão de obra escravizada, situação esta que permaneceu mesmo após a independência do Brasil. Ao tempo da República, Gilberto Freyre (2002) reconhece que tais características do nosso processo colonizador não se desraigaram da forma estatal construída, fator determinante para a manutenção de privilégios no que confere a exploração de brancos sobre negros. Ainda assim, existiram vozes que lutaram contra um sistema e estas ecoaram e ainda ecoam de algum lugar.

Precisamos falar sobre os ranços da escravidão e reconhecer tais inerentes a interrelações pessoais cotidianas. Precisamos falar de algum lugar para explicitar em que medida a colonização e a escravidão ainda está enraizada em práticas e comportamentos do dia-a-dia, onde semelhantes se diferenciam a partir de sua raça, pertencimento a determinada classe social, ou detenção de maior poder econômico. Início esta seção do meu lugar de fala, de um homem pardo que não assume pactos com a “branquitude”, mas que assim como Djamila Ribeiro (2015) prega: fala de um lugar social, em que não sente as opressões de ser mulher e negro, mas que a partir de sua posição social luta contra um sistema cimentado pelo racismo e sexismo.

Na parte introdutória deste artigo falei a respeito dos supermercados serem produtos da era moderna, era esta que, ao século XIX, consolidou o sistema capitalista, alterou as formas de trabalho e relações sociais e legitimou a diferenciação dos semelhantes por critérios biológicos. É preciso pensar que a consolidação do capitalismo gerou efeitos diferentes entre os países, pois, ao tempo em que a Europa e a Revolução Industrial consolidavam um sistema de concessão de salários em troca de jornadas de trabalho exaustivas, configuração esta que alterava as relações de trabalho servis da Idade Média para a idade Moderna, países colonizados experimentavam os malefícios da escravidão e exploração exaustiva de corpos, raças e etnias diferentes da europeia. Sobre o mito da modernidade Quijano (2005) aduz que:

O capitalismo antecedeu a formação da América, mas foi, a partir da sua colonização, que se fundamentou enquanto sistema da ordem global, a custas da exploração da mão de obra e extração dos bens de consumo. Desta maneira, a relação capital enquanto controle da mão de obra, com contraprestação pecuniária à Europa, não era aplicada as colônias, que ainda mantinham relações servis datadas de antes da modernidade (QUIJANO, 2015, p. 136).

Em que pese ainda haver milhares de pessoas em vulnerabilidade e insegurança alimentar no mundo, referenciemos Durkeim (2016) quanto a identificação da busca de alimentos por humanos e animais para sobrevivência diária como um fato social inerente a toda e qualquer formação social. Aos primeiros, confere um processo compreendido como evolutivo nas formas de produção e distribuição de alimentos, que variam entre dinâmicas manuais de agricultura e pecuária, políticas de trocas comerciais – entre gêneros alimentícios ou entre estes e moedas – até o surgimento de mercadinhos e quitandas, que não substituíram as ainda existentes feiras e mercados públicos. Vale considerar que ainda se fazem plurais as formas como os indivíduos abastecem suas casas com produtos e alimentos essenciais ao dia-a-dia, no entanto, a aparição dos supermercados enquanto produto da modernidade foram essenciais na reconfiguração das relações comerciais quanto a aquisição destes bens.

A era moderna transformou e instituiu outras formas de estabelecer relações sociais, desde a sua estruturação ao seu ápice na forma de capitalismo. A consolidação do capitalismo moderno alterou as relações de trabalho e o dia-a-dia dos indivíduos, fatores que emanaram na modernização da forma de se adquirir alimentos e produtos para a casa. Eis que ao século XX, nos Estados Unidos da América do Norte, em meados dos anos 30, advêm mais uma invenção da modernidade: os famosos e hoje tão plurais e comuns supermercados. No Brasil, conforme Motoruma (2018), o primeiro supermercado nasceu no Rio de Janeiro, ao ano de 1950, ao tempo da expansão do empreendimento por demais países do mundo. Enquanto invenção do século XX, os mesmos alteraram a forma de se adquirir produtos

essenciais do dia-a-dia, concebendo-se em grandes redes regionais, nacionais e internacionais.

A inferiorização e subalternização de indivíduos pelas suas origens étnico raciais foram a base ideológica de construção da Europa, uma vez que a base fundante da modernidade tem como seus pilares a colonização e a escravidão. Tal dualidade repetiu-se nas construções dos Estados Nacionais colonizados, tendo em vista que as classes dominantes repetiram tal modelo em suas formações sociais, subalternizando aqueles já demarcados pelo colonialismo como seres inferiores, mesmo após terem sido as colônias “libertas” de seus colonizadores. Destarte, às custas da exploração de mão de obra escrava por quase duas décadas, e posterior abolição da escravatura, sem reparação histórica ou oferta de condições dignas de existência aqueles que eram ex escravizados, formou-se o Brasil.

Sobre a correlação entre a geografia do espaço urbano e os supermercados deve se constatar que na *transmodernidade* de Dussel (2005) estes são concebidos para atender públicos específicos. Neste sentido, entre as zonas periféricas e os espaços circunscritos às classes dominantes, há enormes diferenças das formas como os supermercados são concebidos. Deverás, ao se localizar em termos de Brasil, o supermercado que atende a “quebrada”<sup>4</sup> possui produtos distintos nas prateleiras e a preços diferentes do supermercado disposto na zona “granfina”<sup>5</sup> da cidade. Pensar em colonialidade nessa era de *transmodernidade* é não deixar esquecida o quanto os atravessamentos interseccionais insurgem em todos os espaços onde o capitalismo coexiste enquanto premissa fundante, situações estas em que, a exemplo dos supermercados etnografados, alguns podem consumir e pagar sendo servidos por alguns outros com condições socioeconômicas infinitamente inferiores.

---

<sup>4</sup> Quebrada significa ao texto periferia.

<sup>5</sup> Granfina, ao texto, expressa aqueles que tem o poder de compra mais elevado.

A estrutura da colonialidade do poder, apesar do fim do colonialismo, ainda permeia as relações sociais contemporâneas, a afetar, sobretudo a psique dos indivíduos colonizados, a maneira que Fanon (2008) demonstra em seus escritos ao tratar da “branquitude” enquanto padrão universal a ser alcançado ou modo de vida que alimenta os desejos daqueles que estão nos espaços reservados às subalternidades. Após pontuações necessárias sobre colonização e “biologização” das raças, apresento minhas inquietudes sobre as interrelações sociais entre aqueles que servem e que são servidos no supermercado estudado, pois, antes de adentrar ao recinto como etnógrafo, superficialmente reconhecia elementos que remetiam a exploração e subalternidade.

Ciente da narrativa de Peirano (2014) do papel do etnógrafo enquanto desbravador ávido e inconformado do que está em volta e imbuído de espírito questionador de certezas e verdades estabelecidas, adiante, entre cafés, anotações e descrições jaz um trabalho etnográfico que, a maneira que prega a autora, procura não apenas dizer e descrever, mas fazer coisas, comunicar e retratar a ação vivida.

Deverás, entre o circular, às prateleiras, o hortifruti, o pedir o café, a dedicada atenção as situações específicas e o olhar antropológico aos caixas e carrinhos cheios em contraste com mãos quase que vazias, muito vi. Vi poder, racismo estrutural, exploração do homem pelo homem, hierarquização e subalternização de indivíduos permeados por suas origens étnico-raciais. Vi mãos sequer tocarem em objetos, vi mãos a segurar filhos que não eram seus, vi pessoas decidirem o que levar a contar moedas, e muitas outras situações as quais não consigo contar em tão poucas linhas. Entre o ver e o refletir, posso dizer que para além de ver eu senti. E senti, demais.

### *2.1. Da lanchonete se vê o hortifruti e os caixas, mas também há açougue, prateleiras e acessos restritos*

Os dois supermercados da rede Pão de Mel, aos quais efetivei a etnografia que resultou neste trabalho, possuíam uma estrutura semelhante: a entrada, caixas dispostos em linha reta, ao final dos caixas, lanchonete que se conectava à padaria, confeitaria e ao setor de frios. Logo na entrada, em meus primeiros dias a reconhecer o espaço e como os indivíduos interagem nele, percebi que a visão da lanchonete, no que confere ao todo, era privilegiada. Ao percurso, já identificava as cores aparentes do segurança, dos caixas e das pessoas da lanchonete, que formavam uma parte dos funcionários que ali trabalhavam, como também, vislumbrava as cores dos consumidores do hortifruti e que estavam ao meu redor. Tal prática foi uma constante aos 14 dias de observação, pois de muito valia ter uma noção imediata geral a respeito dos corpos que lá transitavam e compunham o todo.

Passada a contagem inicial de quantas pessoas estavam no hortifruti a consumir e quantos trabalhadores ali estavam ou passava por mim, pude perceber como o supermercado era um todo, subdividido em vários segmentos específicos, e ao caminhar pelo mesmo, para observar as particularidades ali presentes, havia vários outros setores aos quais havia funcionários fixos, além de pessoas espalhadas por vários cantos, a limpar o chão, fiscalizar pessoas, organizar prateleiras. Ao terceiro dia de observação, no supermercado localizado no bairro Horto, já havia reconhecido uma maioria de pessoas negras e pardas em comparação a pessoas brancas a fazerem o supermercado funcionar. Então, em proporção, após circular por todos os setores, contabilizei: 45 (quarenta e cinco) pessoas negras e pardas e 15 (quinze) pessoas brancas, em corpos diversos que ao lema do supermercado: “faziam pessoas felizes”.

A estruturação social brasileira pelas marcas da escravização elege os corpos não brancos a servirem àqueles que detêm poderio econômico na sociedade capitalista. Minha inquietação quanto a apurar meu olhar sobre a situação, de ainda no começo do processo reconhecer os corpos pretos e pardos servientes, rememorava-me a forma como Hooks (2019, p. 36) entendia o

processo crítico de reconhecer as mazelas da colonialidade em nosso seio, a partir de “uma intervenção radical, em que devemos desenvolver atitudes revolucionárias em relação a raça e representação, devendo nós estarmos dispostos a pensar as imagens de forma crítica e a correr riscos”.

Ainda sobre as localizações ali existentes, em ambos os supermercados havia somente mulheres nos setores da lanchonete e padaria, em regra jovens e de pele mais clara. Em contrapartida, as faxineiras identificadas eram mulheres negras da pele mais escura, além daquelas mulheres as quais percebi que trabalhavam nos acessos restritos e de lá saíam. Situei tais espaços vistos pois, a determinado tempo, pude perceber que as mulheres que ficavam nos caixas ou a empacotar produtos em sacolas eram diferentes das mulheres que estavam à lanchonete, e vez ou outra, quando o caixa da lanchonete estava fechado e precisava ser aberto, sempre se dirigia a ele uma mulher branca ou uma mulher jovem parda ou negra.

Situar os espaços acima descritos com maior ênfase fez se importante, pois foi a partir deles que tive uma visão maior do todo e pude efetivar comparações com os demais setores, as quais percebia maior subalternidade nos indivíduos. Exemplo era a diferença das cores dos homens que compunham o açougue e carregavam maquinários em comparação àqueles que estavam nos frios e na confeitaria, ou a diferença das faxineiras e mulheres do acesso restrito em comparação àquelas que pertenciam à lanchonete e à padaria.

O próprio supermercado, na distribuição de seus funcionários, organizava-se classificando os corpos em sua estrutura, tendo em vista a existência de diferenças nas vestimentas daqueles que eram os “chefes de cozinha”, em regra homens e mulheres brancos, em comparação aos indivíduos que organizavam as frutas e verduras no hortifruti.

A forma como era perceptível a subserviência e exploração dos estereótipos no espaço social era a adequação perfeita da perpetuação de atitudes coloniais “brancas” em localidade tida por comum e cotidiana na vida

e organização das cidades. Kilomba (2019, p.38) usa “a dessemelhança para descrever a branquitude como uma identidade dependente, que existe através da exploração do outro, uma identidade relacional construída por brancos, que definem a eles mesmos como racialmente diferentes dos outros”.

Tais constatações me fizeram refletir sobre as formas de subalternidades que foram construídas naqueles que estão a consumir em comparação aos que estão a trabalhar para/pelo supermercado, mas também, nas subalternidades a partir das tonalidades de pele entre os setores do supermercado, ainda que tal distribuição de indivíduos (mulheres em lanchonetes, homens no açougue, etc.) seja uma estratégia de manter o ambiente ali existente com ares de felicidade, em que os funcionários de repartições consideradas mais “elitizadas”, a exemplo da confeitaria, passe a impressão de que tudo se encontra sempre bem naquele lugar de gente feliz. No entanto, na dinâmica de consumo ali constatada, quem são aqueles que compram mais e compram menos no Pão de Mel? Podemos situá-los também pelas suas cores?

## *2.2. Das mãos que carregam poucos produtos às mãos que não empurram seus carrinhos*

Quem pode comprar no Pão de Mel em Teresina? Melhor, quem pode comprar arroz, feijão, óleo no Pão de Mel? E quem compra alimentos básicos compra o vinho, o queijo importado? Tem quem compre dois ou três produtos? Brancos tem carrinhos cheios, brancos compram bananas, tapiocas frescas e muitos cocos. Brancos escolhem vinhos e queijos e negros os organizam. Negros também compram, compram menos: a caixa de chocolate do filho, um petisco para uma criança. Às vezes, negros pedem pelas suas portas, ou percorrem e levam papel higiênico para casa. Algumas raras vezes, eles têm carrinhos próprios. Não vi brancos empurrar carrinhos de pardos, nem de negros. Não vi criança branca malvestida circular com ioiô. Mas seria

impossível contar quantos brancos ali vi com carrinhos sortidos de produtos. Brancos compram o que quiserem no Pão de Mel, a semelhança de como Foucault (2014, p.47) traz que “todo regime de representação é um regime de poder formado pelo binômio fatal “conhecer/poder”.

Durante os 14 dias em que estive nos supermercados citados reconheci estereótipos da classe dominante que se repetiam diariamente: idosos e idosas brancas circulavam todos os dias com carrinhos, homens e mulheres brancas com roupas de academia e cestinhas com frutas, ovos e frango, homens brancos com roupas sociais, mulheres brancas bem vestidas, mas duas situações particulares redobraram minha atenção: mulheres negras empurrando carrinhos de mulheres brancas, com papel e caneta nas mãos e senhores brancos com homens negros ao lado, os últimos a empurrarem carrinhos.

Ambas as circunstâncias me fizeram, por vezes, observar todo o trajeto deles nos supermercados, e de muito me foi útil para reconhecer a subserviência existente entre aqueles que são patrões (os que servem) para com seus empregados (os que são servidos), seja em aspectos mínimos, como as roupas de cada qual, a aspectos mais nítidos, como brancos não tocarem em produtos e apenas ordenarem a seus servientes o que desejavam.

Vi reproduções de estruturas escravistas retratadas em filmes e livros, mas situadas em um novo tempo, a lembrar os escritos de hooks (2019) ao situar o capitalismo enquanto sistema econômico que não rompe com estruturas patriarcais e racistas, pois tais são seus sustentáculos, ou a referenciar tais imagens a diálogos de ativistas negras como Davis (2016), que situam o povo negro como clientela habitual do capitalismo, as quais são reservados os piores lugares na sociedade. Ambas são denunciadoras ativas das estruturas de opressão que aprisionam os corpos negros, sobretudo o das mulheres, a um sistema que estabelece onde tais corpos devem estar e como devem se comportar.

A situação de racismo evidente no “lugar de gente feliz” alertava-me sobre como, em maior ou menor grau, aspectos de uma política moderna para pessoas racializadas em nosso país faz parte da manutenção dos aspectos da necropolítica de Mbembe (2018), onde a liberdade de ir, vir, ter e obter caminha lado a lado com a ausência de uma vida com total humanidade para todas as pessoas. Vejamos:

Se observarmos a partir da perspectiva da escravidão ou da ocupação colonial, morte e liberdade estão irrevogavelmente entrelaçadas. Como já vimos, o terror é uma característica que define tanto os estados escravistas quanto os regimes coloniais tardio-modernos. Ambos os regimes são também instâncias e experiências específicas de ausência de liberdade. Viver sob a ocupação tardio moderna é experimentar uma condição permanente de “estar na dor” (MBEMBE, 2018, p. 130)

Em referência às mulheres negras que vi em situação de subserviência às mulheres brancas era inevitável não conectar a situação vislumbradas às pautas reivindicatórias do feminismo negro, movimento que criou sua luta própria por direitos em divergência àquilo que mulheres brancas pleitearam, ainda em tempos de escravização de povos, enquanto direitos em nome de uma “igualdade de gênero”.

Vi que era necessário reverberar Sueli Carneiro (2011) em espaços para além da academia pois a exploração destes corpos femininos que empurravam carrinhos tinha além da cor negra ou parda, roupas deploráveis em comparação às demais pessoas, cabelos bagunçados e silêncios que muito as diferiam da exuberância de suas patroas, quase sempre esbeltas, com vestidos de grifes, joias aparentes e em constante comunicação.

A estrutura colonial remanescente somada aos resquícios da escravização na formação de nossa sociedade concretiza as reproduções de estereótipos que, às custas da mão de obra e exploração de alguns, reproduzem situações de subserviência e subalternidade que remetem a um período escravocrata ao agora, sobretudo, nos tão aclamados e perquiridos espaços sociais vistos como “poderosos” e predestinados à classe dominante.

Exemplos não me faltaram, durante estes 14 dias de etnografia, quanto a isso, relatados aqui brevemente enquanto: mulheres negras com filhos de mulheres brancas ao colo, homens negros com chaves alheias de carros aos bolsos a organizar compras, homens negros a pedir dinheiro para auxiliar homens brancos a retirarem seus veículos, homens de meia idade a exclamar que funcionárias da lanchonete os tratam bem porque os conhece etc. De todos estes, um me chamou bastante atenção: o branco burguês que não tocava no carrinho e ditava ordens o tempo inteiro e sua veneração pelos demais por ser figura pública da cidade.

Em meu 7º (sétimo) dia de observação, no supermercado Pão de Mel Horto, reconheci uma figura política conhecida da cidade que, ao setor de vinhos, não tocava no seu carrinho e nem nos vinhos aos quais escolhia, apenas direcionava seu dedo as bebidas que desejava e dizia a quantidade ao seu dominado (homem pardo), que imediatamente obedecia a seus comandos. A situação era de total subserviência aos desejos do patrão, aos quais parecia que o homem dominado era seus braços e seus pés. Tal situação me fez pensar sobre como Foucault (2014) trabalha o exercício do poder por aqueles que os detêm, sobretudo, em espaços a estes reservados, como era o caso do local onde observava.

É constante a repetição dos estereótipos acima descritos onde a condição subalterna é aparente, no entanto, invisível aos olhos da totalidade, na medida em que aos 14 (catorze) dias de observação brancos foram maioria em números de consumidores e também em poder de compra, enquanto negros e pardos prevaleceram como subservientes, sejam a fazer funcionar o supermercado ou a serviço de alguém em relações particulares.

Olhar ao redor e contar quantos brancos havia com carrinhos e cestinhas em comparação a pessoas não brancas chegou à proporção de 146 pessoas brancas para 4 não brancas no primeiro dia. Sobre o dia em comento, uma noite de domingo (12 de maio/ feriado dos dias mães), a proporção de pessoas brancas a consumir comparado a negros e pardos a servir era

gritante, realidade esta que constatei durante os demais 13 dias que se seguiram, nos dois supermercados analisados.

E quanto as mãos negras que compram, elas existem? Sobre estas pessoas, durante a observação etnográfica, também reconheci estereótipos. Ao tratar dos consumidores brancos, retratei que estes eram maioria no que confere aos transeuntes no Pão de Mel e tais detinham maior poder de compra. Ocorre que, pessoas negras e pardas também circularam pelo Pão de Mel durante estes dias e foram identificadas por mim enquanto consumidoras. Comparadas aos consumidores brancos eram minorias tanto em quantidade quanto em poder de compra e peculiaridades os caracterizavam e os distinguíam dos componentes da “branquitude”.

No segundo dia de observação, pude perceber a primeira mulher negra consumidora com a tonalidade de pele mais escura com carrinho de compras – a segunda e última apenas ao 11º (décimo primeiro) dia e havia diferença de idade entre elas – ao tempo em que brancos ali em igual situação já eram recorrentes a meu campo de visão desde o primeiro dia, com repetição de idade e estereótipos. Também a este dia pude perceber que via pessoas negras a consumir com produtos pontuais as mãos, a exemplo da mulher negra de pele escura que comprava um petisco a uma criança com quem andava de mãos dadas, em meio a 19 (dezenove) pessoas brancas com caixas e cestinhas aos seu redor.

Em continuidade, ao terceiro dia de observação, no setor de mantimentos básicos, contrastava a mulher branca “siliconada” com seu esposo e carrinho lotado em comparação a moça negra com dois iogurtes naturais e um pacote de leite a mão. E ao quarto dia, via mais um homem negro com frios e pães a mão. Tais constantes, durante o processo, se repetiam e repetiam, uma vez que, em algum outro dia, vi um homem negro sair com um uísque, pós-finalização de seu serviço de pedreiro no supermercado, além de uma mulher com uma caixa de chocolate. Eis que passei a perceber que muitos daqueles negros e negras ao supermercado, com poucos produtos as

mãos, estavam com uniformes ou pareciam ter encerrado seus expedientes de trabalho, sobretudo, porquê da calçada de ambos os supermercados existiam paradas de ônibus, que em meus retornos para casa, permitiram me identificar diferenças nas “cores” daqueles que partiam do estacionamento do Pão de Mel em carros próprios em comparação àqueles que esperavam seus ônibus para retornarem a seus lares.

Em dois, dos quatro últimos dias de etnografia, ir às 18:00 h nos supermercados observados foi determinante para entender as cores dos homens que saíam dos seus trabalhos com roupas formais em comparação a funcionários que deixavam a obra ali existente e adentravam o recinto para fazerem um lanche ou mesmo levar para casa algo pontual, como também, foi nítida a diferença das mulheres que tinha carrinhos ou estavam com roupas de academia, para aquelas com fardas de salão de belezas ou vestimentas que muito se assemelhavam as roupas das mulheres que empurravam carrinhos e seguravam bebês, que ali se faziam presentes quase todos os dias, uma vez que lembro que em um sábado à noite também as vi por lá, a acompanhar suas patroas. A esta altura, não necessito me fazer às claras sobre quem era branco e não branco em tais situações.

Ainda sobre mãos negras, vi também a mulher negra refletir entre levar o peito de frango ou as calabresas, vi mãos a carregar cestinhas e listinhas de compras as quais não eram suas e vi mãos negras se abençoarem (filha funcionária pedir benção a mãe que ali passava para ver sua “cria”). Entre mãos negras e pardas, a maioria, passavam os produtos no leitor automático, voltavam trocos, entregavam selos e diziam: mais alguma coisa. E sobre tais mãos, para além dos balcões e caixas, havia execução de tarefas nos acessos restritos, nas docas, nos fornos e fogões, na reposição dos pães, no cortar de carnes no açougue e na reposição de cédulas aos caixas eletrônicos.

E sobre corpos não brancos, havia o homem que comprava flores e o segurança, a pessoa a limpar o banheiro e o chão e a única mulher negra jovem, com perfil semelhante às várias outras mulheres jovens brancas que

ali passaram, a comprar chocolates importados com sua cestinha. E tais corpos não brancos organizavam prateleiras, levavam carrinhos de produtos, reabasteciam o hortifruti, o setor de iogurtes, faziam a supervisão, abasteciam carros no posto de combustível integrado ao supermercado Horto.

Foram muitas mãos a servir aqueles que estão no topo da pirâmide social, os “bem-nascidos”, estes que compram queijos e vinhos, que dão ordens a seus “empregados”, e que vão e vem com seus carrinhos lotados em roupas sociais, vestidos e saltos altos. Mãos que empurram seus carrinhos juntos aos filhos com uniformes de escolas bilíngues. Estes últimos retratam, piamente, o que é ter poder na ordem capitalista. São classe dominante, são servidos e merecem ser ouvidos rapidamente em suas reclamações.

Por fim, faz se necessário não vender os olhos sobre aquilo que denominamos de racismo estrutural<sup>6</sup> (Almeida, 2019), pois tais constatações são a regra nos denominados espaços de poder, estes pré-determinados a usufruto pela classe dominante. Precisamos falar de racismo estrutural, necessitamos reconhecer em práticas comuns, com slogans de “gente feliz”, o alimento da ordem capitalista fundada em escravismos e responsáveis por manter estruturas coloniais em meio a espaços sociais em que a garantia de privilégios de uns é fundada na conseqüente opressão de outros. Se não conseguirmos abrir os olhos, ao menos, toquemos em feridas.

### 3. Conclusão

---

<sup>6</sup> O racismo estrutural refuta da esfera individual a efetivação de práticas racistas, pois acredita que estas são inerentes a formação dos Estados que legitimaram a escravidão como condição de subalternização dos povos. Assim, por ser a escravidão uma das condições estruturantes do Estado Brasileiro, para Silvio de Almeida (2019), o racismo nada mais é que o reflexo individual, advindo de um imaginário coletivo, que pensa a partir de uma nação que possui seu sistema político, econômico e jurídico permeado pela colonialidade, diferenciação das raças e não reparação histórica aos descendentes das vítimas do maior crime cometido pela humanidade.

Durante os 14 (quatorze) dias de processo etnográfico nos supermercados em comento, pude reconhecer estereótipos específicos em uma infinidade de transeuntes que ali circulavam. Em meio ao todo, percebia conexões entre pessoas que as situavam em um grupo específico coletivo. Entre os consumidores pertencentes à classe dominante, a todo processo, observei: idosos e idosos a circular com carrinhos, homens e mulheres bem vestidos, homens brancos de meia idade com roupas formais, jovens com roupas de academia a comprar alimentos de dieta, mulheres com roupas caras e semi-joias.

Neste quesito, apesar do meu olhar a evidenciar as mazelas do racismo, fazia-se necessário pensar como Hooks (2019) em perspectiva de não só projetar, mas:

Trazer que para aqueles que ousam desejar de modo diferente, que procuram desviar o olhar das formas convencionais de ver a negritude e nossas identidades, a questão da raça e da representação não se restringe apenas a criticar o status quo. É também uma questão de transformar as imagens, criar alternativas, questionar quais tipos de imagens subverter, apresentar alternativas críticas e transformar nossas visões de mundo e nos afastar de pensamentos dualistas acerca do bom e do mau Hooks (2019, p. 36 e 37).

Pude observar também as mazelas da má distribuição de renda e da não reparação das vítimas da escravização nos corpos daqueles homens negros que pediam dinheiro para auxiliar os motoristas tirarem seus carros, nas mulheres negras que esperavam a condução à mesma calçada que pessoas saíam em automóveis novos, em crianças negras a esperarem, ao lado de suas mães, algum lanche.

Vi pessoas negras com produtos pontuais as mãos e com um ar de desconforto em meio a carrinhos lotados e só o que vi foram negras e pardas e pardos e negros a empurrarem carrinhos de brancos. Não vi situação contrária e isso só inviabiliza as teorias da “branquitude” sobre “racismo reverso”, pois, não estamos a discutir a forma como você se enxerga pela sua cor ao meio social, mas um sistema secular e excludente que, da modernidade

aos dias atuais, posiciona negros e negras nas camadas mais inferiores da sociedade e na condição de subserviência como critério de existência.

Nunca será demais falar sobre racismo em um Estado que criou o mito da democracia racial para não enfrentar questões sociais que perpassam em oferta de dignidade humana a todos. Não podemos falar em somos todos humanos enquanto alguns destes estão apenas a servir e outros a explorar. Devemos questionar até que ponto, ao nosso redor, estamos sendo convenientes em fazer pactos com a “branquitude” em nome de um pertencimento social que excluem camadas sociais que nos formam.

Enquanto cientista social não posso afirmar se o Pão de Mel é lugar de gente feliz, mas, durante minha situação por lá, pude reconhecer como ainda são evidentes os poderes da classe dominante e como em atos simbólicos eles se manifestam na subalternização do outro travestido de empregabilidade, auxílio, colaboração. Viva àquela que desobedece às normas e adentra o supermercado com roupas rasgadas e sujas para pedir o “alimento”, que sobra nas casas de uns e falta na de uma grande maioria. Os transeuntes têm cores no Pão de Mel sim, e também tem privilégios, que remetem a tempos coloniais, como se de lá para cá muito desta estrutura tenha se alterado. Sigamos a perceber até onde nossos olhos podem ver e até onde nossas vozes podem alcançar em tristes, mas necessárias, constatações.

## Referências

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural**. 1ª edição. São Paulo: Sueli Carneiro: Editora Pólen, 2019.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. São Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero>. Acesso em 22/05/2019, às 14:35 h.

CORRÊA, Roberto Lobato. **O Espaço Urbano**. São Paulo, Ática, 1989.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. 1ª Edição. São Paulo: Boitempo, 2016.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. **En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.55-70. Disponible en la World Wide Web:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Dussel.rtf>.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Editora Edufba, 2008

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 28ª edição. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 50ª edição. São Paulo: Editora Global, 2005.

HARVEY, David. **A justiça social e a cidade**. São Paulo: Hucitec, 1980.

HOOKS, Bell. **Olhares negros raça e representação**. 1ª edição. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias de Plantação – episódios de racismo cotidiano**. Tradução Jess Oliveira. 1ª edição. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976

MBEMBE, Achile. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. N-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade - o lado mais escuro da modernidade. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS**, vol.32 no.94 São Paulo, 2017. Epub June 22, 2017

MOTORUNA, Marina. **Quando surgiram os supermercados**. <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/quando-surgiram-os-supermercados/>. Acesso em: 21/05/2019, às 21:35.

PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é método**. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires. Clacso, 2005.

RIBEIRO, Djamila. **O que é: lugar de fala**. 1ª edição. Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.

Artigo recebido em: 10/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# As dificuldades do corpo negro brasileiro ser “vítima”: Uma análise da engenharia do terror racial pela lente teórica de(s)colonial e da vitimologia crítica

*The difficulties of the Brazilian black body being a “victim”: An analysis of the engineering of racial terror through the theoretical lens of de(s)colonial and critical victimology*

Antônio Leonardo Amorim<sup>1</sup>

Hélen Rejane Silva Maciel Diogo<sup>2</sup>

Francisco Quintanilha Veras Neto<sup>3</sup>

**Resumo:** A violência apenas sensibiliza quando causa comoção social ou quando a mídia promove essa sensibilização, caso contrário, a dor de determinados grupos, em especial, do corpo negro brasileiro, não causa nenhum impacto social. Nos estudos críticos da vitimologia, é apresentado quais os requisitos que o sujeito precisa ostentar para ser considerado vítima. Quando esse estudo é confrontado principalmente com o contexto histórico vivido no Brasil durante o período da escravidão, onde corpos negros foram tratados como objeto e animalizados, mesmo passados mais de 130 anos desde a abolição da escravidão (1888), a dor negra não sensibiliza a sociedade. Diante de tais premissas, questiona-se: qual(is) a(s) dificuldade(s) do corpo negro ser considerado vítima no Brasil? A resposta a esse problema de pesquisa, se dará pelo método dedutivo, partindo-se de premissas pré-estabelecidas, buscando verificar suas conexões, como por exemplo, analisando o conceito de vítima para a vitimologia em especial

---

1 Professor no Curso de Direito da UNEMAT, Advogado. Doutorando em Direito na Universidade Federal de Santa Catarina, bolsista CAPES (2022), Mestre em Direito pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2017-2019), bolsista CAPES durante o período do mestrado (2017-2018). Especialista em Direito Penal e Processo Penal (2017-2018), ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1464-0319>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5692695774578222>.

2 Doutoranda em Direito na Universidade Federal de Santa Catarina, Especialista em Direito Processual Penal (CERS), Especialista em Ensino da Filosofia (UFPel), Especialista em História e Cultura Afro-brasileira e Indígena (UNINTER), Especialista em Enfermagem do Trabalho (UNINTER), Bacharela em Enfermagem (UFPel), Bacharela em Direito (FURG). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6893-8060>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9122155374736575>.

3 Professor Titular da Universidade Federal de Santa Catarina nas disciplinas de Filosofia do Direito e Teoria do Direito II. Professor permanente no programa de Mestrado e Doutorado em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Direito das Relações Sociais pela Universidade Federal do Paraná (2004), Pós-Doutor em Direito pela UFSC (2014). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1620-6017>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0352810627424925>.

dando ênfase no que se refere ao corpo negro enquanto vítima. Utilizando-se da técnica de pesquisa bibliográfica, será analisada a teoria da vítima ideal em confronto com a perspectiva de(s)colonial e vitimologia crítica. Essa pesquisa tem como objetivo geral analisar as dificuldades de o corpo negro ser considerado vítima no Brasil e como objetivos específicos, descrever o conceito de vítima ideal e analisar essa relação com o viés de(s)colonial. Tem-se como resultados, que mesmo após a abolição da escravidão no Brasil, a dor negra não sensibiliza socialmente, isso se dá pelo fato de que os corpos racializados ainda sofrem com os reflexos da objetificação até os dias atuais, dificultando que sejam considerados vítimas, seja socialmente como também pelo sistema de justiça criminal.

**Palavras-chave:** Criminologia Crítica. Corpo Negro. Descolonialidade. Engenharia do Terror Racial. Vitimologia Crítica.

**Abstract:** Violence only raises awareness when it causes social commotion or when the media promotes this awareness, otherwise, the pain of certain groups, especially the black Brazilian body, does not cause any social impact. In critical studies of victimology, it is presented what requirements the subject needs to bear in order to be considered a victim. When this study is mainly confronted with the historical context experienced in Brazil during the period of slavery, where black bodies were treated as objects and animalized, even after more than 130 years have passed since the abolition of slavery (1888), black pain does not sensitize the society. Faced with such assumptions, the question is: what is the difficulty(s) for the black body to be considered a victim in Brazil? The answer to this research problem will be given by the deductive method, starting from pre-established premises, seeking to verify their connections, such as, for example, analyzing the concept of victim for victimology, in particular emphasizing what refers to the body black as a victim. Using the technique of bibliographical research, the theory of the ideal victim will be analyzed in confrontation with the perspective of (s)colonial and critical victimology. This research has as its general objective to analyze the difficulties of the black body being considered a victim in Brazil and as specific objectives, to describe the concept of ideal victim and to analyze this relationship with the de(s)colonial bias. As a result, even after the abolition of slavery in Brazil, black pain is not socially sensitive, this is due to the fact that racialized bodies still suffer from the effects of objectification to the present day, making it difficult for them to be considered victims, both socially and through the criminal justice system.

**Keywords:** Critical Criminology. Black Body. Decoloniality. Racial Terror Engineering. Critical Victimology.

## 1. Introdução

Em consulta ao Código Penal de 1940, verificamos 47 (quarenta e sete) registros da palavra “vítima”, sem ao menos constar uma conceituação. Para compreender o que é vítima no sistema de justiça criminal, é preciso que o intérprete faça um esforço conceitual, que a partir de uma leitura sistêmica e

conjuntural do Código Penal e do Código de Processo Penal, compreenderá que vítima é uma pessoa física ou jurídica que sofre lesão do bem jurídico protegido pela norma penal, em decorrência da conduta praticada pelo autor do delito (crime ou contravenção penal).

No tempo denominado de “ouro da vítima” tinha-se uma maior participação da vítima na resolução do conflito social, com o passar dos anos, a vítima foi sendo deixada de lado na dinâmica crime x criminoso, e o sistema de justiça criminal brasileiro se estruturou de modo que a vítima tivesse um papel relegado, sendo considerada apenas como uma mera testemunha da ação penal ou pudesse notificar a ocorrência do crime (art. 261, do CPP).

Ser vítima não é fácil, ainda mais no sistema de justiça criminal brasileiro, que em sua essência tem sua organização estruturante formada pelo patriarcado e pelo racismo, não se sensibilizando com a dor da vítima, principalmente quando esse corpo é feminino ou negro. Por isso, essa pesquisa se encarrega de discutir o quanto a dor negra é invisibilizada perante o Estado e sociedade, dando ênfase à vítima relegada nessa dinâmica em que “padrões sociais heteronormativos eurocêntricos” mantém a estrutura de Estado.

Escreve Nils Christie um texto intitulado “Vítima Ideal” (1986), no qual explica que para ser considerado vítima é preciso que se tenha algumas características, uma vez que a sociedade e o Estado somente os reconhecerão como vítima, se preencher alguns elementos como se verificará a seguir, em uma clara demonstração de ausência concreta de superação da colonização no Brasil, demonstrando que para ser vítima no Brasil é preciso ser branco, já que a dor do corpo negro não causa sensibilidade.

A empresa colonial criou um grande aparato para sustentar as estruturas hegemônicas de poder, os quais segmentam o capital econômico, político e jurídico na mão de corpos, majoritariamente brancos. Isto significar dizer, que mesmo com a derrocada dos processos geográficos de colonização permaneceram nuances – uma espécie de cordão umbilical - que sustenta a dinâmica de corpos coloniais, os quais são alijados do direito de ser e poder.

Para além disso há uma colonialidade que transpassa corpos racializados e os impede de usufruir de cidadania plena, dignidade, liberdade, logo ser vítima não é um espaço de transitoriedade negra, principalmente, quando na formação histórica brasileira, tal população foi, e ainda é, sujeito – pois são escolhidos de forma preferencial – e objeto- porque não são lidos como sujeitos de direitos-de criminalização em resposta a uma sociedade racista e com traço punitivista.

Diante de tais premissas, essa pesquisa apresenta o seguinte problema de pesquisa: qual(is) a(s) dificuldade(s) do corpo negro ser considerado vítima no Brasil? A resposta a esse problema de pesquisa se dará pelo método dedutivo, analisando o conceito de vítima para a vitimologia em especial dando ênfase no que se refere ao corpo negro enquanto vítima.

Pela pesquisa bibliográfica, será analisada a teoria da vítima ideal em confronto com a perspectiva de(s)colonial e vitimologia crítica. Sendo assim, essa pesquisa tem como objetivo geral analisar as dificuldades de o corpo negro ser considerado vítima no Brasil e como objetivos específicos, descrever o conceito de vítima ideal e analisar essa relação com o viés de(s)colonial.

Na segunda seção será abordado o conceito de vítima a partir da vitimologia, analisando como se dá essa construção na história dos estudos da vitimologia crítica, relacionando ser vítima com o racismo no sistema de justiça criminal. Na terceira seção é apresentado a dinâmica que atinge os corpos coloniais na esteira de(s)colonial, de modo a imprimir uma reflexão o quanto os indivíduos racializados são demarcados pela lógica colonial, os quais não só os invisibiliza, mas os hierarquiza e os impedem de figurar como vítima, pois a colonialidade os descarta de qualquer zona do poder, do saber e do ser. Por último, na quarta seção, e já respondendo ao problema de pesquisa, sem esgotar a problematização, apresenta-se as dificuldades do corpo negro ser vítima no Brasil, destacando que o conceito de vítima ideal demonstra a ausência de sensibilidade com a dor negra.

## 2. Vitimologia: o corpo negro apenas como objeto de controle da criminalidade

A vítima teve o que a vitimologia aponta como idade de ouro (SCHECAIRA, 2008), um momento histórico em que a postura da vítima diante da prática do delito era de ação, funcionava como uma resolvedora dos conflitos sociais. Esse modelo operou desde os primórdios da civilização até o final da Alta Idade Média (séc. V até o X), por muito tempo foi chamado de justiça privada - vingança privada (SCHECAIRA, 2008).

A justiça privada era a possibilidade de que a vítima de modo autônomo pudesse resolver seus conflitos sociais, o que a princípio parece uma solução adequada para os conflitos sociais, no entanto, registrou-se historicamente que esse modelo sistêmico foi responsável por diversas violações de direitos individuais, já que se tratava de vingança privada, onde sempre o mais forte oprimia o mais fraco (SCHECAIRA, 2008).

Com a era do Iluminismo Penal, destacando-se a obra “Dos Delitos e Das Penas”, de Beccaria, como principal precursor dessa Escola e responsável por denunciar as violências praticadas durante o regime anterior, responsável por propor a resolução dos conflitos sociais a partir da humanização das relações, rompendo com as penas cruéis, degradantes e com a pena de morte, o modelo de justiça privada não se demonstrou como o mais adequado (BECCARIA, 1999).

Foi a partir do Iluminismo Penal, que o Estado tomou para si o monopólio do “*jus puniendi*”<sup>4</sup>, ocorrendo o fenômeno que Louk Hulsman chama de “sequestro do conflito pelo Estado”, que na sua percepção é responsável por manter um sistema responsável pela eliminação de pessoas a partir do discurso do “bem contra o mau”, mencionando que “as produções dramáticas tradicionais e parte da mídia tendem a perpetuar a ideia simples

---

<sup>4</sup> Tradução Livre: o direito de punir.

– e simplista – de que há os bons de um lado e os maus do outro” (HULSMAN; CELIS, 1982, p. 52).

Desde 1764 com Lombroso em “Dos Delitos de das Penas”, estudiosos(as) e pesquisadores(as) se ocuparam de analisar o criminoso, os desdobramentos do crime e suas causas. Com a chegada da criminologia crítica é possível verificar uma ruptura metodológica, pois agora, a preocupação é sobre a construção social do crime e dos sujeitos criminalizados, como forma de manutenção do capitalismo e mesmo nesse momento de análise crítica, a vítima foi deixada de lado, sem que ao menos fosse objeto de estudos críticos.

O estudo da vitimologia surge em 1948, a partir das pesquisas de Hans von Henting exteriorizadas em sua obra “*The Criminal and His Victim*”<sup>5</sup>, onde explica de modo sistemático as diferenciações entre autor do crime e vítima (HENTING, 1948, p. 404). Henting (1948) na construção sobre o que seria vítima, parte de grupos sociais de vítimas e apresenta de modo organizado diversas classes de vítimas, pontuando que existem vítimas jovens, mulheres, idosos, deficientes mentais, imigrantes, solitários e deprimidos.

Ao aprofundar sobre a categorização da vítima, para compreender o fenômeno de ser vítima (vitimologia), pontua Henting (1948) sem alongar nas explicações, que existem grupos de vítimas que intitula “vítimas desenfreadas, deprimida, libertina, solitária”, quando analisa de modo crítico as vítimas imigrantes, coloca em discussão o racismo com relação à vítima, pontuando que “*racial minorities do not receive the same protection of the law as is givento the dominating class*” (HENTING, 1948, p. 416-417).

Desde 1948, Henting já denunciava as dificuldades de que os corpos negros pudessem ser considerados vítimas, colocando que o racismo e as relações raciais colaboram para as dificuldades de caracterizar o corpo negro como vítima. Analisar o papel da vítima na ocorrência do crime é revisar o

---

<sup>5</sup> Tradução Livre: O Criminoso e sua Vítima.

papel de esquecida no sistema de justiça criminal, como explica Garcia-Pablos de Molina (1990, p. 175):

*El actual 'redescubrimiento' de la víctima no es sino un intento de revisar y redefinir el 'rol' de ésta en la comprensión científica del problema delictivo; y de replantear sobre nuevas bases, de forma más armónica y equilibrada, las relaciones de la víctima con los restantes protagonistas y operadores del sistema legal, a luz de los conocimientos científicos de nuestro tiempo<sup>6</sup>.*

Observa-se que no processo de construção da vitimologia, o que se esperava da teoria crítica é a revisão dos papéis das partes que tradicionalmente passaram a ocupar determinado espaço imposto pelo Estado, a vítima em especial, que na nova dinâmica está relegada no sistema de justiça criminal a ser apenas objeto de prova no processo penal.

Nesse sentido, teoriza-se o estudo da vitimologia por fases, que de acordo com Garcias-Pablos de Molina, podem ser compreendidas como: 1) fase do protagonismo; 2) neutralização; 3) redescoberta, as fases da vitimologia correspondem ao momento de caracterização e interpretação sobre o que é ser vítima.

Manter socialmente o que se chama de medo do delito, é essencial para que determinados corpos não sejam considerados vítimas, assim, frisa Garcia-Pablos de Molina (1990, p. 176):

*El miedo al delito – el temor a convertirse en víctima del delito – es un problema real, tanto cuando dicho miedo tiene una base cierta, objetiva, como cuando se trata de un temor imaginario, difuso o sin fundamento. Encualquier caso, altera los hábitos y estilos de vida de laproblación, fomenta comportamientos insolidarios hacia o tras víctimas, desencadena inevitablemente una política criminal pasional, y, en momentos de crisis, se volver contra ciertas minorías a lascuales los forjadores de la opinión pública culpabilizan de los males sociales. Sin embargo, no siempre dichos estados de ánimo responden a la realidad: no siempre temen más quienes tienen más que temer, ni se teme lo que se debiera temer. La política criminal debe discriminar ambas las classes de temores, eludien do*

---

<sup>6</sup> Tradução Livre: A atual 'redescoberta' da vítima nada mais é do que uma tentativa de rever e redefinir o 'papel' da vítima na compreensão científica do problema criminal; e repensar em novas bases, de forma mais harmoniosa e equilibrada, as relações da vítima com os demais protagonistas e operadores do ordenamento jurídico, à luz do conhecimento científico do nosso tempo.

*conexquisito realismo los peligrosos dictados del miedo o de su manipulación*<sup>7</sup>.

É assim que opera o Estado, de modo organizado e estruturado, se encarregando de manter o terror social a partir do sistema de justiça criminal, discursando que em decorrência dos altos números de violência foi preciso eliminar aquela determinada pessoa, justificando todas as ações de extermínio do povo negro e periférico a partir da manutenção do medo e terror social.

A vítima apenas se tornou no processo penal como um mero personagem que presta informação dando conhecimento à autoridade policial à prática do delito, e depois sendo chamada de testemunha na instrução criminal, oportunidade em que terá sua participação reduzida, apenas sendo um mero informante do juízo (Art. 201, do Código de Processo Penal).

Ester Kosovski (2003, p. 131) discute sobre o conceito de vítima para fins de estudos da vitimologia, ao alinhar esse conceito aos Direitos Humanos e vincular a sua aplicabilidade como programa de ação dos Estados, cita como conceito de vítima a Declaração dos Princípios Básicos de Justiça para as Vítimas de Delitos de Abuso de Poder de 1985, mencionando que:

Entende-se por “vítimas” as pessoas que, individual ou coletivamente, tenham sofrido danos, inclusive lesões físicas ou mentais, sofrimento emocional, perda financeira ou diminuição substancial de seus direitos fundamentais, como consequência de ações ou omissões que violem a legislação penal vigente nos Estados Membros, incluída a que prescreve o abuso criminal de poder.

Enquanto a vítima é um “ser indefeso” para o sistema de justiça criminal, de outro lado, a vitimologia se encarrega de compreender o papel da

---

<sup>7</sup> Tradução Livre: O medo do crime – o medo de se tornar vítima de um crime – é um problema real, tanto quando esse medo tem uma base certa e objetiva, quanto quando é um medo imaginário, difuso ou infundado. Em todo o caso, altera os hábitos e estilos de vida da população, fomenta comportamentos sem solidariedade para com outras vítimas, desencadeia inevitavelmente uma política criminal passional e, em tempos de crise, volta-se contra certas minorias a quem os falsificadores da opinião pública culpam pelas mazelas sociais. No entanto, esses estados de espírito nem sempre correspondem à realidade: quem mais tem a temer nem sempre teme mais, nem teme o que deveria ser temido. A política criminal deve discriminar os dois tipos de medos, iludindo com requintado realismo os perigosos ditames do medo ou sua manipulação.

vítima na dinâmica do delito, buscando junto a essa, promover sua integração social na resolução daquele conflito, inclusive para que a vítima não se veja relegada à condição de testemunha, mesmo assim, tem suas limitações.

Por isso, “a vitimologia, obviamente, não tem todas as respostas, mas pode auxiliar substancialmente na análise sistemática e compreensão das vítimas e, paradoxalmente, pode fornecer mais respostas adotando a perspectiva mais ampla dos direitos humanos” (KOSOVSKI, 2003, p. 131). A proposta da professora Kosovski (2003) é que ao trazer a vítima para as discussões sobre o delito é possível a pacificação social do conflito, muito próximo do modelo utilizado na justiça restaurativa.

Marília Lomanto Veloso, em sua tese de doutorado intitulada “Às Vítimas de Rosa do Prado” (2006, p. 174), ao analisar a importância dos estudos da vitimologia, menciona que “a discussão gira em torno do instante em que rompe os compartimentos das ciências penais para interagir no âmbito do Direito Social atuando na proteção às vítimas e a seus dependentes, instrumentalizando-se contra possíveis lesões que afetem sua subsistência”.

A vitimologia como forma de compreensão da vítima, tem um papel importante na análise dos reflexos do delito na vida daquela pessoa. A cabo disso, a necropolítica de Achille Mbembe (2018), responsável pela construção teórica do que pode ser considerado política de morte pelo Estado, aquilo que vai muito além da morte considerada como o rompimento da vida na sua literalidade, pontuando o autor, que é possível que pessoas morram em vida (MBEMBE, 2018).

Esse é o problema em questão, o sistema de justiça criminal, assim como a sociedade, desde a colonização, vive constantemente um genocídio do povo negro, que inclusive dentro do papel da vitimologia não consegue receber a rotulação de vítima, estando relegados apenas ao rótulo de criminoso.

Na seara de tantos fenômenos que atravessam o sistema de justiça criminal, consta a necessidade de refletir sobre a fundação de nossa sociedade

sob o manto do racismo multidimensional de acordo com a célebre obra, “Como o racismo criou o Brasil”, do sociólogo Jesse Souza (2021, p. 27-28):

A tese central deste livro é a de que todos os racismos sejam de gênero, de raça, de classe ou de cultura, que possuem um núcleo comum e devem ser tratados simultaneamente. Daí que o conjunto de opressões que cria a humilhação social deva ser percebido sob a chave de um racismo multidimensional, o qual assume máscaras diversas dependendo do contexto social. Quando se pretende iluminar um aspecto à custa de outros que permanecem nas sombras, em um contexto como o da sociedade moderna, que reprime a reflexão acerca das causas de toda opressão e desigualdade, temos, necessariamente, uma mera reprodução de procedimentos autoritários, mudando apenas o dono do discurso autorizado. Desse modo, não perceber como funciona a dominação em toda a sua multidimensionalidade e tomar parte pelo todo, a aparência pela essência e o secundário pelo principal é ajudar a manter a dominação, muitas vezes sob a máscara da emancipação.

Neste sentido, classe e raça são simbióticos em sociedades como a dos EUA e do Brasil, sendo relevante compreender seu percurso histórico no contexto específico do Brasil, exigindo um reexame inclusive das categorizações culturais impressionistas de visões clássicas sociológicas clássicas do país como as existentes em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, que retiram o contexto de relações da dimensão moral e política de classes sociais em luta sempre da colonialidade do ser, do saber e do poder situadas no arcabouço de uma estrutura histórica capitalista.

Nesse sentido (SOUZA, 2021, p. 218):

Em sociedades como o Brasil e os Estados Unidos, por exemplo, o racismo racial comanda toda a lógica da sociedade e das classes sociais em luta. É ele que esclarece tendo as alianças quando as oposições e conflitos entre as classes. É ele que estabelece os limites de todo aprendizado social possível e mantém a irracionalidade do ressentimento no comando da sociedade. Proponho, portanto a redefinição da cultura não mais como uma série de características impressionistas formuladas por um pensador, como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, no caso brasileiro, mas como a herança de padrões de justiça e humilhação em cada sociedade que definem a dimensão moral e política entre as classes sociais em luta. Como a dimensão moral e a política entre as classes sociais em luta. Como a dimensão moral e política é a mais importante da sociedade, já que trata da forma como lidamos uns com os outros, essa herança cultural determina, antes de qualquer outra dimensão, seu nível de aprendizagem social.

O corpo negro na acepção da *terra brasilis* construída por processos colonialistas e necropolíticos iniciados na dinâmica imposta pelos invasores europeus; pode ser trazida para o momento contemporâneo vivido pela sociedade brasileira, o qual cotidianamente é impedido de compor determinados papéis devido ser um corpo colonial. Dentro desta formulação, os escritos de Nilma Gomes contribuem para a melhor categorização do corpo negro contextualizando-o em um cenário de lutas demarcadas na sociedade brasileira, sem esquecer o substrato multidimensional deste processo do racismo brasileiro conforme já evidenciado no corpo deste trabalho com Jessé Sousa (GOMES, 2017, p. 94):

No Brasil, o corpo negro ganha visibilidade social na tensão entre adaptar-se, revoltar-se ou superar o pensamento racista que o toma por erótico, exótico e violento. Essa superação se dá mediante a publicização da questão racial como um direito, via práticas, projetos, ações políticas, cobrança do Estado e do mundo privado da empresa da presença da população negra na mídia, nos cursos superiores, na política, nos lugares de poder e decisão, na moda, na arte, entre outros. A denúncia do racismo, a sua inserção como um crime inafiançável e imprescritível sujeito à pena de reclusão garantida na Constituição de 1988, a presença de negros e negras na mídia, no mercado de trabalho e nas universidades fazem parte deste cenário de lutas.

Para tanto, se faz necessário compreender o pensamento de(s)colonial como fenômeno de saída da colonização e de rompimento com a violência institucionalizada contra o povo negro, além disso, de analisar o conceito de vítima ideal e confrontá-lo a partir dessas teorias críticas.

### 3. Corpos coloniais na esteira de(s)colonial

Desde a colonização do Brasil, corpos negros foram massacrados nessas terras, assim como os povos originários foram dizimados. A partir desse fenômeno de colonização, observa-se no Brasil que determinados corpos sempre foram autorizados a morrer, sendo a morte – estética, física, simbólica- naturalizada desde então. Na explicação de Carlos Augusto Santos

(2020, p.127) “o regime escravista, que vergonhosamente faz parte da nossa história, negou ao negro sua dignidade enquanto ser humano a ponto de transformá-lo em mercadoria.

Tudo isso em perfeita consonância com o sistema jurídico da época”. Tal enunciação explica o porquê os corpos negros são dificultados da vivência do papel de vítima, uma vez que o estereótipo pactuado pela empresa colonial e estendido pela colonialidade do poder endereça a esses sujeitos o papel de seres inferiores, traduzidos como criminosos, culpados, perversos, violentos, entre tantas outras adjetivações que o destituem de cidadania plena.

Para Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016) o pós-colonial pouco se refere a um fim do domínio colonial, mas tão somente a um final territorial e espacial da submissão do poder da colônia. Não ocorreu uma pacificação e um rompimento no que se refere aos conflitos e regimes de poder-saber, pois estes continuaram manifestando todo a sua instrumentalização e permanência dentro das nações pós-coloniais.

Considerando a necessidade de encaminhar nossa escrita por um viés descolonial, não desconsideramos o entendimento decolonial, sendo necessário, de antemão, caracterizar, ainda que de forma breve, a diferença entre a terminologia descolonial e decolonial. Na concepção de Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) a descolonização apresenta uma aproximação com os processos históricos, os quais os sujeitos opuseram-se contra os ex-impérios, de modo a garantir a independência e liberdade, enquanto que a decolonialidade aponta um debate que tem como foco não ilustrar outra modernidade, mas muito pelo contrário, aposta em caminhos que rompam com periferias e sujeitos a margem, desconstruindo assim a identificação, e tratamento, como um mero objeto, um outro. Logo, filia-se a um projeto que supere a modernidade e os impactos, incongruências e iniquidades deixados por suas perversas e daninhas raízes.

O corpo colonial é um corpo categorizado com ausência de subjetividades, aniquilado na sua capacidade de requerer direitos,

fragilizado, esquecido e atormentado pelo carma colonial. Não é por acaso que a criminologia sempre teve relações próximas com a categoria racial, uma vez que “a Criminologia nasce do cruzamento do racismo com o positivismo, inaugurando um instrumento de dominação colonial cientificado” (GOES, 2021, p. 16).

É sobre a égide de um corpo colonial que a “vitima” racializada é lida, interpretada e gerenciada nas mais variadas dinâmicas sociais, de modo a considerar que em todas as matrizes de análise a colonização teve, e ainda apresenta, um papel central produzindo respostas na manutenção de um poder hegemônico branco em detrimento da “invisibilidade” de demais indivíduos não brancos. Para a sustentação do modelo colonial, corpos negros foram vítimas do sequestro, do silenciamento, da violação e da escravização, e somando-se a esses fatores ainda foram gestados pelo viés da objetificação, subalternização e descartabilidade.

Ademais, o corpo colonial negro é personificado pelo racismo que para Ana Luiza Pinheiro Flauzina (2017) nada mais é do que uma forma de catalogação de indivíduos, submetendo-os a uma escala de afastamento do critério de humanidade devido as composições fenotípicas raciais. Tal especificidade corrobora com os episódios de genocídio e de aviltamento material e simbólico que são comuns na produção da não proteção da integridade e da cidadania negra.

Compreender as lacunas que provocam a separabilidade dos indivíduos negros da teia social e do adestramento/ocupação de alguns postos, espaços e papéis, como o de serem vítimas, necessita compreender e significar a gestão do corpo negro dentro de um sistema de manutenção de diversas colonialidades. Luciana Balestrin (2013) destaca que Anibal Quijano ao abordar o conceito de colonialidade de poder, expõe que as relações de colonialidade foram reatualizadas nas diversas camadas-econômica, política, jurídica, entre outras - não chegando ao fim com a derrocada do colonialismo. Acrescenta Balestrin, que a proposta do sociólogo Anibal Quijano, aborda dois

pontos bastante importantes de se pensar sobre colonialidade, primeiro a denúncia da manutenção da dominação colonial continuada não só pela cultura colonial, como também pelo sistema mundo capitalista moderno/colonial, colocado por Grosfoguel. E por segundo, destaca também que há, inegavelmente, uma capacidade informativa de contemporizar, e reatualizar, o que era tido como apagado, assimilado ou superado pela modernidade

As narrativas coloniais foram sendo materializadas e o corpo colonizado nada mais era do que um corpo diminuído, incapaz de ser e sentir dado a servidão, pacificado com a sua condição de subalterno e destituído de voz. Com suporte de uma racionalidade separatista e organizada na funcionalidade capitalista, universal e neutra, os corpos coloniais não eram corpos de sujeitos, mas sujeitados a determinadas identidades, condicionadas a um olhar e discurso pronto. Os negros foram capitaneados, e muito bem condicionados, para uma economia de servidão e a mulher negra, nada diferente dos homens, foi capitaneada também para uma outra economia, a do prazer e do desejo (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016).

O sistema penal construído desde a Proclamação da República, com heranças fortes do colonialismo, inegavelmente, sempre alcançou a corporeidade negra. Tal fato ordena um sistema que não renunciou as intervenções corporais como forma de abominar um sistema penal privado de matriz escravagista, o qual persevera com a agenda do extermínio impetrada desde os tempos imperiais. Cumpre dizer que com traços diretos, nada suaves, ou com uma roupa de mesmo tom que a década de 1930 impõe, adverte-se que ainda assim o projeto político que orienta as diretrizes e ações desse sistema mantém no seu escopo a observação e vigilância sobre a movimentação da população negra (FLAUZINA, 2017).

Por razões que incidem sobre a necessidade de pautar a discussão sobre o corpo negro como vítima, aqui entendemos a urgência de uma teoria descolonial que (re)pense no campo teórico e crítico os pressupostos que

trabalham na manutenção de sustentar, e pacificar, um sistema de justiça em conformidade com um sistema penal punitivista, seletivo colonial e racista.

O eixo condutor do debate, o qual nos propomos, põe no centro das discussões o descolonial como um processo de fratura em relação ao eurocêntrismo e etnocentrismo. Um processo de crítica ao capitalismo através de uma totalidade invisibilizada pelos processos ideológicos eurocêntricos, em que as questões do ser, do saber e do poder se combinam com a ideia do saque econômico que consubstancia a lógica dos processos econômicos, políticos e culturais do colonialismo. Os efeitos desta empreitada colonial permanecem através de um substrato cultural capaz de gerar a sensação de inferioridade e subalternização na mentalidade colonizada, de forma a reimprimir a marca do não pertencimento, posto em aspectos como o racismo, o sexismo patriarcalista, a homofobia, etc.

Nas palavras de Thula Pires, os estudos descoloniais abrem um espectro para que se possa visibilizar e problematizar as questões de dominação colonial que ainda moldam a sociedade, bem como, encaminhar o direito para um campo proximal, e dialógico, com a hermenêutica jurídica negra. Frisa Thula Pires (2019, p. 465):

Os estudos decoloniais representam um esforço importante para refundar as relações de poder nas Américas, a partir do questionamento das estruturas de dominação coloniais que moldaram essas sociedades. Ao colocar em questão a colonialidade do poder (QUIJANO,2000), do ser (MALDONADO-TORRES,2007; FANON,2010), do saber (MIGNOLO,2008; MALDONADO-TORRES,2008), tais estudos, expõe, a partir de um ponto de vista contra-hegemônicos e de um fazer decolonial, ‘a perspectiva da maioria das pessoas do planeta cujas vidas foram declaradas dispensáveis, cuja dignidade foi humilhada, cujos corpos foram usados como força de trabalho’ (MIGNOLO,2008, p. 296).

Na leitura atenta e crítica pelo marco descolonial, entender que a vítima é uma figura agenciado por instituições jurídicas que compreendem o sistema penal a partir de uma lógica colonial, hegemônica branca e universal, reprodutora do racismo que contingencia os indivíduos negros a uma zona de não pertencimento social, por conseguinte, não serão vistos, respeitados e

dignificados na condição de vítima, uma vez que são circunscritos, ao que Patrícia Collins Hill (2019) intitulou, a imagens de controle.

Para a autora, “[...] imagens de controle são traçadas para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana” (COLLINS, 2019, p. 136).

Recentemente movimentos sociais que vem de uma longa luta de enfrentamento do colonialismo como povos originários e quilombolas, que sempre protagonizaram e protagonizam lutas contra a recrudescência agudizada da condições de exploração pelo capitalismo necropolítico neoliberal aplicado implacavelmente nas periferias do sistema capitalista; levando como resultado a constituição de subjetividades que se rebelam com novos padrões de cidadania latino-americana (BELLO, 2012), assentados sob o enfrentamento de trabalhadores combinados com lutas de povos originários, quilombolas, comunidade LGBTQIA+, defensores da natureza pelo ecologismo dos pobres, etc. Demarcando inclusive um projeto de viragem ecocêntrica contra as formas de colonialismo que incluem o antropocentrismo e o especismo, que não podem ser dissociados de lutas por terra, das lutas feministas descoloniais e negras, dos trabalhadores da cidade e do campo.

Nestes processos insurgem paradigmas de libertação que incluem olhares como a transmodernidade Dusseliana com sua concepção de uma filosofia da libertação que é uma das tônicas paradigmáticas da crítica da modernidade eurocêntrica como um contradiscurso contra a hegemonia de um discurso eurocêntrico que já dura cinco séculos já marcado pela indolência e esgotamento:

Este é um ponto essencial para o nosso projeto filosófico. A Filosofia da Libertação é um contradiscurso, é uma filosofia crítica que nasce da periferia, mas tem pretensões de âmbito mundial. Ela enfrenta conscientemente uma filosofia europeia (tanto a pós-moderna como a moderna, tanto a do comportamento como a comunitária) que confunde e até mesmo identifica sua característica europeia concreta- isto é, sua própria moral [...] ou ambiente vital [...] europeus- b), a posição funcional de centro que coube a Europa exercer, e c) a estrita universalidade, iria fazer com que a filosofia

européia despertasse de um profundo sono em que estava submersa desde sua origem moderna. É que seu eurocentrismo já está completando exatamente cinco século) (DUSSEL, 1995, p. 96).

Ao lado de Dussel existem também outras importantes leituras acerca das formas de colonialidade do ser, saber e poder descritas por Anibal Quijano (2009), Bernardino-Costa e Ramon Grosfogel (2016); um projeto de crítica que avança com a releitura destes processos por intelectuais como Denise Ferreira da Silva (2019, p. 17):

002. A destruição como experimento de um processo anticolonial; a destruição do mundo que conhecemos como possibilidade de imaginação política.

531. O *Plenum* se precipita pelas brechas do mundo como conhecemos. A pretitude é uma brecha. Uma brecha é um portal e todo portal depende de um campo de força. Se a modernidade é um regime de constrição telepática, a performance preta (criadora de portais e campos de força) é uma rebelião contra esse limite.

Congruente com a necessidade de um projeto descolonial que possa transversalizar o estudo sobre a vitimologia concorre a necessidade de desenvolver estudos que dialoguem com os corpos coloniais, especificamente, os corpos negros diretamente apontados, e preferencialmente escolhidos, por um sistema penal que tende, em ampla maioria das vezes, a puni-los e condiciona-los a dúvida e a presunção de periculosidade.

Como bem sustenta o autor Luciano Góes, os cruzos criminológicos colocam no centro das encruzilhadas ocidentais e racistas o negro, como um elemento dado, e conectado com a localização do ser punido, por ser visto como um potencial criminoso quando comparado a outros indivíduos não-negros. Nas armadilhas coloniais o negro não será uma vítima, pois é destituído do poder de ser e o quando o é, está retido a um ser determinado por estigmas, estereótipos e demarcações de uma pseudo “igualdade racial”.

A partir de uma análise da criminologia crítica, descolonial e negra, Luciano Góes (2021, p. 17) aponta que:

Voltando à encruzilhada racista criminológica para despachar seus carregos (necropolítica, genocídio, presunção de periculosidade e epistemicídio), a insurgência negra rompe os aprisionamentos

colonialistas com saberes forjados nas rodas cosmo-filosóficas diaspóricas, abrindo “novos” caminhos ao que é primordial para redimensionar os cruzos, transformar sentidos e subverter lógicas racistas [...].

Romper com o acervo, teórico e prático, eurocêntrico, a partir da transmodernidade – projeto de Dussel - é um caminho audacioso e necessário, com vistas a oferecer possibilidade de subverter com uma lógica de punição e produção do encarceramento racializado. Se as vítimas precisam de um perfil que formalizam a sua capacidade de serem e agirem como vítimas, significa dizer que as vítimas são vistas e consideradas por um padrão que renega corpos coloniais.

Dussel convoca uma modernidade que não seja focada na Europa e verticalmente colocada para todo o mundo, mas que sejam criadas uma multiplicidade de respostas críticas descoloniais que insurjam do sul global. Essa proposta seria qualificada por uma forma, ou seja, um projeto de postular uma rede planetária comprometida com marcos de justiça, igualdade e diversidade epistêmica (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016).

#### **4. As dificuldades do corpo negro ser considerado “vítima” no Brasil: a cor de pele como pressuposto de negação da condição de “vítima”**

Importante pontuar que movimentos organizados que têm como objetivo a proteção das “vítimas”, tem preferido por abandonar essa terminologia de tratamento, justamente pelo fato de que a vítima tem um papel secundário no dilema do sistema de justiça criminal. Ao se referirem sobre as “vítimas”, preferem chamá-las de “sobreviventes”, “resistentes”, dentre outras formas de referência.

Preferimos preliminarmente pelo uso da palavra “vítima” apenas para auxiliar a compreensão do leitor sobre quem se fala, por isso, essa pesquisa não tem como enfoque a desconstrução da terminologia vítima, fazendo uso

da sua referência apenas para uma análise sobre as dificuldades de o corpo negro ser considerado vítima.

Nils Christie (1986, p. 2) em seu texto “Vítima Ideal”, considera que para ser vítima é preciso que a “pessoa ou grupo que, quando é atingido pelo crime, está logo, completa e legitimamente pronta para assumir o status de vítima”. Com isso, destaca que para ser vítima é preciso que determinada pessoa tenha condições de assumir esse “status”.

Além disso, nos estudos de Nils Christie (1986) sobre vítima, no qual de modo profundo se verifica socialmente os requisitos para ser considerado vítima, é possível extrair cinco condições que o autor entende como ideal para se considerar alguém como vítima, quais sejam: “1) a vítima ser frágil; 2) a vítima tem que fazer parte de um projeto responsável; 3) estava em um local onde não podia ser culpada pela sua vitimização; 4) o ofensor precisa ser mais forte; 5) a vítima não pode conhecer o ofensor” (CHRISTIE, 1986, p. 2).

O autor, por fim, aponta que além desses cinco elementos que te darão a condição de ser vítima ideal, é importante que a vítima tenha poder suficiente para tornar a sua situação de vítima conhecida e, assim, reclamar a sua condição de vítima (CHRISTIE, 1986).

Com a colonização no Brasil, deu-se início ao extermínio da população indígena, bem como a um processo escravagista que deu cabo a ocorrência de tráfico de negros, em especial, trazidos da África, para que pudessem ser escravizados.

Esse longo período histórico de massacre dos povos indígenas e escravização e genocídio do corpo negro, formalmente aceito pela Colônia Brasil (1500-1888) repercute nas vidas dessas pessoas até os dias atuais, que mesmo com a abolição da escravidão, ainda sofrem diariamente violências, no entanto, não conseguem ser consideradas vítimas.

Quando um jovem negro é assassinado na periferia será que é visto como um homicídio? O jovem negro periférico que é assassinado pelo Estado pelas mãos da Polícia Militar não é visto como vítima, mas, sim como aquele

que precisava ser eliminado para que se mantenha a paz social, como se fosse uma verdadeira mensagem de que para proteger você precisou eliminar o outro.

Esse fenômeno da ausência de sensibilidade com a dor negra, na perspectiva de Felipe Freitas e Ana Flauzina (2017, p. 50) está relacionado com as estruturas coloniais, uma vez que “as estruturas que estão nas próprias matrizes da colonização fizeram da dor negra uma condição *sine qua non* e naturalizada das práticas sociais e da organização política do país”.

A questão sobre a não sensibilização da dor negra e sua difícil caracterização como “vítima”, está em estrita relação com a colonização, onde corpos negros foram considerados sem humanidade, além do mais, soma-se a isso, o fato de que o corpo preto sempre foi objeto de estudo como criminoso (Lombroso), sendo considerado inclusive para a Escola Positivista como biologicamente criminoso.

Por isso, “nessa ambiência, o descarte da humanidade das pessoas negras, que viabilizou a exploração dos corpos, teve consequência direta a construção de um imaginário em que opera de forma coordenada a imagem de negros e negras como seres fundamentalmente associados à reprodução de violência” (FLAUZINA; FREITAS, 2017, p. 50).

Considerando os requisitos idealizados Nils Christie (1986) sobre vítima, deixa evidente que o corpo negro dificilmente conseguirá sensibilizar com sua dor a sociedade e o Estado. O fato da “vítima ser frágil” (CHRISTIE, 1986, p. 2), como pressuposto de considerar o sujeito como vítima, nos remete a uma ideia de como o corpo negro é relegado ao serviço braçal, de uso extremo da força, sendo assim, apresenta baixa aptidão de ser vítima, de outro lado, como o corpo branco que é visto pelo Estado e sociedade como indefesos, tendo essas mais chances de ser considerado frágil, conseqüentemente vítima.

Basta verificar as notícias de jornais, quando a vítima é uma pessoa branca, o sistema midiático opera de modo que a dor branca seja visibilizada, o mesmo fenômeno não opera em favor da cor negra. O fato “da vítima ter que

fazer parte de um projeto responsável” (CHRISTIE, 1986, p. 2), ao remontarmos ao passado histórico do Brasil, onde inclusive os corpos negros foram vítimas do crime de vadiagem, verifica-se que não estar em um ofício legalmente institucionalizado, dificulta a caracterização da condição de ser vítima.

Quando se analisa o requisito “estava em um local onde não podia ser culpada pela sua vitimização” (CHRISTIE, 1986, p. 2), é preciso lembrar que país estamos analisando. No Brasil, onde se opera o sistema liberal de política econômica, que organiza as relações sociais, além do fato de que os negros ao serem expulsos das fazendas onde foram escravizados (1988), formaram socialmente territórios que são considerados pelo Estado como periférico (subalternidade), dificilmente será possível reconhecê-lo como vítima, principalmente quando o fato ocorrer em locais como favelas, periferias e comunidades.

O corpo negro nesse modelo estrutural de racismo não conseguirá demonstrar sua condição de fragilidade, assim, o requisito de vítima ideal, reconhecido como “o ofensor precisa ser mais forte” (CHRISTIE, 1986, p. 2), não se opera em favor da dor negra.

Por fim, o último requisito apontado por Nils Christie (1986, p. 2) como de vítima ideal é o fato da “vítima não pode conhecer o ofensor”, esse requisito demonstra como é difícil a percepção de vítima, principalmente nas relações domésticas, onde a vítima conhece seu agressor, demonstrando que além do racismo como imperador na dificuldade do reconhecimento da condição de vítima, se tem as balizas do patriarcado.

Nesse sentido, tem-se que “esse quadro faz com que o reconhecimento político-institucional da vitimização seja inacessível aos corpos negros, sendo a condição de vítima reservada ao amparo do sofrimento experimentado pelas elites” (FLAUZINA; FREITAS, 2017, p. 59), mantendo um modelo estrutural em que a dor negra seja invisibilizada.

Até mesmo porque, para Nils Christie (1986) quanto mais elementos de vítima ideal o sujeito ostentar, mais chance tem de ser considerado vítima pelo Estado e pela sociedade, diante desse quadro, é de se extrair que a dor negra, não sensibilizará a ponto de ser considerada vítima.

## 5. Conclusão

A objetificação do corpo negro no Brasil remonta o período do colonialismo, momento histórico em que os povos negros foram objetificados e sua mão de obra foi operada a partir da escravidão, sempre empunhada de terror social e carente de qualquer tipo de sensibilidade social.

Perfaz que no território brasileiro subsiste no presente um passado assentado em diferenças e mazelas raciais que sempre chamam para o centro do debate a relação de brancos e não brancos. Sendo assim, não é de se estranhar o quanto a população negra seja alocada dentro de um estereótipo específico, pois não contem em si o signo da “vítima ideal”, muito bem colocado por Nils Christie.

Na engenharia do terror racial urge uma abordagem, e entendimento do sistema de justiça, para além de hermenêutica “neutra” e universal, que pouco, ou nada, disfarça o fetiche de conservar atores específicos para o direito penal. Tal análise nos convida a refletir, e problematizar, que assumir a condição de vítima é uma etapa severa, pois é derivada de uma análise jurídica preestabelecida e preconceituosa, bem como, em grande parte desacolhedora.

Para além disso haverá uma carga superior quando corpos dados a serem, historicamente, pelo Estado, criminalizados e/ou marginalizados ousarem a se colocar na posição de vítima, uma vez que o fenotípico e toda a caracterização subalterna impede negros de serem se quer enxergados, muitas vezes, imagina quando transpassados pela lógica de serem vítimas.

Por óbvio, exige-se um esforço gigantesco desconstruir um arsenal no campo jurídico que se constrói dentro da lógica de uma fundamentação e de um aparato que prospera para punir, mais e melhor, pessoas racializadas, de modo a sustentar e manter o aprimoramento das prisões ou, pode-se dizer, a continuidade das senzalas contemporâneas.

Derrubar esses conceitos e paradigmas sociais construídos e operados pelo Estado é tarefa árdua, todavia, necessária quando falamos em um sistema de justiça consubstanciado na punição negra, desconsiderando a necropolítica que assume um papel conjugado com o genocídio negro, ou seja, os dados são contundentes em revelar que os negros são as maiores vítimas.

A dificuldade de o corpo negro ser considerado vítima no sistema de justiça criminal, encontra subsídio na colonização, responsável por operar um modelo de dessensibilização com a dor negra no Brasil, e sobretudo, com a cidadania de corpos demarcados ainda como territórios coloniais e, por conseguinte, dados a barbárie e a ocupação pela seara da violência e do racismo.

Por isso, romper com esses paradigmas se demonstra necessário no Estado Democrático de Direito, reconhecendo aos negros cidadania plena, para que possam gozar do status de “vítima”, pelo menos no reconhecimento, para que então, seja possível que suas lutas e organizações sociais possam se estruturar e se efetivar.

## Referências

BRASIL. **Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940.** Código de Processo Penal. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 31 de dez. 1940. Disponível em: [www.planalto.gov.br](http://www.planalto.gov.br). Acesso em: 30 de ago. 2022.

BRASIL. **Decreto-Lei n. 3.689, de 3 de outubro de 1941.** Código de Processo Penal. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 13 de out. 1941. Disponível em: [www.planalto.gov.br](http://www.planalto.gov.br). Acesso em: 13 ago. 2022.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.

BARATTA, Alessandro. **Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal:** introdução à sociologia do direito penal. Rio de Janeiro: Editora Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2020.

- BECCARIA, Cesare. **Dos Delitos e Das Penas**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1999.
- BELLO, Enzo. A cidadania no constitucionalismo latino-americano. Caxias do Sul-RS: Educs, 2012.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**[online], v. 31, n. 1, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>. Acesso em: 19 ago 2022.
- CHRISTIE, Nils. **A Vítima Ideal**. Disponível em: <https://www.studocu.com/en-us/document/universidade-do-porto/vitimologia-i/the-ideal-victim-nils-christie-resumo-do-art/2069102/download/the-ideal-victim-nils-christie-resumo-do-art.pdf>. Acesso em 10 de ago. 2022.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Trad. Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.
- DUSSEL, Enrique. Filosofia da libertação. Crítica à ideologia da exclusão. Tradução Georges Maissiati. São Paulo: Paulus, 1995.
- DA SILVA, Denise Ferreira da. **A Dívida Impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo Negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. 2 ed. Brasília: Brado Negro, 2017.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. FREITAS, Felipe da Silva. Do Paradoxal Privilégio de ser Vítima: Terror de Estado e a Negação do Sofrimento Negro no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**. Vol, 135, ano 25. p. 49-71. São Paulo: Ed. RT, set. 2017.
- GARCÍA-PABLOS DE MOLINA, Antonio. **La resocialización de la víctima: víctima, sistema legal y política criminal**. Doctrina Penal: Teoría y práctica en las ciencias penales, Buenos Aires, v. 13, 49/52, 1990.
- GOES, LUCIANO. Ebó criminológico: malandragem epistêmica nos cruzos da criminologia da libertação negra. **BOLETIM IBCCRIM**. ANO 29, Nº 339, fevereiro, 2019. Disponível em: <https://ibccrim.org.br/publicacoes/visualizar-pdf/738/2>. Acesso em 22 ago. 2022.
- GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador. Saberes construídos na luta pela emancipação**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.
- HENTING, Hans von. **The Criminal and His Victim**. Disponível em: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.34038/page/n5/mode/2up>. Acesso em 10 de ago. 2022.
- HULSMAN, Louk. CELIS, Jacqueline Bernat de. **Penas Perdidas: o sistema penal em questão**. Tradução de Maria Lúcia Karan. Niterói: Luan Editora, 1982.
- LOMBROSO, Cesar. **O Homem Delinquente**. Porto Alegre, Ricardo Lenz, 2001.
- KOSOVSKI, Ester. **Vitimologia e Direitos Humanos: uma boa parceria**. Revista da Faculdade de Direito de Campos, Ano IV, Nº 4 e Ano V, Nº 5 - 2003-2004.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. São Paulo: n-1edições, 2018.
- PIRES, Thula 130 anos de Lei Aurea e 30 anos da Constituição de 1988: constitucionalismo e decolonialidade em perspectiva diaspórica. In: 130 Anos de (des)ilusão: A farsa abolicionista em perspectiva desde olhares marginalizados. Góes, Luciano (org) 1 reimp. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2019.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-118. Disponível em: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2017/09/quijano-anibal-colonialidade-do-poder-e-classificac3a7c3a3o-social.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2022.
- SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

SANTOS, Carlos Augusto. Nunca foste mãe gentil in: **De bala em prosa: vozes da resistência ao genocídio negro** / compilado por Vanessa Oliveira [et al]. São Paulo: Elefante, 2020.

SCHECAIRA. Sérgio Salomão. **Criminologia**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008.

VELOSO. Marília Lomanto. **As “vítimas” de rosa do prado**: um estudo do direito penal sobre o MST no extremo sul da Bahia. Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo. 404 p. 2006.

Artigo recebido em: 14/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Tudo aqui é um exílio: reflexões sobre racismo e migração no sul do Brasil a partir de uma perspectiva decolonial

*Everything here is an exile: reflections on racism and migration in southern Brazil from a decolonial perspective*

*Paula Campos Andrade<sup>1</sup>*

*Gustavo da Silva Machado<sup>2</sup>*

**Resumo:** O artigo traz reflexões sobre migração e racismo e seus efeitos subjetivos a partir da inquietação que a literatura produz, em particular dos poemas “Tudo aqui é um exílio” de Lubi Prates e “Canção do exílio” do Gonçalves Dias. É discutido o sentimento de exílio produzido em pessoas que são racializadas e também em contexto migratório. O objetivo do ensaio é compreender de que Brasil que os poemas retratam e como isso pode afetar esta população. Defende-se o direito à literatura como uma das saídas decoloniais para o sentimento de não pertencimento que é passível na experiência de ser um corpo negro no Brasil seja ele daqui ou não.

**Palavras-chave:** Migração. Racismo. Literatura.

**Abstract:** The article brings reflections on migration and racism and their subjective effects from the disquiet produced by literature, in particular the poems "Everything here is an exile" by Lubi Prates and "Song of exile" by Gonçalves Dias. The feeling of exile produced in people who are racialized and also in a migratory context is discussed. The aim of the essay is to understand what Brazil the poems portray and how this may affect this population. The right to literature is defended as one of the decolonial outlets for the feeling of not belonging that is passable in the experience of being a black body in Brazil whether it is from here or not.

**Keywords:** Migration. Racism. Literature.

## 1. Introdução

*tudo aqui é um exílio  
apesar do sol  
das palmeiras  
dos sabiás,  
tudo aqui é  
um exílio,*

---

1 Psicóloga pela Universidade Federal de Santa Catarina. Psicóloga Clínica. Mestranda pelo Programa em Psicologia pela UFSC. <http://lattes.cnpq.br/8361640128686744> .  
<https://orcid.org/0000-0002-6436-8184>

2 Doutorando em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professor dos Departamentos de Psicologia e Medicina da Universidade do Vale do Itajaí (Univali).  
<http://lattes.cnpq.br/7468717265791282>. <https://orcid.org/0000-0003-3744-3115>

*tudo aqui é  
um exílio,  
apesar dos rostos  
quase todos negros  
dos corpos  
quase todos negros  
semelhantes ao meu.  
tudo aqui é  
um exílio,  
embora eu confunda  
a partida e a chegada,  
embora chegar  
apague  
as ondas que o navio  
forçou no mar  
embora chegar  
não impeça  
que meus olhos  
sejam África,  
tudo aqui é  
um exílio.  
Lubi Prates*

Convidamos nossas leitoras<sup>3</sup> a começar este capítulo com um poema. Gostamos de entender que a produção escrita que será aqui apresentada parte da inquietação que a literatura produz, o não-dito que fica na garganta após a leitura de um texto como este. Como indica Rolnik (2014), trabalharemos ao longo destas páginas com o "corpo vibrátil" produzido no encontro com o texto, os acontecimentos, e aquilo que fica conosco após a leitura. Com isso, buscaremos construir linhas de fuga das amarras colonias-capitalísticas acerca da temática da racialização e das práticas coloniais em processos migratórios, pensando especificamente no Brasil e os efeitos do racismo na recepção dos imigrantes racializados<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Adotamos a ideia de escrever em primeira pessoa e conversar com leitoras, buscando pluralizar as pessoas interlocutoras no feminino como um posicionamento político. O corpo e a mente colonizada parte do argumento da supremacia branca, masculinista e cisheteronormativa. Nosso diálogo, portanto, será com leitoras, as quais podem abarcar diferentes experiências de gênero, mas que aqui são generificadas com "a" visando reivindicar o contraponto ao masculinismo e a falácia da imparcialidade nas produções acadêmicas.

<sup>4</sup> Neste texto, quando apontamos para o termo pessoas racializadas, reconhecemos o genocídio histórico e em curso no Brasil, o qual não admite a existência de experiências que não se aproximem ao ideal europeu colonial. Desta forma, gostaríamos que a leitora, ao longo do

Além disso, cabe dizer que na elaboração deste texto, partindo de uma perspectiva localizada da produção de conhecimento (HARAWAY, 1995), temos a tecitura e o entrelaçamento das ideias de um homem branco e uma mulher negra que habitam o sul do Brasil. Fazemos questão de produzir este destaque para confirmar que a palavra não é estéril e que a discussão da decolonização do conhecimento precisa partir do questionamento constante da branquitude e, assim, a construção deste texto se fez.

Retomamos aqui o conceito de escrevivência trazido por Conceição Evaristo<sup>5</sup>, o qual aponta para a potência das escritas localizadas "sobre nós", especialmente sendo nós pessoas prejudicadas pela colonialidade. Assim, este texto surge a partir da vivência de um homem branco de sexualidade dissidente que questiona as práticas coloniais e normativas sobre a vida e uma mulher negra atravessada pela experiência migratória e que caminha-dança por encruzilhadas nos terrenos do afeto, da sexualidade e afirmação da vida.

## 2. Sobre o direito de ser história contada

Quando lançamos olhares atentos a este poema, percebemos logo a semelhança destas palavras com a poesia romântica de Gonçalves Dias "Canção do exílio". Seja pela cadência ou pelas palavras escolhidas, Lubi Prates remonta o sentimento do exílio apresentado pelo poeta romântico, apropriando-se do apelo afetivo que esta peça possui no imaginário brasileiro, mas trazendo uma outra face. No poema do século XIX, o poeta apresenta seus

---

texto, também considerasse que falamos sobre povos indígenas e demais experiências marcadas pelas forças da colonialidade.

<sup>5</sup> Conceição Evaristo, escritora mineira, doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense e professora aposentada. Como ela mesma anuncia, não nasceu rodeada de livros, mas de palavras. As suas palavras têm sido reconhecidas nacionalmente e mundo afora pela sensibilidade e sagacidade com que traduzem as nossas histórias não contadas (ou não ouvidas), em especial, a experiência de ser mulher negra no Brasil.

sentimentos diante da distância entre seus olhos e sua terra natal, o então Brasil Império, repleto de belezas naturais únicas, incomparáveis e insubstituíveis, em sua perspectiva. No caso de Gonçalves Dias, suas palavras constroem uma ode àqueles que têm seu "lugar" e que, saudosos, encontram-se distanciados, mas com o privilégio de um referencial simbólico concreto, um lugar para voltar. Ou seja, um argumento lírico para quem tem sua origem reconhecida que garante um sentimento de "ancoragem subjetiva", afinal, este lugar também o define.

Neste ponto, trazemos nossas reflexões sobre cultura, migração e seus efeitos subjetivos. A cultura pode ser lida como um arcabouço simbólico que contorna o sujeito e o constitui. São hábitos, práticas e aspectos linguísticos que nomeiam a realidade e constroem um mundo de possibilidades de existência de si e do outro (MARTINS-BORGES, 2013). Sendo assim, quando falamos que somos de algum lugar, também estamos evocando junto do nome do lugar algo de nós mesmos. Ser de lá ou daqui conecta o sujeito com um referencial, um espaço subjetivo onde este mundo de possibilidades é compreensível e compartilhado.

Durante processos migratórios, subjetivamente, encontramos o descompasso entre este mundo interiorizado pela cultura de origem e o mundo "externo", o qual representa o novo lugar onde se habita, que precisa ser decodificado sem que necessariamente se tenha os devidos recursos, afinal tudo pode ser diferente. Por isso, fala-se que o processo migratório pode ser lido como um fator de risco para saúde mental, por exemplo, uma vez que indica uma perda de referenciais estruturantes no encontro com o laço social (MARTINS-BORGES, 2013).

Porém, se pensarmos na problemática apresentada anteriormente, tanto Gonçalves Dias quanto Lubi Prates falam do Brasil como seu referencial, mas cada qual com suas características. Na literatura e na poética de ambos, percebemos que o Brasil ocupa o foco da narrativa. Gonçalves Dias apresenta um Brasil idealizado e alvo de desejo com três diferentes tempos verbais: vên-

se um Brasil no passado que construiu sua memória presentificada, mesmo não estando "lá". Este fato, ao final do poema, lança o autor para o futuro: "não permita Deus que eu morra, sem que eu volte para lá. Que não desfrute os primores que não encontro por cá".

Lubi Prates, por outro lado, nos apresenta versos de uma "estrangeira" em sua própria terra que vivencia o exílio estando aqui. Em seu texto de versos curtos, apresenta o contrassenso da ausência de identificação e reconhecimento em seu próprio lugar, o que produz a confusão de tempos entre chegada e partida, por exemplo. Afinal, quais práticas e políticas de reconhecimento recebem as pessoas racializadas do laço social a ponto de garantir seu direito de ser história contada?

Ou seja, como citamos anteriormente, o espaço de onde somos nos oferece referencial de existência, mas qual o efeito do colonialismo sobre isso tudo? Como lidar com a ideia de referência quando ela é pautada na separação entre "nós" e "eles" dentro de uma mesma terra? Desta forma, o direito à história e ao passado reconhecido já se revela como um dos argumentos que buscamos trazer neste capítulo: de qual terra fala Lubi Prates? É possível dizer que a terra em questão é a mesma de Gonçalves Dias?

Para Gonçalves Dias, as palavras que valorizam a terra despencam como uma cascata descontrolada e com fonte interminável que tem, por trás, o orgulho. Seus olhos irradiam a memória ufanista de um país em constante "crescimento", que buscava solidificar sua identidade simbólica também a partir da literatura (SILVA & SILVA, 2020). Não à toa, neste período literário, Gonçalves Dias representa a geração de poetas românticos ultranacionalistas, que buscavam construir em seus textos uma representação de "brasilidade", a qual tinha como ponto de partida a miscigenação.

O próprio Gonçalves Dias carregava em sua história os traços da colonização, uma vez que como homem filho de mulher "mestiça", por exemplo, não pode casar com sua amada Ana Amélia, sendo esta uma das

maiores frustrações de sua vida. Ou seja, a terra a que se refere Gonçalves Dias em sua "Canção do Exílio" apresenta de maneira sólida a separação colonial em sua própria história posteriormente. Confirmando o apelo colonial pela manutenção da branquitude, Gonçalves Dias não consegue legitimar seu desejo perante o reconhecimento legal por não se enquadrar no ideal de branquitude.

Assim, ainda que com um forte apelo indigenista, o traço colonial aparece na escrita de modo velado pela história, sob a égide da exclusão e da separação constante entre "nós" e "eles", algo típico dos processos de colonização, como aponta Fanon (2008). No caso da "Canção do Exílio", em suas linhas, apesar de saudosas, não há espaço para as entrelinhas da escravidão ou da colonização, seus olhos estavam voltados ao belo.

Contudo, Gonçalves Dias vivencia no real de sua história esta linha ficcional criada pela falácia da soberania racial que o impede de adentrar no "nós" do projeto do Brasil colonial. Com sua história, assim como de outros brasileiros da época, Gonçalves Dias aponta para um Brasil que engatinhava sobre o apagamento de determinadas histórias e que constrói experiências de estrangeirismo em sua própria pátria. Neste ponto, chegamos ao argumento de Lubi Prates e em nossa aposta de reflexão sobre o deslocamento humano, o racismo e seus efeitos históricos e psíquicos.

### *2.1. O racismo como um projeto colonial*

Justificativa para o empreendimento colonial, o racismo científico, nascido em contexto europeu no século XIX, operou por meio da essencialização de aspectos fenotípicos, hierarquizando pessoas em categorias raciais. A negritude passou a representar o pecado, o sujo, a desrazão e a inferioridade. A miscigenação, em particular, foi objeto de estudo da pseudociência da época. Os marcadores fenotípicos negros e indígenas

indicavam, para os homens de ciência à serviço da dominação colonial, a degeneração da nação (SCHWARCZ, 1993).

O embranquecimento da população, portanto, foi apresentado como solução para “elevar” o país aos moldes europeus, ideal de civilização. É importante, com isso, salientar que o racismo não se reduz apenas a uma prática de exclusão relacional cotidiana. Ou seja, ao associar o discurso científico à sua noção de "verdade", recebe-se a sanção de entidades importantes para a organização social, como o próprio Estado e, com isso, seus efeitos nas relações de poder, engendrando um maquinário biopolítico de exclusão (FOUCAULT, 1996; BUTLER, 2020).

Estas relações de poder configuram a organização colonial como uma agenciadora do direito de ser reconhecido como humano. Para Fanon (1968), a dominação colonial, portanto, além de diligenciar a compreensão da realidade, cria um mito de verdade absoluta e única, construindo um "ideal" a ser seguido e cumprido. Com isso, a visão eurocêntrica produz uma aproximação da experiência europeia à ideia de perfeição, o que é legitimado pelo cristianismo e suas representações simbólicas de paraíso e seus mártires: em sua grande maioria caucasianos, tornando a evangelização como uma parte minuciosa das práticas de dominação.

Assim, a branquitude se elabora não apenas como marco regulatório da existência humana, mas se apropria da concepção de "mentalidade correta" atribuindo sentimentos de "culpa" e "erro" aos dissidentes, argumento central das práticas de violência de dominação de populações racializadas (NÚÑEZ, 2019). Com isso, constrói-se um modo de funcionamento racional e psíquico a ser seguido, um ideal de humanidade para o qual os "equivocados" devem lutar pela sua perpetuação e reprodução, sob o risco quase que certo da inadequação.

Ao povo dominado, resta o questionamento constante sobre si, uma dúvida sobre quem se é, como aponta Fanon: “por ser uma negação sistematizada do outro, uma decisão de recusar ao outro qualquer atributo de

humanidade, o colonialismo compele o povo dominado a se interrogar constantemente: quem sou eu na realidade?" (FANON, 1968, p. 212).

Quando falamos de colonização neste texto, adentramos em uma perspectiva fanoniana que admite a separação entre "mente" e "corpo", no qual o povo colonizado assume uma posição desumanizada de força bruta uma vez que é forçado a esquecer-se de si, enquanto o colonizador assume a posição de dono e representante da razão. Este tipo de lógica perversa autoriza práticas como a escravidão, a qual por muito tempo foi sancionada e legitimada pelo Estado sob o argumento do desenvolvimento nacional, uma vez que se distribui de modo desigual os privilégios, lançando a violência como algo possível para alguns corpos (NÚÑEZ, 2019). Sendo assim, a formação social brasileira, em particular a dimensão do trabalho no Brasil, é indissociável da discussão racial, uma vez que o trabalho escravo funda o Brasil e se mantém como uma lógica de relações de trabalho baseada na racialização.

E, quando se refere a uma estrutura social neoliberal, colonial e capitalística como sugere Rolnik (2014), falar de trabalho é, basicamente, estruturar a noção de identidade e reconhecimento no laço social, afinal, "somos aquilo que produzimos". Se formos levar em consideração a mão de obra escrava do Brasil colonial, ela era composta fundamentalmente por pessoas traficadas (como estrangeiros de sua própria terra ou vindas de além mar) de maneira brutal e violenta, sem direito algum a retorno ou reconhecimento de sua história, identidade e subjetividade, onde seu corpo e sua força de trabalho era a moeda de troca valiosa para a vitória e o reconhecimento que recaía sobre o colonizador. Sua função era não ser quem eram em prol de uma existência colonial forjada a sangue, violência e apagamento.

Neste ponto, gostaríamos de pensar no movimento forçado imposto às pessoas escravizadas, as quais eram obrigadas a abandonar seu arcabouço simbólico e sua realidade sob a justificativa de que estes não tinham mais

validade, afinal, agora se tinha um ideal dominante a ser seguido, pouco importava o que tinham a dizer ou como falavam. Desta forma, eram "culpados" por pensar e ser de outro modo e forçados a uma catequização em busca de uma salvação e uma vida digna pós-morte, como única forma de reconhecimento e destino certo, algo para além do concreto e longe de suas próprias cosmologias, o que Núñez et al (2020) lembram ser um genocídio associado a um etnocídio.

Enquanto o sistema escravocrata podia, legitimamente, não reconhecer estes "estrangeiros" como humanos detentores de história e memória, pouco importava sua existência, afinal, eles estavam ali para servir e não representavam uma ameaça, pois eram, na verdade, a solução para o dilema da força de trabalho e a confirmação de uma suposta posição de superioridade: seus corpos estavam aqui para serem usados. Ser de um país ou de outro não era uma questão, eles eram escravos e escravas.

Após a abolição, tem-se no Brasil o incentivo à imigração europeia que, além de trazer mão de obra para o país e, supostamente, "resolver o problema"<sup>6</sup> deixado pela abolição, foi uma das estratégias para embranquecer a população com o argumento de que estes trariam consigo um saber que ergueria a nação, algo que confirma e atualiza o ideal do colonizador.

Com isso, houve o intencional apagamento das habilidades técnicas e saberes da população negra, passando a imagem de que só de braços negros e mentes brancas se formou o Brasil (Bento, 2002). Os negros e negras que habitavam o Brasil, na época, saíram de uma experiência de apagamento subjetivo para a corporificação do erro a ser corrigido, encarnaram a dimensão do estranho, este "infamiliar" que, como aponta Freud (1919/2019) suscita

---

<sup>6</sup> Aqui, utilizamos a palavra problema como o rebote da escravidão e da colonização. O colonizador se viu diante de um país composto, em sua maioria, por pessoas não brancas e que não poderiam mais trabalhar de graça, precisavam de reconhecimento civil, tal qual o próprio colonizador. Eis o problema a ser resolvido no dilema colonial: não podiam ser iguais. Não podem. Grada Kilomba (2019) alerta para a visão da diferença hierárquica que constitui a perspectiva colonial, com ela as pessoas não brancas seriam sempre a "diferença" afinal o correto é sempre baseado na branquitude e sua dimensão de verdade.

angústia e horror. É importante salientar que, desta forma, foi estabelecido um imaginário sobre a migração no Brasil associado a um salvacionismo por parte dos europeus que se deslocaram para cá, os quais trouxeram um modelo social consigo.

Em contrapartida, as pessoas lidas como racializadas que foram forçadas a sair de seus países em prol do regime escravocrata perderam sua "função colonial", infiltrando o projeto de nação com corpos dissidentes à norma da branquitude, sobre os quais pesam a força da biopolítica e, especialmente, da necropolítica (MBEMBE, 2018).

Chegamos à ideia, por esta via, que o mito da democracia racial existe para nos fazer perder de vista que a história do colonialismo é uma história de “vozes torturadas, línguas silenciadas, idiomas impostos, discursos impedidos” (KILOMBA, 2019, p. 27). O senhor (proprietário) aprisiona os que estão a sua volta: a mulher branca é destinada à procriação; o homem negro à exploração da força de trabalho; a mulher negra é violentada sexualmente, explorada e presencia o definhamento dos seus enquanto alimenta do seu próprio seio os filhos do colonizador (KILOMBA, 2019).

Contudo, como mito fundacional da identidade brasileira, surge a noção de democracia racial, a qual sugere que, a partir da miscigenação, é construída a ideia de que não existe racismo no Brasil, de que há uma harmonia entre nós, quando na verdade essa miscigenação parte de um projeto intencional de embranquecimento da população. Podemos citar como efeito desta concepção o argumento de que não são necessárias ações afirmativas também conhecidas como "cotas raciais". O que reina no imaginário é que descendentes de europeus que vieram para o Brasil, incentivados pelo Estado brasileiro, prosperaram somente graças ao seu esforço e “conhecimento avançado”.

Quando olhamos os registros da época, entendemos que houve toda uma política que ofereceu subsídios e incentivos (descontos para transporte, porcentagem mínima de imigrantes em fábricas, etc.) para substituir as

peças africanas escravizadas. Apesar do contexto difícil em que vieram e das também presentes práticas de apagamento cultural, foram privilegiados no processo de inclusão em solo brasileiro. Olhando por esta perspectiva histórica, pode-se dizer que sempre existiu cotas neste país, mas para pessoas brancas (BENTO, 2002).

O que há de estratégico também na falácia da democracia racial é a possibilidade de apaziguar os tensionamentos raciais. A pretensa harmonia racial da sociedade brasileira e a imagem do brasileiro como acolhedor, a depuração da violência fundante da constituição do país mantém os privilégios da branquitude e autoriza as diferentes formas de assujeitamento da colonialidade. No sul do Brasil<sup>7</sup>, por exemplo, o acirramento da política de embranquecimento é notável.

A concepção de substituir a mão de obra escravizada por imigrantes europeus nos séculos XIX e XX ganhou terreno fértil nesta região. Paira um silêncio sobre a população negra e indígena. Um silêncio que sabemos ser mortífero. A identidade do sul se desenvolve particularmente a partir da negação da presença negra e indígena e performa um Brasil que deu certo, um Brasil que se orgulha do seu passado imigrante e ganha forças por representar o ideal colonizado e colonizador.

## *2.2. O corpo racializado em movimento e seus efeitos de deslocamento colonial.*

Realizamos a discussão acima para podermos dialogar com o caráter estrutural do racismo no Brasil e, por consequência, na região sul. Neste sentido, como toca nossa experiência, entrelaçaremos a escrita das pessoas que citamos acima, mas apostaremos também nas nossas reflexões e experiências, entendendo esta como uma das fontes de visibilidade dos

---

<sup>7</sup> Região em que nos encontramos. Estar na região que se autodeclara mais branca é um convite para questionar e nos atentarmos para os fenômenos aqui estudados.

acontecimentos e uma tentativa de explicá-los em busca de mudança (SCOTT, 1999).

Como comentamos, podemos identificar no Brasil os diferentes modos de racismo apontados por Silvio de Almeida (2019), desde o individual (práticas relacionais localizadas especialmente na micropolítica), o institucional (reconhecido e validado pelo Estado) e, por último o estrutural. Para Almeida, o racismo acaba sendo uma decorrência da própria estrutura social, o que quer dizer a produção de uma matriz de "normalidade", com a qual se estabelecem as relações políticas, econômicas, jurídicas ou até mesmo familiares. Desta forma, aproxima-se de uma organização macropolítica, a qual deriva de processos históricos naturalizados.

Assim, para a organização social brasileira, é "esperado" que não haja representatividade não-branca em espaços institucionais, é "autorizado" que pessoas não-brancas sejam alvo deliberado de ações policiais, uma vez que elas encarnam o problema deixado pela prática colonial escravocrata. Eis o problema da negação e seus efeitos sociopolíticos.

Enquanto o Brasil tenta sustentar o mito da democracia racial, o efeito do racismo pesa sobre o corpo das pessoas não-brancas cotidianamente, mesmo muito tempo depois da abolição. O papel assinado pela princesa branca não contorna simbolicamente os modos de subjetivação que são produtos da escravidão e da colonialidade.

Na ausência de práticas de reparação e produção de memória, seguimos vivendo em um país pautado na diferença hierárquica e na condenação daquilo que é diferente do ideal eurocêntrico. Além do movimento migratório que citamos anteriormente, o qual fez parte de um projeto de embranquecimento populacional, o Brasil é um território que recebe com muita frequência pessoas de outros países, as quais nem sempre trazem em seu rosto a marca da branquitude.

Na região sul, especificamente, temos uma forte representatividade de imigrantes haitianos e senegaleses, neste trabalho, traremos reflexões

especificamente sobre o Haiti por representarem uma maior expressividade atualmente (SOARES & ANDREOLA, 2017). Tivemos desde 2011 um aumento progressivo de imigrantes oriundos do Haiti por conta de diferentes fatores. Após o terremoto de 2010, o governo brasileiro concedeu um visto humanitário visando acolhimento para esta população que optava por buscar melhores condições, ou era forçado a isso.

De pronto, cabe a reflexão sobre como o Haiti carrega consigo a história de um povo que lutou pela sua independência diante da colonização francesa e que até hoje convive com os efeitos desta tão potente ação. Se por um lado se construiu uma nação independente, por outro recebeu a represália da colônia, a qual impôs sanções econômicas e políticas que refletem até hoje. Não bastasse esta posição marginalizada que visa o apagamento histórico dos heróis haitianos, o desastre ambiental constrói uma experiência de "necessidade" de fuga, de busca por outros territórios onde a vida pode ser possível e, mesmo assim, não recebe o reconhecimento internacional como refúgio.

Santa Catarina, desde então, tem recebido um grande número de imigrantes haitianos, os quais configuram uma mudança significativa no rosto e na representação do imigrante no estado. Estas pessoas que agora passam a ocupar espaços públicos e reivindicar sua existência como sujeitos de direitos, promovem um contraponto ao imaginário da imigração que funda a dimensão subjetiva da história catarinense.

O que antes era visto como ideal de trabalho e salvação, hoje é revivido na personificação do "infamiliar" que não traz consigo a branquitude e se transforma em ameaça. Com muita frequência, ouve-se que os imigrantes atuais são diferentes dos de outrora, os quais possuíam uma mística salvadora. Hoje, os imigrantes racializados ocupam a ideia daqueles que vieram "roubar" o emprego alterar a dinâmica social, como se não tivessem espaço.

Para além da reflexão de um Estado protecionista que legitima a noção de Estado-nação e fortalece práticas xenofóbicas diante daqueles que carregam consigo a linha da fronteira quando a atravessam (BUTLER & SPIVAK, 2018), é importante lembrar o racismo estrutural e seus efeitos sobre estes corpos em deslocamento. Antes mesmo da chegada dos fluxos migratórios recentes, pessoas não-brancas já carregavam e carregam consigo a violência cotidiana da opressão que fica de herança do enlace colonial. Sendo assim, as pessoas que chegam de outros lugares assumem uma dupla posição de ameaça e isto tem efeito direto no processo de socialização e inclusão.

Neste ponto, cabe dizer que, como autores que escrevem este artigo, leitora, não sabemos ao certo em que momento ele surgiu. Temos hipóteses, talvez, e elas partem da percepção empírica da dificuldade de inclusão destes imigrantes em nossa região. Ambos trabalhamos em um serviço de psicologia de um Centro de Referência de Atendimento a Imigrantes em Santa Catarina, um como psicólogo e outra como estagiária de psicologia.

É importante aqui separar nossa escrita considerando a localização de nossas experiências: na posição de psicólogo brasileiro e branco, que nunca havia habitado outro país que não o Brasil, fui convocado a realizar atendimentos psicológicos a pessoas que buscavam o serviço. Pautado em uma perspectiva crítica da psicologia social e de uma psicanálise que aposta na escuta da singularidade, construímos um serviço que tinha como ponto de partida uma escuta sensível à cultura e os efeitos psicopolíticos da migração. No lugar de estagiária mulher e negra fui convocada a escutar experiências de negritude e migração muito distintas das minhas, assimilando na pele as diferentes nuances possíveis de tais atravessamentos.

Durante os atendimentos individuais e em grupo, fomos percebendo que especificamente os imigrantes haitianos apresentavam queixas e solicitações particulares, as quais muitas vezes falavam sobre um sentimento de não ser compreendido ou, até mesmo, escutado. Em linhas gerais, não eram reconhecidos. Claro, podemos retomar aqui as barreiras esperadas de um

sujeito em deslocamento e que podem cumprir para a produção de sofrimento psíquico, afinal a língua é outra e as práticas culturais de significação do sofrimento também são próprias e, por isso, não encontram interlocutor direto (MARTINS-BORGES, 2013).

Mas o que tem por trás desta ausência de escuta ou tentativa de descentramento cultural? Ficava evidente, por exemplo, o esforço realizado por brasileiros para escutar imigrantes europeus. Além disso, chama atenção que imigrantes brancos compunham um número reduzido de nossa população de atendimento. Retomando o poema de Lubi Prates, a construção de um exílio "aqui" demanda dispositivos, tanto arquitetônicos, mas especialmente subjetivos, sociais e políticos. As práticas de exclusão se mostram enraizadas e reeditam o racismo engendrado no período colonial, o qual se perpetua cotidianamente na manutenção da hierarquia falaciosa que se sustenta na soberania da branquitude (NASCIMENTO, 1980; GONZÁLEZ, 1988; FANON, 1968).

Desta forma, este exílio cantado por Lubi Prates anuncia este sujeito desenraizado em busca de territorialização e que tem como "condenação" a experiência do não-lugar, ainda que na sua pátria e onde quer que esteja. No caso dos imigrantes racializados, em nossa região, é como se eles maculassem a proposição eugenista da migração europeia e produzissem um deslocamento necessário, por ser da ordem do real, na concepção de imigrantes que habitam o estado.

Como dito anteriormente, por ser da ordem do real, atinge corpos e experiências de diferentes maneiras: enquanto quem é daqui busca defender "ser daqui" a partir de uma concepção identitária que se baseia na confirmação da história colonial, quem "quer ser daqui" encontra o forte desafio de se fazer possível em um espaço espinhoso com forte tendência a produzir exílios. Assim, é possível dizer que, por mais que se tenha um grande número de imigrantes na região, ainda lidamos com uma realidade de constantes violências racistas (SILVA, 2020).

Nosso centro de atenção a imigrantes localizava-se em um prédio comercial, no centro da cidade e, em certa medida, representava uma afronta à branquitude sulista uma vez que levava imigrantes que sofriam profundos processos de precarização para um dos espaços mais movimentados da cidade. Caminhavam e ocupavam um espaço que poderia, legitimamente, ser seu.

Contudo, na reedição do exílio, recebíamos com frequência reclamações das salas comerciais vizinhas acerca do "grande número de pessoas encostadas nas paredes", ou, até mesmo, "pessoas fazendo muito barulho no corredor". Perceba, leitora, que mesmo num lugar para eles e elas, o espaço não era totalmente deles e delas. Reafirmando este pensamento, dezenove meses depois de sua abertura, este serviço foi fechado, sob a alegação do estado de que não havia a necessidade de um serviço específico para esta população, uma vez que "todos devem ser tratados de maneira igualitária em outros dispositivos da saúde ou assistência social".

Ou seja, mais uma vez, o mito da democracia racial cumpre seu efeito e deixou, por algum tempo, imigrantes sem um serviço de atenção qualificado para suas demandas no estado. Por qualificado neste contexto, nem apontamos para a especificidade da psicologia ou de qualquer área que compunha o serviço, mas uma qualificação que tivesse como premissa a redução dos exílios.

Como aponta Gonzales (1988), é preciso se atentar para os hospícios, prisões e favelas, afinal estes são lugares para onde o racismo delega possibilidade de existência aos corpos racializados, uma vez que são lugares privilegiados para culpabilização como dominação e tática de opressão. Qualificado, aqui, é minimamente reconhecer o posicionamento de privilégio conferido à branquitude e a necessidade de reparação, produção de memória e transformação. Para isso, talvez, seja importante reconhecer a necessidade de deslocamentos em nossos modos de ver e ouvir a realidade, os quais também são produtos dos exílios que criamos com o racismo.

### 3. Conclusão: a poética da resistência e os modos de se fazer história contada

Podemos imaginar que a leitora esteja se perguntando: bom, mas para onde foi Gonçalves Dias nestas reflexões e por quais motivos alguns parágrafos do início desta reflexão foram exclusivamente para falar sobre ele e sua produção literária? Este texto surge a partir da inquietação que tivemos tanto no processo de trabalho, quanto em experiências pessoais. Sobretudo, ele nasce, como dissemos, do corpo vibrátil que permanece "aqui" após a leitura do poema de Lubi Prates. No início da escrita, em busca de paralelos para traçar uma linha de raciocínio coerente com a ideia que buscamos trazer neste capítulo, pensamos no contraponto imediato com o poema de Gonçalves Dias, de onde Lubi faz um intertexto, pois o aprendemos nas escolas e, quando não, sabemos na ponta da língua.

A reflexão inicial seria apresentar as diferenças entre o poema escrito por Gonçalves Dias no período do Brasil colonial e o anacronismo dos efeitos do racismo evidente no texto de Lubi Prates: um país idealizado e um país real. Contudo, percebemos durante a escrita que muito sabíamos sobre o Brasil pintado pelo autor romântico em seu poema, mas muito pouco conhecíamos de sua história.

Percebemos, com o estudo para escrita deste trabalho, que Gonçalves Dias, assim como Lubi Prates e todas as pessoas racializadas no Brasil, teve sua história parcialmente contada, pois parte foi apagada intencionalmente em prol da soberania da branquitude. Como autor brasileiro, ele também carrega em sua história a marca da miscigenação e os efeitos do racismo estrutural e estruturado a partir da escravidão, mas o que fica como símbolo de sua passagem pela história, é seu amor ao Brasil e o seu sentimento de solidão quando não está aqui.

Pensamos durante a escrita que, além de apresentar a possibilidade de existência racializada, as pessoas não-brancas em deslocamento apontam

para algo da ordem do desejo e da escolha, algo que não faz sentido com a colonialidade. Pessoas que escolhem seus destinos e se lançam a espaços outros em busca de diferentes horizontes, promovem uma reorganização do sensível não só em si mesmas, mas também nos espaços que buscam ocupar. O racismo organiza uma cena social na qual pessoas não-brancas não possuem espaço e este texto, talvez, seja uma tentativa de reivindicação que aponta a escrita como uma possibilidade de permanência e existência.

Talvez, este capítulo venha como uma tentativa de elaboração de nossa parte após uma experiência de trabalho, mas talvez ela seja um primeiro movimento teórico-experiencial de nossa parte para refletir o porquê a literatura nos convoca tanto e por qual motivo seguimos apostando que toda existência tem direito de ser história contada. Este paralelo com a literatura pode ganhar o nome de figuração, metáfora, representação ou apenas comparação. No entanto, gostaríamos de trazer à tona o direito à literatura argumentado por Cândido (2011) como uma justificativa para seu uso. Em sua perspectiva, a desigualdade, como categoria central das relações, direciona o olhar e ação dos direitos humanos. Assim, há quem tenha direito de acessar e viver e se identificar com a literatura e aqueles que não. A estes últimos, a narrativa possível é a dos jornais e dos noticiários do real que lhes foi entregue, anunciando a tragédia esperada de suas vidas, uma vez que “a sociedade sentiu que eles podem ser um fator de rompimento do estado das coisas” (Cândido, 2011, p 173).

Não há ou há pouco reconhecimento dos saberes, das contribuições afro brasileiras e quando são vistos ou visibilizados é muitas vezes para destruir. Por um lado, há uma invisibilidade da pessoa que é racializada, mas também pode se dizer que ela é muito vista, ela é um alvo. Um esquecimento intencional, um apagamento intencional que deriva da continuidade do projeto de embranquecimento sobre o qual escrevemos mais cedo.

Recuperamos este poema de Lubi Prates para destacar o sentimento de não pertencimento que é passível na experiência de ser um corpo negro no

Brasil seja ele daqui ou não. O sentimento de desenraizamento é produzido e incorporado. Estrangeiro no nosso próprio país, estrangeiro no nosso próprio corpo e experiência de alienamento (Fanon, 2008). Esse sentimento introjetado é muito conveniente dentro de um projeto de nação que exclui a maior parte da sua população, pois o estrangeiro é aquilo que precisa ser apartado, é ameaçador, não tem lugar, não tem reconhecimento.

Trazemos este texto para alertar a importância de nos atentarmos para essas pessoas racializadas que vêm de outros lugares em um país com uma formação social como a nossa. Ao estranhamento já presente da experiência migratória se adiciona o estranhamento dirigido ao corpo negro como não pertencente? Seria essa uma experiência de duplo exílio emprestando a palavra da poesia que abre este ensaio? Nem cá nem lá na cor e na origem (coração dividido entre vários lugares) é possível estabelecer um paralelo com o processo migratório (este sentimento de nem lá nem cá sentido muitas vezes pela pessoa imigrante). Devemos nos atentar para o fato que as leituras aqui oferecidas sobre racialidade são leituras que dizem de um contexto como o nosso, estas leituras podem divergir das que imigrantes trazem. Portanto, nossas leituras dão conta de acolher? Por isso, reivindicamos o direito à literatura e a possibilidade não só de ser história contada, como também de contar sua própria história.

Invocamos aqui o conceito de *escrevivência*, presente na poesia que abre este texto. Lubi Prates contorce a ideia contemplativa do belo de Gonçalves Dias, enquanto ele traz a saudade, ela o sentimento de estrangeiridade frente ao próprio país. Esse giro parte deste movimento de escrever a vida que nos fala Conceição, Lubi está escrevendo a vida de ser uma mulher negra no Brasil. “A nossa *escrevivência* não pode ser lida como histórias para ninar os da casa grande e, sim, para incomodá-los em seus sonos injustos”.

Pensando *escrevivência* como a presença da experiência de ser uma mulher negra no texto não somente naquilo que é narrado, como também nos

termos, no ritmo das palavras. O texto é imbuído da experiência de ser uma mulher negra, faz parte da vivência. Por este caminho, Lubi demonstra em ato poético, uma voz que carrega consigo uma multidão de tantas outras, pois, como anuncia Conceição Evaristo: “E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita nos pertence também.” Inicialmente, o conceito de escrevivência foi pensado para abarcar a experiência da mulher negra na sua escrita, pois quando o inventou (sem intenção de inventá-lo) Conceição estava se referindo ao seu processo de escrita, mas pode ser estendido para outros corpos que buscam a reivindicação decolonial.

A decolonialidade, ao nos incitar a falar em primeira pessoa, devolve a complexidade que temos, que podemos então protagonizar, não sozinhas, mas nos coletivizando. A decolonialidade nos que não é assim como nos fazem crer. Que temos raízes, e são muitas, é possível coletivizá-las. Que há lugar para a gente, não só no meio do Atlântico, mas que nossos países são nossos também, irrigados com nossas tecnologias também. Tecnologias de produção, cultivo, afeto e enfrentamento, os quais são tão necessários para a continuidade de si, ainda que em outros terrenos.

## Referências

- ALMEIDA, S. **Racismo Estrutural**. Feminismos Plurais. 2019.
- BENTO, M.S. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese, USP, São Paulo, 2002. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/pt-br.php>
- BUTLER, J. **A força da não violência**. São Paulo: Boitempo. 2020
- BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri C. **Quem canta o Estado-nação?** Trad. Vanderlei J. Zacchi e Sandra Goulart Almeida. Brasília: EDUNB, 2018
- CANDIDO, A. **O direito à literatura**. In: Cândido, A. Vários Escritos. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2011.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FOUCAULT, M. **Genealogia del racismo**. Caronte Ensayos. 1996
- FREUD, S. **O infamiliar**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n.º. 92/93 (jan./jun.). 1988, p. 69-82.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**. (5). 7-41. 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>

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

MARTINS-BORGES, L. Migração involuntária como fator de risco à saúde mental. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**. 2013, v. 21, n. 40, pp. 151-162. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/remhu/a/5ybFYzvWhw9K6TXFH9QVpD/?lang=pt#>

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo: documentos para uma militância panafricanista**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NÚÑEZ, G. Descolonização do pensamento psicológico. **CRP/SC**. 2019 Disponível em: [https://crpsc.org.br/public/images/boletins/crp-sc\\_plural-agosto%20Geni.pdf](https://crpsc.org.br/public/images/boletins/crp-sc_plural-agosto%20Geni.pdf)

NÚÑEZ, G. Partilhar para reparar: tecendo saberes anticoloniais. In: **Políticas Indigenistas: contribuições para afirmação e defesa dos direitos indígenas**. Porto Alegre: Editora UFRGS. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/218334/001123165.pdf?sequence=1#page=153>

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**; 2ª Ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2014.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial. 2017.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**. São Paulo: Companhia das Letras: 1993.

SCOTT, J.W. Experiência. In: **Falas de Gênero**. Organização de Alcione Leite da Silva, Mara Coelho de Souza Lago e Tânia Regina Oliveira Ramos Editora Mulheres, Santa Catarina, 1999 Pp. 21-55. Disponível em: [https://historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Joan\\_Scott-Experiencia.pdf](https://historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Joan_Scott-Experiencia.pdf)

SEGUY, F. Racismo E Desumanização No Haiti. **Educere et Educare**, [S. l.], v. 10, n. 20, 2000. DOI: 10.17648/educare.v10i20.12594. Disponível em: <https://saber.unioeste.br/index.php/educereeteducare/article/view/12594>. Acesso em: 14 set. 2022.

SILVA, J.M; SILVA, H. M. Em busca de si: construção identitária no poema marabá, de Gonçalves Dias. **Jangada.r**. 16, jun/dez, 2020. Disponível em: <https://www.revistajangada.ufv.br/Jangada/article/view/283/267>

SILVA, K. “A mão que afaga é a mesma que apedreja”: direito, imigração e a perpetuação do racismo estrutural no Brasil. **Revista Mbote**.v. 1 n. 1 (2020). Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/mbote/article/view/9381>

SOARES, C.G; ANDREOLA, N.J. Branquitude E Representações Sobre Imigrantes Haitianos No Oeste Catarinense. **Temáticas**. 2017 Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/11130/6415>

Artigo recebido em: 18/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Artes antirracistas e decoloniais: imagens de mulheridades afrodiaspóricas no Festival Folclórico de Parintins, Amazonas

## *Artes antirracistas y decoloniales: imágenes de mujeres afrodiaspóricas en el Festival Folclórico de Parintins, Amazonas*

Adan Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** A presença negra na Amazônia segue invisibilizada e negada diante das artimanhas de uma sociedade racista e colonizada. Assim, visualizar as africanidades na região torna-se importante no preenchimento desse “vácuo” científico e social gerado por processos discriminatórios em mais de quinhentos anos de invasão. Neste viés, o artigo fomenta o debate proposto por meio de imagens de mulheres negras que fazem morada nesta Amazônia também negra, objetivando, em contraponto a uma história racista, apresentar essas imagens sob outras perspectivas, com representações que instiguem novas compreensões – agora de resistência e luta. Para tanto, foi empreendida pesquisa etnográfica enquanto participante da construção do boi-bumbá Garantido de Parintins. Como principais conclusões, pode-se perceber que, após historiar as relações entre o boi-bumbá e o protagonismo afro na Amazônia, por meio de Catirina, Anastácia e Rainha Nzinga, há necessidade de maior circulação de trajetórias decoloniais de forma a visibilizar a história vista “de baixo”, por pessoas apagadas propositalmente das narrativas eurocêntricas e racistas. **Palavras-chave:** Mulheres Negras. Amazônia. Africanidades. Boi-Bumbá Garantido.

**Abstract:** La presencia negra en la Amazonía permanece invisibilizada y negada frente a las artimañas de una sociedad racista y colonizada. Así, visualizar las africanidades en la región cobra importancia para llenar este “vacío” científico y social generado por procesos discriminatorios en más de quinientos años de invasión. En ese sesgo, el artículo fomenta el debate propuesto a través de imágenes de mujeres negras que hacen su hogar en esta Amazonía también negra, buscando, como contrapunto a una historia racista, presentar estas imágenes desde otras perspectivas, con representaciones que suscitan nuevos entendimientos - ahora de resistencia y lucha. Para ello, se realizó una investigación etnográfica durante la participación en la construcción del boi-bumbá Garantido de Parintins. Como principales conclusiones, se puede ver que, luego de relatar la relación entre el boi-bumbá y el protagonismo afro en la Amazonía, a través de Catirina, Anastácia y Rainha Nzinga, existe la necesidad de una mayor circulación de las trayectorias decoloniales para hacer historia. Visible, visto “desde abajo”, por personas deliberadamente borradas de las narrativas eurocéntricas y racistas.

---

<sup>1</sup> Doutor em Educação e Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas. Especialista em História da Saúde na Amazônia pela Fiocruz-AM. Pesquisador de africanidades e culturas populares na Amazônia. Membro da Comissão de Arte do Boi-Bumbá Garantido. ORCID: 0000-0003-2668-5944 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1888827930222244>.

**Keywords:** Mujeres negras. Amazonas. Africanidades. “Boi-Bumbá Garantido”.

## 1. Introdução

O apagamento de mulheres na/da História é uma constante nas sociedades de bases patriarcais, colonizadas, eurocentradas e cis-heterossexuais. No Brasil, quando se olha para a invasão ocorrida há mais de quinhentos anos, a invisibilização e a violência contra mulheres indígenas e negras são raízes do país que supostamente se orgulha de ser “miscigenado” e em que “todo mundo é igual”. Território em que indígenas eram “pegas no laço” e em que negras enfrentavam o açoite dos chicotes, o Brasil segue se negando a fazer uma discussão ética e com compromisso social sobre seu passado que permanece vivo no tempo presente e projeta-se no futuro. Estupros, violências, genocídio do povo negro e ameríndio seguem como parte visceral da cultura (NASCIMENTO, 2016).

Em publicação realizada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2021), os dados mostram que morreram 405.811 pessoas negras em uma década, o que corresponderia ao equivalente da população da capital de Tocantins, Palmas. A chance de um negro ser vítima de homicídio no Brasil é 2,6 vezes maior que a de um não-negro. Na pandemia, 61,8% das vítimas de feminicídio em 2020 eram negras e, entre maio de 2020 e abril de 2021, 28,3% de mulheres negras sofreram algum tipo de violência. De modo geral, negras concentram índices piores de qualidade de vida quando comparadas com mulheres brancas. Ou seja, como dito em parágrafo precedente, o projeto genocida contra vidas negras segue em curso.

No cerne de todo esse desenrolar histórico, violências seguem naturalizadas e alimentam o ciclo infinito de um presente (neo)colonial. Deiab (2006), ao investigar a construção da imagem da mãe preta no período de 1880 a 1950, aponta como as amas vão sendo apagadas das fotografias junto das

crianças brancas, na medida em que discursos novos são veiculados sobre a escravidão.

Com a modernização acelerada e com absorção de outros valores, a escravidão começa a ser tida como inapropriada no Brasil. Pessoas negras são associadas a um passado obsoleto, não sendo mais adequado que as amas apareçam nos retratos com os bebês. Nesse diapasão, as mulheres negras tornam-se rastros nas fotografias: uma mão, um punho, até serem completamente banidas das imagens. Os avanços da técnica fotográfica ajudam essa eliminação, ao possibilitar um tempo de exposição consideravelmente menor para a tomada do retrato, o que permitia às crianças serem fotografadas sozinhas (DEIAB, 2006). A escravidão passa a ser sinônimo de uma instituição retrógrada que não se encaixa nas novas ambições de um Brasil civilizado, moderno e branco. Sobre como as imagens representam o período histórico, analisa a autora:

Essa série de retratos das amas expressa uma metáfora do que fora a escravidão: a princípio mostrada e publicizada com orgulho, e de rosto inteiro; depois escondida, colocada em segundo plano, desfocada e retocada, até ser retirada do (em)quadro nacional. Entretanto, mesmo que encoberta, ela persistiria nos hábitos consolidados por mais de três séculos. Esses hábitos foram cultivados pela experiência de socialização infantil, que transmitiu uma memória de histórias, músicas, receitas e cuidados com o corpo e o espírito que continuaram reverberando até os dias de hoje. Se a escravidão, como instituição, era evidentemente aviltante, as relações humanas que se estabeleceram sob sua vigência, transcenderam seu perfil exclusivamente econômico. As amas foram, desse modo, sistematicamente sumindo das fotografias; tal como a escravidão, na representação oficial e nacional (DEIAB, 2006, p. 20-21).

No cerne de todo esse desenrolar histórico, violências seguem naturalizadas e alimentam o ciclo infinito de um presente (neo)colonial. Deiab (2006), ao investigar a construção da imagem da mãe preta no período de 1880 a 1950, aponta como as amas vão sendo apagadas das fotografias junto das crianças brancas, na medida em que discursos novos são veiculados sobre a escravidão.

Tais leituras e inquietações sobre a construção da sociedade brasileira e de como mulheres foram nela posicionadas motivaram a escrita desse artigo. Nesse sentido, o texto aqui apresentado, por intermédio das artes populares decoloniais, objetiva, em contraponto a uma história racista e “colonizante”, apresentar imagens sob outras perspectivas de mulheres negras, com representações que instiguem novas compreensões – agora de resistência e luta.

Além da relevância social e acadêmica para as diversas áreas do saber científico, em uma sociedade assentada no racismo estrutural (ALMEIDA, 2021), esta pesquisa justifica-se pela própria vivência do autor. Nascido e criado na Amazônia, por muito tempo tive a história da minha vida “embaçada” pelo racismo estrutural. Ao descobrir minha ligação com uma Amazônia negra, poucas vezes citada e tão pouco estudada (SAMPAIO, 2011), senti necessidade de investigar minhas origens e lutar, de múltiplas formas, contra essa inviabilidade presente no imaginário, regado a estereótipos de um local natural, atrasado, inculto. Percebi a importância de visibilizar uma Amazônia humana - indígena, africana, cabocla, ribeirinha - resistente ao projeto colonizador que há mais de quinhentos anos nos obrigou a ocupar um espaço de luta, tornando esta terra uma imensa “floresta amocambada”.

Para tanto, foi realizada pesquisa etnográfica, com base na imersão em campo do Festival Folclórico de Parintins propiciada por minha participação enquanto membro da Comissão de Artes de um dos bumbás que disputa anualmente o título, o Boi-Bumbá Garantido. Originalmente, bebi da ideia de Geertz (2002), para quem a pesquisa de campo proporciona o investimento no mundo de uma “teia de significados” gerados na realidade na qual se emerge.

Dessa vivência/experiência, escolhi três imagens de mulheres que se propuseram trazer experiências negras do universo amazônico, seja por questões autorreferenciadas, seja pelo contexto que a festa propunha. O objetivo é refletir nelas/com elas entendimentos decoloniais de memórias que procuram perenizar modos de vida de agentes históricos, cujas formas de

registro de seus saberes, fazeres, religiosidades, foram negligenciadas pela escrita de documentos oficiais (PACHECO, 2012).

O espaço de campo foi o Festival Folclórico de Parintins, o qual congrega dois centenários bois-bumbás, cujos relatos preponderantes na oralidade apontam para a migração nordestina de dois homens negros, Lindolfo Monteverde e Roque Cid. Em busca de melhores condições de vida, esses dois sujeitos históricos trouxeram nas bagagens esperanças e promessas: se conseguissem alcançar a cura para doenças, colocariam dois bois-folguedos para brincar em homenagem a São João Batista. Assim nasceram Garantido e Caprichoso.

O primeiro, boi branco com um coração na testa, é defensor das cores vermelha e branca. O segundo, boi preto com uma estrela na testa, é guardião do azul e branco. E assim essa brincadeira do povo negro segue firme e renitente na ilha parintinense, dividindo a cidade em azul e vermelho, em uma disputa anual que congrega torcedores e torcedoras em uma “guerra” respeitosa em torno do melhor boi da cidade.

O texto apresenta-se estruturado inicialmente com esta Introdução, passando a debater a necessidade de decolonizar o pensamento, para, a seguir, apresentar as imagens de mulheres negras escolhidas. Por fim, apresentam-se as considerações finais e as referências utilizadas.

## **2. Do decolonizar: existir e resistir**

O longo processo de colonização que afetou regiões como a África e o Brasil não deixou incólume nenhum aspecto da existência humana. Com a entrada do modo de produção capitalista, consoante observação de Arruzza (2015), foi introduzida uma complexa e intrincada ordem que tem seu núcleo constituído em relações de exploração, dominação e alienação. Ou seja, é necessário a tal sistema produtivo retroalimentar sistemas de “neocolonização” de corpos, pensamentos e atitudes, ancoradas na

cisgeneridade, na heteronormatividade, no racismo, na misoginia, no etnocídio e em epistemologias que invisibilizam conhecimentos “marginais”. Os sujeitos racializados não podem falar de/por si, é perigoso.

Por serem modos de experienciar a vida em sociedade muitas das vezes sub-reptícios, as reproduções dessas assimetrias sociais costumam não ser notadas pelas pessoas. Dificilmente alguém naturalizaria a exposição de posições racistas em contextos como o brasileiro, por exemplo, no qual o racismo é crime imprescritível. Contudo, é impossível, apenas por uma imposição legal, que os mais de quinhentos anos de colonização sejam apagados por conta da promulgação da Constituição Federal de 1988. Carregamos estereótipos e visões discriminatórias em processos subjetivos – conscientes e inconscientes – internalizados por meio de nossa socialização que não escapa desse longo modo colonizatório e que se reinventa, apropriando-se inclusive das pautas libertárias dos movimentos sociais para manter-se vivo e alimentando o lucro de uma pequena elite global.

Vale lembrar a lição de Ângela Davis (2022) de como as pessoas, criadas em sociedades estruturalmente racistas, não conseguem entender como uma observação racista escapa pela boca. Como ela mesma explica, o racismo está assentado na base, em nossa psique coletiva, já que somos todos e todas afetados e afetadas por ele. E não se trata apenas de pessoas brancas, mas sim de ideologias e lógicas que influenciam o modo como todas as pessoas se relacionam com o mundo.

Diante dessa constatação, é necessário refletir sobre essas reproduções racistas individuais e/ou coletivas. Grada Kilomba (2008) enfatiza que não se trata de um juízo moral e sim de responsabilização. É preciso criar novas configurações de poder e de conhecimento, novas linguagens que rompam com a forma colonial de configurar subjetividades. Isso é difícil, pois desde a língua se produz aquilo que será normalizado e que pode representar a “verdadeira condição humana”. Grada apresenta a importância de falar de si nas sociedades coloniais:

[...] aqui eu não sou a “Outra”, mas sim eu própria. Não sou o objeto, mas o sujeito. Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político. O poema ilustra o ato da escrita como um ato de tornar-se e, enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou (KILOMBA, 2008, p. 27-28, grifos no original).

A autora caminha para apontar a importância de “desexotização” dos sujeitos subalternizados, aliás, uma das principais contribuições decoloniais que absorvi do feminismo negro. Tornam-se possíveis “pequenas fendas” no rígido projeto colonial, projeto que se utiliza de mecanismos de invisibilização e negação de existências humanas que fogem ao padrão eurocêntrico. Daí a importância de visibilizar essas mulheres que a história nos forneceu como modelos contra-hegemônicos da branquitude, do racismo e do colonialismo. O que elas nos dizem, partindo de uma leitura artística que o Festival propõe?

Na região amazônica, existe uma relação específica com a construção do racismo brasileiro. De um lado, o reconhecimento da existência indígena como população majoritária não redundou no fim do genocídio ou na produção em escala inferior dos estereótipos acerca das populações originárias. De outro, há uma potente negação da existência de populações africanas resultantes da diáspora na região, a ponto de qualquer menção à existência negra na Amazônia ser tida como “invenção” ou apagamento das identidades indígenas (SAMPAIO, 2011; NAKANOME; SILVA, 2021; LIMA JÚNIOR; SILVA, 2022). Como explica o professor Pacheco (2012), é importante duvidar do vazio humano africano na Amazônia, pois visões apressadas e restritas de estudiosos nacionais e internacionais acabaram por reforçar o estigma da Amazônia apenas como terra indígena, inclusive desprezando as zonas de contato, as quais nos alinhavam em cosmologias cotidianas pelos conhecimentos do mundo indígena e africano em profundas interconexões: “todos nós, de modo indistinto, estamos com um pé na aldeia e outro na senzala ou no quilombo [...]” (PACHECO, 2012, p. 200).

Quando se pensam dados oficiais, o paradoxo apresenta-se evidente. Dados da Fundação Seade (2010) apontam Bahia, Amazonas e Pará como os estados com maior proporção de negros, algo em torno de 80%. Como entender a negação da presença negra com dados que apontam tantas pessoas autoidentificadas como tais, se não como uma consequência do racismo que invisibiliza essas pessoas? Neste ponto, cabe invocar Césaire (2020, p. 9, grifos no original):

Uma civilização que se mostra incapaz de resolver os problemas que seu funcionamento provoca é uma civilização decadente. Uma civilização que opta por fechar os olhos para seus problemas mais cruciais é uma civilização doente. Uma civilização que se esquia diante de seus princípios é uma civilização moribunda. O fato é que a chamada civilização “europeia”, civilização “ocidental”, tal como foi moldada por dois séculos de governo burguês, é incapaz de resolver os dois principais problemas aos quais sua existência deu origem: o problema do proletariado e o problema colonial. Levada ao tribunal da “razão” e ao tribunal da “consciência”, a Europa se mostra impotente para justificar-se. Cada vez mais, se refugia na hipocrisia, tanto mais odiosa por ter cada vez menos chance de enganar. A Europa é indefensável.

Cabe também invocar bell hooks (2022), para quem parte da invisibilização de negros e negras é culpa do “patriarcado supremacista branco capitalista imperialista” e experiências históricas como a dos zapatistas, com o intuito de nos insuflar esperança mediante a resistência de povos latino-americanos que não aceitaram a submissão a este sistema de desigualdade e de não solidariedade. Reafirmando sua imagem de atores em mais de quinhentos anos de luta, os zapatistas ensinaram a reescrever a história a partir de baixo, exigindo reconhecimento de direitos e das culturas indígenas na Constituição mexicana e a implementação desses direitos. Introduziram conceitos como justiça, liberdade, dignidade, reinventando a democracia como o centro não só dos pensamentos, mas da ação política (BRAND; WISSEN, 2021). Como explicam os autores (2021, p. 194, grifos no original):

[...] Para os zapatistas, a transformação social não era entendida no sentido clássico de um processo cujos atores são partidos, movimentos sociais e Estado. Em vez disso sua concepção de mudança foi uma revolução na cultura: começou com a vida

cotidiana e incluiu a descolonização das formas ocidentais, capitalistas, patriarcais e imperiais de pensar e agir. Diferenças e minorias foram, enfim, reconhecidas. Em sua linguagem muitas vezes poética, os zapatistas enfatizaram a necessidade de se alinhar ao ritmo dos mais lentos (“*caminhar al paso del más lento*”) e pensar a política como um processo comum, no qual responsabilidade e representação se manifestam como uma espécie de mandato imperativo, uma forma de “mandar obedecendo”.

Assim, é imperioso que mantenhamos um olhar crítico voltado para captar as formas de manutenção da colonialidade do pensamento na contemporaneidade. Se concordamos que a Europa é indefensável, é preciso manter leituras, práticas e ações no mundo que sejam anticapitalistas, antirracistas, antiespecistas, antissexistas e contra o patriarcado cis-heteronormativo. E isso passa pela promoção de novas narrativas de mundo. Decolonizar é imprescindível: uma empreitada difícil, entretanto, necessária.

Faz parte, do mesmo modo, imaginar um mundo utópico por meio de experiências amazônicas locais de lutas e de resistências. Gomes (2015) destaca que nas áreas de fronteiras com as Guianas, desde os últimos anos do século XVII, no Grão-Pará, entre o atual estado do Amapá e a Guiana Francesa, há registros de comunidades de fugitivos, misturando africanos de procedências diversas e também grupos indígenas. Ali existiam homens e mulheres africanos escravizados oriundos da África Ocidental e da África Central, das regiões da Senegâmbia, Baía de Bênin, Baía de Biafra, Serra Leoa, Angola, Benguela e dos portos de Bissau, Cacheu, Luanda, Loango, Uidá, Gabão, Calabar, Popó, Bonny, Goreé e Mpinda – que desembarcaram tanto em Caiena, na Guiana Francesa, como em Belém, no Grão-Pará. Essas populações criaram comunidades nas unidades de trabalho e se misturaram com indígenas.

O autor explica que essas pessoas se aliançaram e formaram mocambos. Esses grupos semearam culturas próprias e microssociedades no interior da floresta, ao longo dos séculos XIX e XX, sem permanecerem isolados. Atualmente, leciona Gomes (2015, p. 72), “existem milhares e milhares de habitantes em sociedades *maroons*, gerações remanescentes

dessas comunidades de fugitivos da escravidão formadas nos séculos XVIII e XIX”.

Tal exposição lembra a lição de Clóvis Moura (1981), para quem a luta das populações africanas em diásporas nunca deixou de existir. Os protestos podiam acontecer de forma passiva, por meio do suicídio, do banzo, do assassinato dos próprios filhos e filhas ou de outros sujeitos escravizados, para que não perdessem a liberdade, pelas fugas individuais e/ou coletivas, pelos aquilombamentos longe das cidades, ou de formas mais ativas, nas revoltas cidadinas pela tomada de poder político, nas guerrilhas nas matas e estradas, na participação em movimentos não escravos, na resistência armada dos quilombos e mocambos às invasões repressoras e pela violência pessoal ou coletiva contra senhores e feitores.

Todo o exposto funciona como principiologia para o Boi Garantido de Parintins. Como criação de um homem negro, também fruto do sequestro feito em África, ao fim e ao cabo, o que o Festival Folclórico de Parintins visa preconizar é a necessidade urgente de alternativas legítimas ao modo capitalista que vivemos, fomentando um modo de vida solidário, equilibrado ecologicamente e equitativo do ponto de vista social, cultivando uma cultura de paz e de democracia (não no sentido liberal do termo, das garantias apenas formais e não materiais e sim no sentido concreto em que todos e todas possam e devam participar de questões que lhes são afetas). Para isso, um ponto de partida é se unir a pessoas subalternizadas, tornando a arena do bumbódromo (local onde ocorre a festa) um espaço para que o subalterno possa, enfim, falar (SPIVAK, 2010).

### **3. Imagens de mulheres negras: promovendo narrativas decoloniais por meio das artes populares**

A chegada dos povos africanos na Amazônia pode não ter sido quantitativamente tão expressiva quando comparada com os povos indígenas

locais, porém, deixou marcas indeléveis na cultura e dados interessantes para reflexão do quanto esse número pode ter sido subestimado. Pacheco (2012) destaca que o primeiro estudioso da temática africana na Amazônia foi o etnólogo maranhense Manoel Nunes Pereira, com estudo sobre “Negros escravos na Amazônia” publicado em 1944. Pela data, pode-se perceber a recentidade das pesquisas e o quanto esse universo ainda carece de aprofundamento. O “vazio” de pesquisas com essa tônica na Amazônia é sintomático:

[...] em se tratando de Amazônia e, mais particularmente, do Amazonas, estamos diante de um tema muito pouco frequentado pelos estudiosos. Um silêncio persistente que insiste em apagar memórias, histórias e trajetórias de populações muito diversificadas que fizeram desta região seu espaço de luta e sobrevivência. Esta é uma dívida de muitas gerações que ainda reclama sua paga [...] (SAMPAIO, 2011, p. 8).

É no texto acima citado de Sampaio (2011) que, após longa revisão historiográfica sobre o tema da presença africana nos confins amazônicos, que se conclui ser necessário ir além de mera contagem de quantos negros e negras ali existiam. Para a autora, os escravizados do Grão-Pará, negros forros, “mulatos”, fizeram valer sua presença de maneira significativa, ainda que presentes no último nível da escala hierárquica social. Eles demarcaram fronteiras em um mundo colonial com suas experiências históricas.

Esses agentes sociais imiscuíram-se na memória dos colonizadores como insubmissos, problemáticos, uma viva e constante ameaça aos anseios de dominação. Como explica Cavalcante (2015), houve toda uma construção militar e policial no Amazonas atendendo a uma preocupação com a emergência de motins e atos de rebeldia, especialmente após a Revolução Cabana. Para o autor, existiu um movimento de repressão intensificado entre os anos 1850 e 1860 orientado e informado pelos tempos da maior revolta popular brasileira. Fugas e atos de rebeldia dos cativos traziam à lembrança das elites locais a experiência de milhares de mortos e os profundos abalos sentidos nas hierarquias sociais até então instituídas, e sob muito custo reorganizadas nas décadas posteriores ao fim do movimento.

Nesse diapasão, o que hoje se nomeia como “boi-bumbá” foi um instrumento de resistência para os povos africanos que fizeram morada na região amazônica. No Pará, a xilogravura abaixo é de 1883. Nela, um boi com uma pessoa embaixo - algo bem parecido com o formato atual de apresentação parintinense – dança pelas ruas. A multidão, alegre, o segue e dança. Multidão de gente negra e, como se pode ver pelas casas e trajes, humildes, pessoas tornadas escravas pelo sistema colonial, porém, sem deixar de lutar contra a dor. O contraste fica no canto esquerdo da tela. Apáticos, dois homens brancos assistem a cena. Dá para se ver, ladeando o boi, uma mulher grávida, Mãe Catirina, e um homem, Pai Francisco (ambos negros). Alguns braços erguidos tocam matracas, o que demonstra que o cortejo era musicado.

*Imagem 1 - Gravura de autor não identificado, extraída da obra “Uma viagem ao Amazonas”*



Fonte: *Foto da obra de David Correia Sanches de Frias. Digital, 15cm X 10cm. 1883.*

A imagem também deixa evidente tratar-se de corpos que dançam. Traz-se aqui Stuart Hall (2003, p. 42), para quem “o povo da diáspora negra tem encontrado a forma profunda de sua vida cultural na música. Pensem em como essas culturas têm usado o corpo como se ele fosse, e muitas vezes foi, o único capital cultural que tínhamos. Temos trabalhado em nós, como telas de representação”. Assim, cantar, dançar, ter o animal-totem, a Mãe Catirina que seguirá a vida por meio da gravidez são elementos que visibilizam a

história africana no tempo da escravidão: a rebeldia de matar o boi do amo, a luta por um direito básico (alimentação), a subversão da lógica colonial (o dono da fazenda “serve” a comida para os negros por meio do bicho), tudo isso torna o folguedo bumbalesco outro instrumento de resistência ativa, emprestando-se aqui a classificação de Clóvis Moura, mostrando que se pode rir, dançar e cantar mesmo com a dor parecendo destino enredado.

E é assim que apresentamos a primeira imagem de uma mulher negra neste trabalho. A da Mãe Catirina em 2023. Mara Souza, a mulher que interpreta esse personagem do Auto do Boi em noite de lançamento do tema na Cidade Garantido, parte da Baixa do São José, território afro-indígena legado por Lindolfo Monteverde, o criador do Boi Garantido:

*Imagem 2 - Pai Francisco e Mãe Catirina em noite de apresentação do tema 2023.*



*Fonte: Foto de Daniel Brandão. Digital, 15cm X 10cm. 2023.*

Esta imagem foi escolhida pela carga de simbolismo que carrega. Nela, Pai Francisco e Mãe Catirina estão felizes. Nas inúmeras versões do Auto do Boi que circulam pelo país, a história é de uma mulher grávida que tem o desejo de comer a língua do boi do dono da fazenda, colocando em apuros Pai Francisco, negro escravizado que precisa escolher entre satisfazer o desejo da mulher que ama e que carrega no ventre seu filho ou obedecer ao patrão, mantendo vivo o “animal de estimação” dele. Chico estilhaça o colonialismo e decide fazer feliz sua esposa. Castigado pelo “senhor”, ameaçado pelo amo,

Chico opta por Catirina e sua família. Ele corre o risco de pagar com a própria vida, mas este homem negro não declina de suas convicções. Ele quer ver o filho vivo e sem “a cara do boi”. Chico e Catirina são senhores da própria vontade.

Concordando-se com Didi-Huberman (2004) que imagens carregam mensagens mais profundas de um registro histórico no tempo, funcionando como um documento ao apreender um momento do real, nesta fotografia veem-se os atores Orlan Bertrand e Mara Souza dando felicidade ao casal que interpretam. De que riem Francisco e Caritina? Da sociedade racista? De quem insiste em não vê-los como protagonistas do folguedo? Da alegria de serem mais do que figurantes? Da cara do senhor da fazenda? Deboche, escárnio, diversão e prazer genuíno acontecem no palco da Cidade Garantido, que cumpriu sua obrigação de deixar pessoas negras interpretarem personagens negros.

Catirina e Francisco não estão vestidos de modo escrachado, como é comum nas representações desses personagens, por alguns anos colocados sob a racista representação do *blackface*. Estão muito bem trajados pelas mãos de Andreyana Wendy, artista transexual que sabe também o que é ser vítima de preconceito e exclusão social – e resistir a eles. Nas articulações entre raça, classe e gênero, é interessante o exercício de pensar, na esteira do feminismo negro e marxista, como as comunidades LGBTQIAPN+ subvertem as normas de gênero e, ao se aliarem a outros grupos minorizados, tem o condão de questionar o capitalismo, produzindo formas outras de aliançamento com a classe trabalhadora. Em uma imagem com a Catirina feliz, necessário novamente citar Ângela Davis (2017), ao explicar que, quando uma mulher negra se move, toda a estrutura da sociedade se move com ela.

Esta foto também transmite o sorriso genuíno, grande, da atriz-dançarina. Estilhaça a máscara colonial (KILOMBA, 2008), de quem não pode falar ou, pior, rir. “Uma mulher negra feliz? Que absurdo!”, pensarão os racistas. O sorriso opositor me lembra o discurso de Sojourner Truth, mulher

negra e histórica que, segundo Angela Davis (2016), salvou o encontro de mulheres em Akron das zombarias disruptivas promovidas por homens hostis ao evento: “ela foi a única capaz de responder com agressividade aos argumentos, baseados na supremacia masculina, dos ruidosos agitadores” (DAVIS, 2016, p. 70). Contrapondo-se às experiências de mulheres brancas, Truth questionou-se se ela mesma, por ser negra, não seria uma mulher diante de uma sociedade racista, patriarcal e branca:

Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher? (DAVIS, 2016, p. 71).

A imagem também traduz a cumplicidade e uma aliança com o seu esposo e companheiro de escravidão, o negro Chico. Revive Fanon (2021), para quem a unidade africana fazia frente ao colonialismo, já que homens e mulheres estavam passionalmente ligados enquanto frente a possíveis dissociações oriundas de gênero. Neste mesmo sentido, por meio do exemplo dos Yorubá, Fonseca (2021) destaca que gênero não era um princípio organizador nesta sociedade antes da colonização pelo Ocidente. Prova disso, para ela, é que na língua yorubá não há termos para gênero e categorias como “masculino” ou “feminino”, fixadas na anatomia do corpo, rigidamente construídos ou reduzidos a dicotomias.

É simbólico e positivamente sintomático das narrativas progressistas do Boi Garantido dar espaço para que essas pessoas tomem a dianteira no palco, com o bumbá atrás - como que a protegê-los - e posicionando-os defronte à Batucada, o conjunto rítmico de matrizes majoritariamente africanas. É impossível não olhar a Catirina proposta por Mara Souza e não pensar na Catirina do auto de tempos antigos e deixar de lembrar do aforismo nagô: “Esú matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”. É preciso ressignificar!

Para tratarmos a segunda imagem que se quer discutir nesse texto, faz-se necessário voltar a 2022, quando o Garantido defende o tema “Amazônia do Povo Vermelho”. No bojo, uma intencionalidade decolonial e de visibilidade a diferentes matrizes étnicas do povo brasileiro e amazônico: povos indígenas, povos africanos e caboclos. Para desenvolvê-lo, nas três noites do Festival, o bumbá vermelho e branco dividiu a temática maior em três subtemas: *Do Povo Vermelho como Brasa* (Noite A), *Lutas, resistências e revolução* (Noite B) e *Utopia Vermelha* (Noite C).

Na segunda noite, apareceram as africanidades amazônicas, incluindo-se aí dois quadros principais: a “Cabanagem”, figura típica regional que exaltou os cabanos da região, e a “Festa do Povo Negro”, uma “celebração folclórica”, nome dado ao quadro que se propõe festejar determinado momento temático, neste caso, o Povo Negro que por primeiro brincou de boi.

Um dos itens (chama-se item ao personagem que será avaliado pelos jurados em determinado momento da apresentação) que aparecem na cena é a Porta-Estandarte. Ela traz o brasão da agremiação, com alusão à temática da noite. Este foi o estandarte empunhado:

*Imagem 3 - Detalhe do estandarte.*



*Fonte:* Indumentária da artista Negreyce Andrade. Concepção do estandarte: Ronaldo Barbosa Júnior, Leonardo Pantoja, Alfraney Cruz e Adan Silva. Foto: X-9 Paulistana. Digital, 15cm X 10cm. 2022.

A fotografia acima revela uma segunda imagem de mulheres negras veiculada no bumbá. A figura ao centro é de Anastácia, sem grilhão no pescoço e sem a máscara colonial, mulher escravizada que se tornou santa e heroína popular, em uma história de subversão do racismo, da colonialidade e do *status* atribuído aos negros e negras no Brasil escravocrata. Filha de estupro, foi uma das mais importantes mulheres da história da subversão da escravidão. Do boi-bumbá no lábaro partem as cores do movimento LGBTQIAPN+ e o intuito é traduzido na palavra que encabeça o pavilhão sagrado do boi vermelho e branco: *liberdade*.

A visibilidade dada intuía levar o público a se perguntar quem era a “mulher do estandarte”. A figura de Anastácia é representativa de uma perspectiva decolonial, dada a história de resistência que a levou a receber várias “explicações” por conta de ser quem foi, uma imponente princesa banto. No estandarte, optou-se por retirar dela a máscara colonial com a qual se tornou conhecida na História. Como explica Grada Kilomba (2008), Anastácia “imortalizou”, na imagem tradicional, a máscara que silenciava pessoas negras. Assim, no Garantido, esse silêncio era simbolicamente rompido, quebrando-se o senso de mudez e de medo, já que a boca é o local por onde a fala ecoa e escoá, rompendo-se com a tortura, elemento do colonialismo como um todo.

Kilomba também explica que Anastácia é comumente vista como uma santa dos Pretos Velhos, diretamente relacionada ao orixá Oxalá ou Obatalá – orixá de paz, da serenidade e da sabedoria – e é objeto de devoção no Candomblé e na Umbanda. Romper com a máscara colonial é uma forma de refletir sobre as questões postas por Kilomba (2008, p. 41, grifos no original):

A máscara, portanto, levanta muitas questões: por que deve a boca do *sujeito negro* ser amarrada? Por que ela ou ele tem de ficar calado/a? O que poderia o *sujeito negro* dizer se ela ou ele não tivesse sua boca tapada? E o que o *sujeito branco* teria de ouvir? Existe um medo apreensivo de que, se o *sujeito* colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o “Outra/o”. Verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas

como segredos. Eu gosto muito deste dito “mantido em silêncio como segredo”. Essa é uma expressão ouvida da diáspora africana e anuncia o momento em que alguém está prestes a revelar o que se presume ser um segredo. Segredos como a escravização. Segredos como o racismo.

Neste viés reflexivo, retirar a máscara de Anastácia no estandarte é mostrar que a presença negra na Amazônia deixa de ser um segredo. É preciso falar sobre o assunto, sobre pessoas. É necessário falar sobre mulheres invisibilizadas. É indispensável dar fim ao racismo e à subalternização das mulheres na História. Mulheres como Anastácia. Mulheres como Maria Mulata. Mulheres como Catirina. Mulheres que lutaram na rebelião brasileira por excelência: a Cabanagem. Anastácia, por sua história que ultrapassa a ela mesma, ajuda-nos a pensar nagô em um momento festivo, de culto a essas grandes matriarcas:

No *ethos* místico e afetivo dos cultos afro-brasileiros, os ritos de renovação do axé, portanto da dinâmica da continuidade da existência, estão estreitamente associados à experiência dessa alacridade ou alegria, conforme o étimo nagô – *ayó*. Isto fica explícito na prática ritual, mas também em aforismos, invocações, narrativas e cânticos, a exemplo de alguns daqueles que celebram o poder feminino nas comunidades de culto. Cultuadas e invocadas como ancestrais, as “grandes mães” (*Iya*) representam personalidades femininas de linhagens e comunidades liturgicamente importantes, razão por que são fortes transmissoras de valores comunitários e do *axé* imprescindível à continuidade da existência física (SODRÉ, 2017, p. 151-152, grifos no original).

A Celebração Folclórica foi o ato de relembrar o boi-bumbá como instrumento de luta, resistência e revolução do norte brasileiro, como um brinquedo popular para os raros momentos de lazer do povo escravizado. Enaltecendo os bantos que na Amazônia fincaram raízes, rememorou-se o boi de palhas e cipós que permanece vivo em Parintins e que segue sendo ícone de alegria e resistência deste norte brasileiro tão esquecido pelo restante do país.

Imagem 4 - Grupo de dança “Arte sem Fronteiras” em momento coreográfico da toada “Festa do Povo Negro”, com o Boi Garantido ao fundo.



Fonte: Foto de Wigder Frota. Digital, 15cm X 10cm. 2022.

A toada do momento (chama-se toada ao ritmo da festa, que ajuda a contar o enredo desenvolvido nas três noites por ambos os bumbás), presente no álbum 2022 do Boi-Bumbá Garantido, de autoria de Adan Silva e Leonardo Pantoja, conta parte da história do folguedo bumbalesco em suas diásporas África-Brasil, inspirada na obra do professor Sérgio Ivan Gil Braga (2002), com destaque para a região norte:

Enorme fogueira, tambores de negros/Estrondo, foguete, brilho e resistência!/Embaixo da baeta, meu boi é felpudo.../Lundu, Cacumbi, a Nzinga eu saúdo!/Morrer, ressuscitar: é o boi a caminhar!/Com o povo negro de luta a insistir nesta conduta/Tempos idos, vindos, vividos.../Axé vermelho e branco “encantado”, negro na lida também tange o gado!/É grito, é brado!/Por primeiro dancei, dancei, dancei... Do folguedo me fiz rei, fiz rei, fiz rei!/Ou rainhamenina, de outro auto esquecida.../Em Catirina ressurgida, sou mãe, mulher de lida, na lida, e lida!/Festa de África, festa de Congo, festa de cortejo!/Em Lindolfo, sou eterno Francisco do povo negro, negro!/Sou cabano liberto, mameto disperso.../De orixá, sou vodun e inquite!/Filho de santo, Nordeste por vezes negado, esquecido.../Meu canto negro me leva e faz liberto o oprimido!/Boi de caiado, boi de capoeira, boi de terreiro, boi de tamboreiro.../É banto batuque! Batuque-boi! É luta e manto!/Boi do Arari, boi de Xangô, boi do norte, boi de embaixada/Boi de santos, boi de “bombá”, boi Garantido, de orixá e toada!

Na Festa do Povo Negro do Garantido de Parintins, as ancestrais existências nutriram lutas, resistências e revoluções com muita arte popular. Legado de gente do povo que fez da batalha diária sua história e da Amazônia

um grande mocambo de amor e cuidado. O momento culminou com a chegada da Rainha do Folclore do Boi Vermelho e Branco, Edilene Tavares, representando a Rainha Nzinga/Njinga/Ginga, ícone negro de luta contra a colonização africana e que fez morada eternizada no norte por meio do marabaixo, a nossa congada amazônica. Ao lado dela, a Voz Negra da Amazônia, Edílson Santana, dono de lindos agudos e trazendo representatividade para o discurso decolonial e antirracista do Povo Vermelho da Baixa do São José.

A Rainha Nzinga artisticamente desenvolvida é a terceira e última imagem a ser debatida nesse artigo. É a exaltação da resistente história das Áfricas que existem, inclusive, no coração da Amazônia.

*Imagem 5 - Edilene Tavares representando a Rainha Nzinga, com indumentária do artista Marcelo Dias*



*Fonte: Foto de X-9 Paulista. Digital, 15cm X 10cm. 2022.*

Fonseca (2021) destaca que as mulheres eram essenciais nos quilombos. Njinga foi uma rainha hábil e negociante exemplar. Uma verdadeira “pedra” no caminho da colonização portuguesa em terras africanas, Njinga acolhia a todos que a procuravam na Ilha Kindonga. Rainha por direito do trono de Ndongo, como explana Fonseca (2021), as mulheres

podiam governar na realidade política centro-africana. Njinga chegou a liderar a “tríplice aliança” composta pelos holandeses, Mani Kongo e sobas da Kissama, Lukala e Ndembo para expulsar os portugueses definitivamente da região. Só não obtiveram êxito porque a elite escravocrata brasileira organizou uma “restauração de Angola”, sendo uma das primeiras atitudes do governador Salvador de Sá enviar emissários a Njinga com o objetivo de cessar as agressões e negociar a reabertura do mercado de escravizados.

Ainda nas palavras de Fonseca (2021, p. 62), Njinga Mbandi é até hoje lembrada em Angola como “símbolo da luta contra a colonização e sua trajetória foi recuperada pelos movimentos de independência nos anos 1970. Na Diáspora seu nome também aparece em muitas manifestações da cultura afro, como capoeira, congados e candomblés, associados à resistência negra e ao poder feminino”. Daí a escolha por Edilene Tavares, cuja ancestralidade é negra, para ocupar esse posto na noite. Ela deu vida a uma rainha pulsante, cheia de vida, com passos pesquisados minuciosamente para incorporar a dança afro. Uma rainha da Baixa do São José, em Parintins, dando vida à rainha africana eternizada também em nossa região.

E é isso que explica o aparecimento de Ginga na festa. São as reminiscências dos Congos na região norte como no marambiré, também chamado de “congada amazônica”, no Pará, que nos levam a inferir que a Rainha Nzinga veio para a Amazônia. Como nos conta Braga (2002), a música caracteriza-se por canto de versos curtos, quadras e sextilhas, enunciados pelo Rei Congo e respondidos pelo coro composto por valsares e assistência. O ritmo segue o compasso binário, na métrica dois por quarto.

Em determinadas situações, o canto é enunciado pelas damas da rainha e respondido pelo coro. O que se observa, para Braga (2002, p. 192), no marambiré, “é a importância dos aspectos coreográficos envolvidos na dança e na música, contrastando, na dança, as duas linhas dos valsares, e na música, o canto das damas da rainha e a resposta do coro, caracterizando esta manifestação como um cortejo com embaixada ou dança dramática”.

Tendo em vista o exposto, o que se pode perceber é que, em uma festa que até pouco tempo atrás sequer falava das africanidades amazônicas, acredita-se que um primeiro largo passo foi dado pelo Garantido. Espera-se que outras representações artísticas possam emergir, colocando em primeiro plano a necessidade de decolonizar o pensamento e as culturas populares.

### 3. Conclusão

O presente texto objetivou, em contraponto a uma história racista, apresentar imagens sob outras perspectivas de mulheres negras, com representações que instiguem novas compreensões – agora de resistência e luta. Assim, após historiar as relações entre o boi-bumbá e o protagonismo afro na Amazônia, evidenciou-se, por meio de Catirina, Anastácia e Rainha Nzinga, modelos de como circular trajetórias decoloniais e exaltar mulheres silenciadas pela História colonizadamente “oficial”.

Do apagamento das imagens de mulheres negras que cuidavam das crias brancas aportando na visibilidade necessária que o Boi Garantido tem por meio do Festival Folclórico de Parintins, entende-se ser necessário que as artes populares sigam se apropriando de seu poder de comunicação para viabilizar outras histórias de mulheres negras resistentes e renitentes ao longo do período afrodiaspórico oriundo da vergonhosa escravização de pessoas. E do tempo presente também. Decolonizar. Refazer. Ressurgir. Reflorescer. Ser. Com asé!

### Referências

- ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Suely Carneiro/Editora Jandaíra, 2021.
- ALVES, Alê. “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/166-sem-categoria/570053-quando-a-mulher-negra-se-movimenta-toda-a-estrutura-da-sociedade-se-movimenta-com-ela>. Acesso em: 19 fev 2023.
- ARRUZZA, Cinzia. Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. **Revista Outubro**. Curitiba, v. 14, n. 23, p. 33-59, jan./jun. 2015.

- BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Os bois de Parintins**. Rio de Janeiro: Funarte/Edua, 2002.
- BRAND, Ulrich; WISSEN, Markus. **Modo de vida imperial**: sobre a exploração dos seres humanos e da natureza no capitalismo global. São Paulo: Elefante, 2021.
- CAVALCANTE, Ygor Olinto Rocha. **Uma viva e permanente ameaça**: resistências, rebeldias e fugas escravas no Amazonas provincial. Jundiá: Paco Editorial, 2015.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2022.
- DAVIS, Angela. **O sentido da liberdade e outros diálogos difíceis**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEIAB, Rafaela de Andrade. **A mãe-preta na literatura brasileira: a ambiguidade como construção social (1880-1950)**. 2006. 296f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Imágenes pese a todo**: memoria visual del Holocausto. Barcelona: Paidós, 2004.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. 2 ed. Lisboa: Letra Livre, 2021.
- FONSECA, Mariana Bracks. **Poderosas Rainhas Africanas**. 1 ed. Belo Horizonte: Ancestre, 2021.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. A violência contra pessoas negras no Brasil 2021. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública**, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/11/infografico-violencia-desigualdade-racial-2021-v3.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2023.
- FRIAS, Sanches de. **Uma viagem ao Amazonas**. Lisboa: Tipografia de Mattos Moreira & Cardosos, 1883.
- FUNDAÇÃO SEADE. **Maior População Negra do País**, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://produtos.seade.gov.br/produtos/idr/download/populacao.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2023.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2002.
- GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. 1 ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- HALL, Stuart. Pensando a diáspora (reflexões sobre a Terra no exterior). *In*: SOVIK, Liv (Org.). **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 23-50.
- HOOKS, bell. **Pertencimento**: uma cultura do lugar. São Paulo: Elefante, 2012.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios do racismo cotidiano. São Paulo: Cobogó, 2008.
- LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes; SILVA, Adan Renê Pereira da. Ervas, fé e (cons)ciência! Covid-19 e a experiência de um terreiro de Candomblé. **Canoa do Tempo: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas**. Manaus, v. 14, s/n, p. 1-24, 2022.
- MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala**. 3 ed. São Paulo: LECH, 1981.
- NAKANOME, Ericky da Silva; SILVA, Adan Renê Pereira da. Caprichoso, o boi de negro: nos terreiros de axé, nosso brado de fé! **REH – Revista Educação e Humanidade**. Humaitá, v. II, n. 2, p. 129-153, jul.-dez. 2021.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- PACHECO, Agenor Sarraf. Cosmologias Afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Projeto História**, São Paulo, v. II, n. 44, p. 197-226, jun. 2012.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Escravos e escravidão africana na Amazônia. *In*: SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). **O fim do silêncio**: a presença negra na Amazônia. Belém: Editora Açaí, 2011. p. 13-42.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Artigo recebido em: 19/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Política de Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas: a atualização da guerra colonial e contribuições da analítica da colonialidade para a luta antimanicomial

*Política de salud mental, alcohol y otras drogas: actualización de la guerra colonial y aportaciones de la analítica de la colonialidad a la lucha antimanicomial*

Thiago Alves<sup>1</sup>

Cristian Da Cruz Chiabotto<sup>2</sup>

Faylon Lima<sup>3</sup>

**Resumo:** O presente estudo apresenta perspectivas teóricas que visam tecer um encontro epistemológico entre a Reforma Psiquiátrica Brasileira, as políticas de saúde mental álcool e outras drogas e o pensamento decolonial. Tal incursão se deve pela presença dos autores no campo de pesquisa e estudos acadêmicos sobre guerra às drogas, desde uma compreensão que passa pelo pensamento afrodiaspórico e compreende como problema, os efeitos da colonialidade nos modos de subjetivação e efetivação de políticas públicas no Estado moderno-colonial. O objetivo deste artigo é compor uma ação-reflexão da questão das drogas no Brasil, denunciando a continuidade do genocídio da população negra, fruto da lógica colonial. Para isto, foram realizadas revisões de literatura, a fim de propor uma virada epistêmica no campo das políticas de drogas, entendendo a indissociabilidade entre as violências coloniais e seus efeitos na vida dos sujeitos que acessam serviços de saúde mental em decorrência do uso abusivo de substâncias.

**Palavras-chave:** Reforma Psiquiátrica. Guerra às Drogas. Colonialidade.

**Resumen:** Este estudio presenta perspectivas teóricas que pretenden tejer un encuentro epistemológico entre la Reforma Psiquiátrica Brasileña, las políticas de salud mental de alcohol y otras drogas y el pensamiento decolonial. Tal incursión se debe a la presencia de los autores en el campo de las investigaciones y estudios académicos sobre la guerra contra las drogas, desde una comprensión que pasa por el pensamiento afrodiaspórico

---

<sup>1</sup> Psicólogo. Doutorando em Psicologia Social e Institucional (Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Especialista em Saúde Mental (Universidade Federal de Santa Maria) e Mestre em Psicologia (Universidade Federal de Santa Maria). ORCID: 0000-0002-4453-5889.

<sup>2</sup> Psicólogo, Mestrando em Psicologia Social e Institucional (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) e Especialista em Saúde Mental Coletiva (Escola de Saúde Pública do Rio Grande do Sul). ORCID: 0000-0002-0035-1447 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8051945772859305>

<sup>3</sup> Comunicador Social e Mestrando em Psicologia Social e Institucional (Universidade Federal do Rio Grande do Sul). ORCID: 0000-0002-7700-526X Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8095000097541985>.

y entiende como problema, los efectos de la colonialidad en los modos de subjetivación y efectividad de las políticas públicas en el estado moderno-colonial. El objetivo de este artículo es componer una acción-reflexión sobre la cuestión de las drogas en Brasil, denunciando el continuo genocidio de la población negra, fruto de la lógica colonial. Para ello, se realizaron revisiones bibliográficas con el fin de proponer un giro epistémico en el campo de las políticas de drogas, entendiendo la inextricabilidad entre la violencia colonial y sus efectos en la vida de los sujetos que acceden a los servicios de salud mental debido al abuso de sustancias.

**Palabras clave:** Reforma psiquiátrica. Guerra contra las drogas. Colonialidad.

## 1. Introdução

O cenário das políticas públicas de saúde mental, álcool e outras drogas no Brasil, se encontra diante de um momento crítico e decisivo em relação à continuidade dos princípios ético-políticos do cuidado em liberdade que nortearam a Reforma Psiquiátrica até aqui. Dito isto, sabe-se que o campo da atenção psicossocial nos últimos trinta anos se consolidou baseado nos ideais progressistas da luta antimanicomial – a exclusão de manicômios como modelo de assistência psiquiátrica e a criação de um modelo de atenção psicossocial ligado aos territórios e produção de cuidado em saúde mental em liberdade.

Nesta perspectiva, repensar o campo da saúde mental e drogas no Brasil em um cenário de desmonte e de agudização do proibicionismo, passa por um importante percurso de arguição crítica e revisão das bases epistemológicas que fundamentam as práticas de atenção psicossocial, bem como das medidas adotadas pelo Estado brasileiro na consolidação de políticas públicas para este campo. Ao nos ocuparmos da problemática das drogas como eixo de análise aqui presente, compreendemos a relação das políticas de saúde intrincadas com os aspectos sociais, político e jurídicos da criminalização e proibição do seu consumo.

Tomando estas premissas iniciais, este ensaio teórico propõe formular algumas elaborações feitas a partir de movimentos e inquietações produzidas ao longo de estudos, revisões de literatura e pesquisas realizadas pelo grupo

Intervires (Pesquisa-Intervenção em Saúde Mental e Cuidado em Rede) ligado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGPSI – UFRGS).

Durante o ano de 2022, iniciou-se um processo de revisão de literatura das publicações desde o ano de 2010, marco de quando o Governo Federal brasileiro decide lançar a política de combate ao crack. Foram catalogadas as produções científicas com as temáticas de saúde mental, atenção psicossocial e políticas de drogas, bem como de portarias e normativas do Ministério da Saúde ligadas a esta temática, com o intuito de fornecer subsídios teóricos ao corpo da pesquisa intitulada “Um Museu de Grande Novidades: Cartografando os efeitos das novas políticas de saúde mental e drogas na cidade de Porto Alegre/RS”.

Somado a este percurso, foram-se desenvolvendo concomitantemente no grupo de pesquisa, leituras decoloniais e interseccionais, compreendendo que a importância destes marcos teóricos, orientam não só a produção de conhecimento, mas situa também um fazer corporificado e localizado nas experiências daquilo que Boaventura de Souza Santos (2020) denominou como Epistemologias do Sul. Tomamos como fundamento epistemológico portanto, as contribuições do grupo teórico da modernidade-colonialidade e do pensamento afrodiaspórico (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020).

As políticas de saúde mental e drogas no Brasil nos últimos trinta anos, foram resultado de um denso processo político-social-cultural do qual denominamos como Reforma Psiquiátrica (RP). Inspirada em experiências e marcos teóricos ocorridas no Norte global, somado à crise na assistência psiquiátrica permanente vivida no País nos anos de 1970, como superlotação de Hospitais Psiquiátricos e a operação de práticas violentas, a RP brasileira denuncia os horrores experienciados nos manicômios e inventa outros modos de tratar a loucura. A direção ético-política do cuidado em liberdade, abre espaço para a criação de serviços substitutivos aos Hospitais Psiquiátricos,

trabalhando em rede e articulado com outros equipamentos de saúde comunitários capaz de acolher a loucura junto aos territórios e em um enlace com a cultura, espaços de convivência, geração de trabalho e renda e reabilitação psicossocial. Este modelo que tem como um dos marcos a criação dos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), que ao reinserir a experiência da loucura dentro da cidade – e não mais afastada, como nos manicômios - consolida o que Amarante (2007) denomina de atenção psicossocial.

Tal modelo de assistência à saúde mental, acolhe também as pessoas em uso prejudicial de álcool e outras drogas, caracterizando os CAPS AD (Centro de Atenção Psicossocial para Crack Álcool e Outras Drogas) no âmbito do SUS como serviços de referência na construção do cuidado e alinhamento das ações de Redução de Danos (RD) como fio condutor dos planos terapêuticos singulares (PTS) e da ética do cuidado em liberdade, com base nos territórios de vida das pessoas, conforme a Portaria nº 3.088/2011.

Segundo Pollo-Araújo e Moreira (2008) a RD, neste contexto, se define como um modelo que chega ao Brasil na década de 1980, no contexto de prevenção da infecção pelo vírus HIV, quando a cidade de Santos/SP implementa uma série de ações em saúde voltadas à distribuição de seringas em cenas de uso de drogas injetáveis, com o intuito de através do uso seguro e individualizado, se impedisse a transmissão da infecção sexualmente transmissível pela via das agulhas.

As práticas de RD avançam e no início dos anos 2000 são tomadas como direção nas políticas públicas de saúde e cuidado às pessoas que fazem uso de drogas, compreendendo uma direção não-moral e uma dimensão da redução do risco pela relação que os próprios sujeitos estabelecem com as substâncias e seus modos singulares de usar. As drogas aqui, saem do lugar do estigma e habitam um outro local discursivo nas práticas de saúde, compreendidas a partir da localização cultural-social dos sujeitos que usam e das múltiplas determinações que transpõem a relação causa-efeito biologizante na chamada “dependência química”.

A figura dos CAPSad e da prática da RD, redimensionam a cena tensa dos territórios de uso, que através da virada ético-política proposta pela RP passam a ser vislumbrados por uma clínica do cuidado em liberdade, que tem em seu propósito terapêutico a promoção da cidadania, autonomia e de acesso aos direitos sociais historicamente negados às populações em sofrimento psíquico grave e prejuízos decorrentes do abuso de álcool e drogas.

Constrói-se, portanto, em um cenário de inúmeras resistências e enfrentamentos com as políticas punitivistas e proibicionistas que habitam o campo da saúde, segurança pública, educação, entre outros; um cuidado de baixa exigência, apontado por Lancetti (2015) como aquele que consegue olhar para o usuário não pelo viés moral e salvacionista da abstinência, mas que produz autonomia e autodeterminação diante dos seus próprios desejos em relação às drogas, considerando o aspecto da multicausalidade em relação aos fenômenos de uso. Na lógica oposta, as políticas de drogas de alta exigência, tomam como direção o encarceramento, punitivismo, abstinência total do uso de drogas e uma lógica monocausal.

Parafraseando a contribuição de Chimamanda Ngozi Adichie (2019) sobre as narrativas das histórias únicas, atemo-nos aqui àquelas que são produzidas sobre as drogas e suas dimensões de uso, e que acabam por perpetuar uma concepção a-histórica, do ponto de vista em que falseiam a realidade vivenciada por civilizações colonizadas. Abdias do Nascimento (2016) ao alertar sobre as mentiras coloniais contadas pela Casa Grande, identifica que estas visaram minimizar o genocídio da população negra no Brasil.

Nesta mesma direção, compreende-se que as histórias únicas produzidas sobre as drogas e sua consequente repressão por parte do Estado através de estratégias punitivas e encarceradoras; criam não somente políticas públicas higienistas, como também acentuam a lógica de guerra as drogas, que têm como alvo as populações negras e periféricas. No atual momento da política institucional Brasileira, com o avanço do neofascismo

aliado ao modelo neoliberal, a Reforma Psiquiátrica vive um momento de recrudescimento de suas conquistas dos últimos trinta anos, processo este que vêm sendo denominado de remanicomialização.

Somado ao processo do retorno do manicômio como equipamento de saúde pública no Brasil, acrescenta-se à discussão a emergência de fomentar no campo da luta antimanicomial o debate étnico-racial, uma vez que os dados epidemiológicos e demográficos mostram não só a presença maciça de autodeclarados pretos e pardos acessando serviços públicos de saúde mental, mas também compondo a maioria do contingente populacional do país. O apagamento da população negra do campo da Reforma Psiquiátrica, pode ser compreendido como um dos tentáculos da guerra colonial, que se expressa também no epistemicídio e embranquecimento dos referenciais que embasaram a reformulação da política de saúde mental brasileira.

No campo do cuidado às pessoas que fazem uso de álcool e outras drogas, apesar dos inegáveis avanços proporcionados nos últimos trinta anos de Reforma Psiquiátrica, o debate antiproibicionista e antirracista ainda ocupa um espaço ínfimo diante de perspectivas hegemonicamente balizadas pelo campo teórico das ciências da saúde aliado a perspectivas que acabam por provocar uma cisão entre corpo-biológico e corpo-social, restando apenas sujeitos marcados como doentes, loucos e dependentes químicos.

As políticas de drogas centradas na abstinência e internações (sejam elas voluntárias ou compulsórias), imprimem em determinados corpos – racializados e generificados – as tecnologias de poder do Estado colonial em sua guerra permanente. Sabe-se que o uso de drogas é um fenômeno multidimensional que atinge à toda população mundial, mas que em território brasileiro assenta a dualidade centro periferia. Cabe aqui refletirmos sobre os processos de saúde doença e cuidado que são considerados a partir das realidades vivenciadas pela população negra e periférica no Brasil, sobretudo na condição sócio histórica da construção das metrópoles. Segundo Ribeiro e Nascimento (2018) a própria atual de política de drogas possui efeito nocivo à

população negra pelos efeitos da desqualificação do sofrimento mental, a não responsividade dos serviços de saúde, a baixa qualidade da atenção em saúde, e principalmente os índices expressivos de encarceramento e genocídio desse mesmo grupo populacional, demandando a compreensão de que o aspecto racial atravessa as intervenções em saúde destinada as pessoas negras

O racismo nas instituições de poder público como no caso da segurança, aponta os impactos psicossociais sobre os corpos negros, como citado no levantamento feito pelo Tribunal de Justiça de São Paulo, após terem sido analisados 4 mil processos em 2017, dados indicam o maior número de condenação de pessoas negras, com menor quantidade de drogas do que brancos. O referido levantamento também nos auxilia na reflexão sobre a acentuação do racismo institucional, conforme a atribuição da Lei de Drogas 11.343/2006, sugere formas subjetivas na tipificação de tráfico quando não se necessita provas para tal ação.

Quando situações de diferenciação da conduta policial estão diretamente atreladas a raça/etnia, cuja abordagem policial assume papel de legitimação do poder colonial do Estado sobre os corpos, questionamos qual o interesse do poder público em criminalizar jovens negros e periféricos, e praticar diversas formas de abuso de direitos, sendo a letalidade policial causadora de execuções e chacinas, como nos dados apontados pelo Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2022. O estado do Rio de Janeiro ilustra a necropolítica face a problemática das drogas, como uma ferramenta de eliminação de pessoas negras e periféricas. Sob a premissa de combate ao narcotráfico, o governo atual do RJ acumula as duas chacinas mais violentas do RJ, ocorridas na favela do Jacarezinho maio/2021 e na Vila Cruzeiro maio/2022.

Nem mesmo a ADPF 365 de 2020 foi capaz de impedir que tais massacres continuassem, segundo o Supremo Tribunal Federal, o caso do massacre do jacarezinho, se tratou de mais uma ação que descumpriu suas determinações. A medida cautelar proibia as operações nas comunidades

cariocas, exceto casos excepcionais – devendo esses casos serem informados e acompanhados pelo Ministério Público estadual. Essas “operações policiais” fazem parte da elaborada sistemática necropolítica de combate as drogas, pois segundo a pesquisa de Hirata (2022) nos deparamos com os dados alarmante de que o estado do Rio de Janeiro já foi palco de 593 chacinas policiais, entre de 2007 a 2021, resultando num total de 2.374 mortes.

Essas mortes estão diretamente relacionadas com as “novas” formas de controle, dominação, e extermínio, que se expressam nas sucessivas violações de direitos humanos e da forte concentração de violência física e mental nos territórios mais vulnerabilizadas e pobres do país, onde por muitas vezes a população negra se encontra. No que diz respeito a violência, de acordo com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2021), em 2020, 50.033 pessoas foram assassinadas, sendo 76,3% negras, 54,3% jovens e 91,3% homens. A letalidade policial atingiu um patamar recorde – mesmo com a pandemia –, 6.416 pessoas mortas em intervenções policiais, sendo 78,9% negras, 76,2% tendo entre 12 e 29 anos e 98,4% homens. Mesmo que nem todas as mortes desses estudos sejam decorrentes da guerra as drogas, o tráfico de drogas aparece como importante marcador no banco de dados – mesmo que estes registros não sejam tão confiáveis.

Os números alarmantes extraídos na pesquisa intitulada “Um tiro no pé”, do Centro de Estudos de Segurança e Cidadania (Lemgruber et al., 2021), analisam os impactos da guerra as drogas no orçamento da justiça criminal. Esses dados apontam gastos públicos maiores que R\$ 5,2 bilhões reais na junção dos gastos dos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, apenas no ano de 2017. Em uma escala nacional esse número deve ser muito maior, o que já deveria servir como alerta a gestores públicos e legisladores.

Esse valor exorbitante reforça a necessidade de transparência dos dados, da prestação de contas, do controle social e de uma equidade racial para que as decisões sobre gastos públicos e política de drogas do país sejam mais democráticas. A enorme receita orçamentária pública para repressão

das drogas, se mostra um elemento importante para pensarmos a contrarreforma psiquiátrica numa esfera econômica, pois ao direcionar recursos financeiros que fomentam essa política repressiva, deixa-se de investir na prevenção e nas redes de cuidado e proteção a vítimas do uso problemático de drogas.

O resultado dessa política proibicionista só poderia ser observado como um tiro no pé, tanto numa esfera econômica quanto na realização de seus principais objetivos visto que, no que tange à oferta e demanda de drogas, o comércio informal dessas segue funcional e operante. Entretanto, os dados do III Levantamento Nacional sobre o Uso de Drogas pela População Brasileira, demonstram que as drogas seguem presente na realidade social. Segundo o relatório o uso mais recorrente foi observado em relação a maconha, que no período da pesquisa, era utilizada por mais de 2,2 milhões de indivíduos, seguida de crack e cocaína. O levantamento ainda aponta que as maiores proporções de indivíduos considerando como “muito fácil” a obtenção de drogas foram maconha/haxixe/skank 37,4%; solventes 34,5%; crack 30% e cocaína; 29,4% (Bastos et al, 2017).

## **2. Política de Drogas, Racismo e Saúde Mental: efeitos coloniais e necropoder**

Tomando os caminhos abertos por estes aspectos introdutórios, compreende-se a emergência epistemológica de fomentar análises sobre o campo da Reforma Psiquiátrica e Políticas de Drogas, a partir de uma analítica da dimensão colonial e seus efeitos nas políticas de saúde. Frantz Fanon (1968) ao tomar o racismo como elemento constitutivo da colonização, situa que a lógica predatória deste sistema opera uma cisão cultural e psíquica - a metrópole e a colônia, o negro e o branco, os civilizados e os selvagens – constituindo o efeito violento dos colonizadores sobre os

colonizados a partir de uma suposta universalidade do branco e superioridade da metrópole.

Este processo analisado por Fanon, é fundamental na compreensão da dimensão racial e colonial da guerra às drogas e a cisão que esta opera no interior das cidades, entre centro e periferias, brancos e negros, bandidos e cidadãos-de-bem. A operação desta guerra pelos antagonismos, não ocorre de maneira equiparativa, uma vez que neste cálculo o negro, o drogado e a periferia assumem o lugar da colônia, e a metrópole é representada pela figura do centro, policiais e cidadãos-de-bem, que depositam suas violências nos corpos colonizados.

Ao evocarmos aqui a figura contemporânea do cidadão-de-bem, referimo-nos a figura de linguagem utilizada no contexto político brasileiro que remonta aos aspectos fundantes do bolsonarismo e sua política da moral cristã assentada sobre um ideal de família burguesa cis-hetero-normativa, chefiada por homens em sua posição de autoridade patriarcal e de valores conservadores (COSTA, 2021). A existência da figura do cidadão-de-bem, impele a necessidade de seu antagonista para afirmar sua gênese: o bandido, vagabundo e baderneiro.

Esta cisão típica colonial, tem sua fundação nas concepções de raça e gênero como entidades fundantes da guerra permanente imposta pela lógica da modernidade-colonialidade, bem como a dimensão da raça e do gênero como elementos constitutivos da dominação colonizadora. A operação desta cisão é, portanto, indispensável para a ação deliberada das violências que ocorrem do lado periférico que separa metrópole e colônia, compreendidas por Boaventura de Souza Santos (2019) como a linha das exclusões abissais, que retomaremos adiante em nossas análises.

Para analisar esta dinâmica complexa e sua materialidade no cotidiano da guerra às drogas, tomamos como dimensão metodológica a analítica da modernidade/colonialidade proposta por Nelson Maldonado-Torres (2020). A primeira proposição neste processo de análise, é situar a diferença entre

colonialidade e colonialismo, sendo que a primeira é uma lógica própria da modernidade de desumanização do colonizado, inaugurada com a invasão e submissão dos povos do lugar que hoje se denomina América Latina.

Já o colonialismo, remonta ao tempo histórico da formação e dominação de territórios coloniais, que têm como efeito de sua violência, a colonialidade. Uma importante contribuição de Maldonado-Torres (2019) é a própria noção de guerra colonial e a sua existência a partir da inscrição da raça e do gênero. A respeito disto, Aníbal Quijano (1993) sistematiza a invenção histórica da ideia da raça como a demarcação que irá não só permitir a formação do capitalismo e da modernidade a partir da colonização da América Latina, mas também servirá como instrumento de dominação e hierarquização que sustenta as violências deste sistema-mundo colonial.

Nathalia Oliveira e Eduardo Ribeiro (2020) indicam que as práticas necropolíticas brasileiras impulsionam categorias e empreendimentos racializados e racializantes que definem a agenda política nacional na qual o Estado é o principal produtor de morte. Sustentadas pela ideia de guerra criam-se territórios de intervenção militarizada, onde a população negra é, muitas vezes, socializada pela experiência do enterro precoce de seus familiares, convivendo em uma realidade em que o vocabulário do homicídio e da chacina são de conhecimento desde a infância.

Nessa esteira, quando falamos de proteção à vida, a população negra se encontra em desvantagem, em especial a juventude. Segundo dados divulgados pelo Atlas de Violência de 2020, observou-se que em quase todos os estados brasileiros, um jovem negro tem mais chances de sofrer um homicídio do que um branco; essa lógica violência repressora, punitivista que remonta ao período escravocrata marcado pelo colonialismo.

Durante o período colonial brasileiro e no pós-abolição construiu-se um aparato institucional de leis de diferenciação, exclusão e dominação social da população africana, somado a ausência do debate sócio-político criterioso sobre os efeitos desse período na construção da lógica social brasileira

consolida o imaginário social de que as coisas sempre foram desse jeito, de que as pessoas são naturalmente “criminosas” ou que estão no mercado ilegal de drogas por “amor” ao crime, a ideia de que todo preto é pobre, e a síntese desse pensamento, nos moldes mais coloniais é a frase “bandido bom é bandido morto”.

A seletividade racial da guerra as drogas no Brasil, e aceitação desse ideário socio político, é resultado de uma política construída sem o reconhecimento da escravização como determinante na construção de suas bases epistemológicas, e sobretudo os efeitos desse período na experiência social da população negra até hoje. Dessa maneira, sob uma lógica operacional de colonialidade, Daniela Ferrugem (2019) afirma que a política proibicionista se apresenta como um instrumento da modernidade para a manutenção da hierarquia racial. A autora aponta que a política de “guerra as drogas”, portanto, é sustentada por uma lógica de violência que é embasada por leis e práticas discursivas que antecedem essa política e que por isso as intervenções do estado são justificadas, em todas as suas formas.

Encontramos pistas dessa lógica que antecede a política proibicionista, quando observarmos as posturas municipais que determinavam a proibição do “pito de pango”, um dos nomes dado à maconha no século XIX. A começarmos pela postura municipal do Rio de Janeiro, postulada no dia 4 de outubro de 1830, na “seção saúde pública” que proibia a venda e uso do “Pito de Pango”, bem como a conservação dele em casas públicas, com multas para “o vendedor em CrS 20,00 e os escravos e mais pessoas que dele usavam em 3 dias de cadeia” (Cardoso, 1958, p. 186) Outros municípios adotaram posturas semelhantes, a Câmara Municipal de Santos, em 1870, decretou que é proibida a venda e o uso do pango e outras substâncias venenosas para cachimbar ou fumar. Os contraventores serão multados pela venda em 10\$000 e pelo uso em quatro dias de prisão” (Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, Resolução 103 art 99). Em Campinas, no ano de 1876, também se proibiu o pango, destacando explicitamente os escravizados: “É

proibida a venda e uso do pito de pango, os contraventores serão multados, a saber: o vendedor em 10\$000, e os escravos e mais pessoas que dele usarem, em cinco dias de cadeia” (Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, Resolução 103, art. 297).

Sobre essas posturas o que importa é o fato de que elas proibiam a maconha quase 100 anos anteriores a criminalização da planta em nível federal, pelo decreto de lei nº 891, no dia 25/11/1938 (Brasil, 1938) Assim, fica evidente que a diferenciação da punição para o “vendedor” que em sua maioria, eram brancos – em relação à punição diferenciada dos usuários africanos chama a atenção para uma possível primeira tentativa do estado de controlar a população africana através de marcadores sociais, usando o sistema criminal como órgão regulador.

Pois, antes mesmo de sua proibição, a maconha “era diretamente associada às classes baixas, aos negros e mulatos e à bandidagem” (Macrae & Simões, 2000, p. 20). Para a historiadora Luisa Saad (2019) a associação entre maconha e loucura fazia parte do discurso que buscava a criminalização e repressão do cultivo e uso da planta. A autora afirma que estudos médicos eugenistas já atestavam que os negros e seus descendentes seriam dotados de características transmitidas geneticamente responsáveis pela personalidade infantil, animalesca, agressiva e mesmo tresloucada. Associados a uma substância tida como um veneno africano e capaz de levar a crimes, a loucura e a selvageria a imputação de tais características como intrínsecas à “raça negra” seriam intensificadas e o controle sobre essa população também.

O historiador Paulo Peixoto Marinho (2008), diz que o campo medicina social no Brasil, vinculada às concepções higienistas e eugênicas, representou uma profunda mudança de paradigma da medicina, sobretudo na psiquiatria, porque essa torna-se em uma ciência de amplitude social. O saber médico se tornou um instrumento de modernização do "corpo" social.

O entendimento da sociedade como um corpo biológico, uma totalidade, e que cabia ao médico curar, prevenir esse corpo social, eliminando seus males

e impurezas, interferindo na vida social, no espaço urbano e nos hábitos da população. A preocupação de melhoria das raças e do corpo social oriundas da eugenia, passam a intervir na reprodução de hábitos sociais, através da identificação de "taras" degenerativas ou hereditárias, como o vício, a loucura, a criminalidade e de suas respectivas supressões. Sob esta perspectiva, pensava-se o corpo como uma esfera de inferência do Estado, que deve, com o auxílio do profissional médico, pensar em políticas públicas voltadas para o seu controle, cuidado, manutenção, a fim de adequá-lo a padrões modernos ideais, universais de um corpo saudável. (MARINHO, 2008)

O racismo, portanto, como ferramenta de base da lógica colonial, segundo Gonzalez (2020) constitui a neurose cultural brasileira por excelência através da denegação - mecanismo de defesa psíquico que opera no inconsciente coletivo do país, através da negação e defesa da existência do racismo. O Brasil ficciona o mito da democracia racial, negando a persistência do racismo há mais de quinhentos anos e os efeitos devastadores da diáspora e subseqüente escravização dos povos de África, que reverberam nas políticas de morte direcionadas à população negra do país.

Neste sentido, a guerra às drogas como atualização da guerra colonial, têm como alvo os corpos pretos para a continuidade do projeto da colonialidade de hierarquização das raças, performando a superioridade branca sustentados por um pacto narcísico da branquitude, apontado por Maria Aparecida Bento (2022) como estruturante do modo de relação na sociedade brasileira, perpetuando o racismo por dentro das instituições e nas ações cotidianas de afirmação da universalidade do branco. Este aspecto, revela-nos que não há nada em nosso país, sejam as leis, políticas públicas, condução econômica e etc., que não passe pela lente embranquecedora do Estado colonial e o apagamento das identidades negras e indígenas.

Um aspecto das articulações opressivas da branquitude, se manifesta no projeto de branqueamento da sociedade brasileira, apontado por Abdias do Nascimento (2016) como estratégia de genocídio da população negra. Diversas

políticas de embranquecimento foram sendo fomentadas no intuito de que se evitasse que o grande contingente de pessoas negras no pós-abolição chegasse ao número superior ao de pessoas brancas.

A miscigenação e o fluxo imigratório de pessoas trazidas da Europa, travara uma tentativa fracassada de afirmar a pureza de uma raça branca através da atribuição de superioridade moral e civilizatória destes povos. Diga-se fracassada, pois como afirma Nascimento (2016) a miscigenação em sua tentativa de embranquecimento, criou o “pardo” e o “mulato”, que apesar de se situarem mais distantes da senzala e próximos da casa grande, irão ser vitimados pelo mesmo preconceito racial sofrido pelo negro.

Estas tentativas de embranquecimento portanto, passam a ser mais contundente com políticas eugênicas diretamente ligadas ao extermínio de populações pretas e pardas, através do estabelecimento de instituições que operam nestes corpos a mesma mortificação gerada pelo processo de escravização. O louco e o criminoso, passam a ser racializados e encontram neste movimento os lugares de expressão do embranquecimento genocida – os manicômios e as prisões como produtores da exclusão e morte social.

Considerando tais pressupostos, ao recorrer à linha do tempo histórica sobre o uso e proibição de drogas no Brasil, pode-se perceber a atuação massiva da psiquiatria aliada ao modelo científico eugenista na proposição de políticas de saúde, baseadas no ideal de branqueamento da população. O psicanalista Jurandir Freire Costa (2011) ao investigar os registros da Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM) constata a propagação de discursos supremacistas no interior da formação da ciência psiquiátrica brasileira, e o modo como as políticas de saúde mental vão se constituindo através da lógica de exclusão e segregação do negro do espaço das cidades.

Desde o estabelecimento de Hospitais Psiquiátricos, até práticas dicas violentas como a castração de homens negros para evitar procriação, caminhavam em direção ao pressuposto de uma raça brasileira pura, à imagem e semelhança do homem europeu civilizado. O uso de álcool por

exemplo, problemática acentuada no pós-abolição com a marginalização e periferização dos escravizados recém libertos, fora interpretado como um mal próprio da degeneração da raça negra, quando expressava na realidade a crueldade do sistema-mundo colonial que jogou a população negra à própria sorte sem a garantia de políticas públicas de moradia e trabalho.

Nesta mesma direção, o objetivo de preservação de raça sob a égide de uma “identidade nacional” tornava publicamente exposto nas conduções políticas da LBHM em que esta identidade pretendida era branca e civilizada ao passo que a degeneração era negra e selvagem – mais uma vez, cisão provocada pela colonialidade. Com a chegada de outras substâncias psicoativas no país, a categoria diagnóstica de toxicômano faz aliança com o registro da periculosidade, exclusivamente quando utilizada pelas camadas mais pobres.

Luiza Saad (2019) constata por exemplo, que a cocaína, ópio e outras drogas derivadas chegaram a ser consideradas como substâncias de um “vício elegante” uma vez que foram trazidas e popularizadas pelas elites brancas do Brasil. No entanto, a preocupação e o foco estiveram sempre ligados aos corpos racializados, que ao manterem contato com estas mesmas drogas, potencializariam o efeito destrutivo da degeneração à pureza moral da identidade brasileira. Ao passo que o uso de drogas era patologizado e criminalizado entre a população negra e periférica, os olhos do Estado brasileiro e suas instituições imbuído de uma lógica eugenista, não constatarem danos ao uso das mesmas pelas camadas mais ricas e brancas.

Este processo que demarca um “uso se branco, abuso se preto” das drogas (PEREIRA & PASSOS, 2019), culmina no fenômeno de guerra às drogas, que longe de acabar com o problema do tráfico ou do consumo abusivo de substâncias, aprofunda a política de extermínio e genocídio da população negra e intensifica mecanismos racistas no interior dos aparatos legais que reverberam no encarceramento em massa. Um dos elementos que revela estes mecanismos, são o modo como as leis e políticas públicas de drogas vão sendo

constituídas afim de manter o encarceramento da população negra e fortalecer as instituições do Estado colonial.

Repressão, violência, abordagens policiais ostensivas e inflacionadas, são os signos que expressam o que convém chamar de guerra às drogas como um modelo de proposição política que atualiza a guerra colonial. Resultado das teorias eugênicas somadas à tarefa repressiva do Estado, desde as primeiras leis e normativas brasileiras sobre drogas a marca do proibicionismo está ligada ao modelo punitivo e criminalizador de populações pobres e periféricas.

Segundo Martins (2013) é no ano de 1921 que o Código Penal Brasileiro incluirá entorpecentes utilizados na época - ópio e cocaína - como substâncias perigosas e proibidas, chegando a associar como método de punição internações corretivas. A relação íntima entre Psiquiatria, Hospitais Psiquiátricos, Polícia e proibição do uso de drogas, se estabelece como uma trama complexa que age no interior das instituições do Estado na reprodução da guerra colonial. Como equipamento beligerante desta mesma guerra, soma-se a presença das polícias e aparatos militares como operadores da violência racista.

As legislações e conduções de política pública subsequentes, seguirão na mesma esteira de criminalização de pretos e pardos, como resquício das teorias eugênicas de danação moral própria destas raças, em detrimento de uma pureza e bons costumes da branquitude. O vagabundo e baderneiro passa também a ser racializado, somado aos estigmas de “drogado”, “maconheiro” ou “nóia” que marcam jovens de pele preta e parda.

Este cenário racista de guerra às drogas se intensifica após 1971 quando o então presidente dos Estados Unidos, Richard Nixon, convoca a nação e o mundo para uma “war on drugs”, declarando guerra ao inimigo número 1 dos EUA: o abuso de substâncias psicoativas. O proibicionismo em torno do consumo de drogas toma um lugar central na dinâmica desta guerra declarada, uma vez que o aspecto punitivo produz uma política do medo de

uma certa “degeneração moral” responsável pelas mazelas sociais, se assemelhando ao mesmo discurso eugenista presente na história da medicina e da psiquiatria brasileira.

A inauguração discursiva-institucional da guerra às drogas nos EUA, em 1970 abre precedentes para a intensificação da militarização como caminho de condução desta política nos países colonizados, onde o estado permanente de guerra já é um dado de realidade. Maldonado-Torres (2020) ao situar a guerra colonial, identifica que a lógica violenta de desumanização causada pela colonialidade, só pode ser perpetrada por um estado permanente de guerra, gerando verdadeiras zonas de conflito perpétuas, destruindo os povos colonizados numa operação constante da morte.

Além da raça, o autor identifica que o gênero e a sexualidade são importantes categorias para a guerra colonial permanente, uma vez que os corpos das mulheres são reduzidos à zona do não ser, evidenciando a existência de uma tradição pornô-trópica dos colonizadores europeus de bestialização e supersexualização que permite os usos violentos das práticas de estupro, mutilação e privação de liberdade.

O aspecto do gênero enquanto um dos instrumentos desta guerra, fica evidente quando os dados do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen) demonstram que o Brasil possui a quarta maior população carcerária feminina do mundo, sendo 62% destas, compostas por mulheres negras. Raça e gênero, portanto, expressam o modo como a modernidade utiliza tais categorias como ferramenta de aniquilação da diferença e da hierarquização ontológica - o macho branco na zona do ser, a mulher negra na base da zona do não-ser.

A promulgação da Lei 11.343 de 2006, é concebida com um avanço dentro da lógica proibicionista por fazer uma suposta separação entre usuários de traficantes. Todavia, uma vez que ela abriu brechas para que juízes brancos de classe média e alta e agentes de segurança pública julgassem, por critérios subjetivos, a diferença entre traficantes e usuários,

levando em consideração as circunstâncias de cor, classe e local de residência, tais brechas têm servido como embasamento jurídico para operacionalização do racismo institucional nas abordagens policiais e mesmo nas decisões jurídicas.

Esse aparato institucional influencia de forma determinante a experiência de vida da população negra no Brasil. Segundo os dados extraídos do Infopen de 2017, houve um aumento considerável da taxa de encarceramento dessa população em relação com atual lei de drogas. Ainda de acordo com o relatório, no período entre 2006 e 2016 pode se notar um aumento de 567,7% da taxa de aprisionamento, sendo essa a terceira maior taxa do mundo na época da pesquisa, com uma população carcerária de 756.000 pessoas.

Sobre isto, os dados de encarceramento em massa da população negra, demonstram a continuidade da guerra colonial pela operação da guerra às drogas. Segundo dados da plataforma SISDEPEN (Sistema de Informações do Departamento Penitenciário Nacional) a população carcerária do Brasil é composta de 67,34% de pretos e pardos, sendo que na tipificação criminal, 31,56% do total da população privada de liberdade, cumpre pena por tráfico de drogas, conforme especificação da Lei nº 11.343/2006.

Em relação a atual lei de Drogas do país, percebe-se a manutenção da hierarquia racial através da seletividade penal e na abertura de um padrão subjetivo na diferenciação entre traficante e usuário, critério estes que levam em conta o território das abordagens, que acabam invariavelmente agindo através da gramática do racismo colonial de criminalização das periferias e proteção da família burguesa. É nesta dinâmica que se identifica a linha de exclusões abissais e não-abissais definidas por Santos (2019).

Enquanto no lado periférico da linha de cisão colonial operam exclusões abissais – mortes, violência, encarceramento em massa, torturas – no centro (seja da metrópole ou da própria colônia), operam exclusões, no entanto não possuem o mesmo peso e medida quando aplicadas nas periferias, portanto

identificam-se como não-abissais. Esta lógica colonial de cisão e diferenciação entre as exclusões, permite a operação da guerra colonial no interior da guerra às drogas através da legitimidade alcunhada pelos dispositivos de racismo jurídico-institucionais.

Ao visualizar este cenário da guerra às drogas, compreende-se a sua incidência nas políticas de saúde, acentuando as ações higienistas e excludentes do estado moderno-colonial. Segundo Onocko-Campos (2019) a política de saúde mental já estava sofrendo desde 2011 progressivamente com subfinanciamento, falta de dados transparentes por parte do Ministério da Saúde e fragilização da rede de cuidado, o que se intensifica em 2017 com a portaria nº 3.588 que realoca o Hospital Psiquiátrico como equipamento componente da Rede de Atenção Psicossocial.

Concomitante ao retorno do manicômio ao financiamento e direção da política de saúde mental, assistimos uma guinada conservadora segregadora no campo do cuidado às pessoas que fazem uso de álcool e drogas. No ano de 2018 a Portaria nº 3.449 consolida diretrizes que regulamentam a parceria dos órgãos de saúde com Comunidades Terapêuticas (CTs), fazendas geralmente associadas à grupos religiosos que realizam tratamento moral de usuários de álcool e outras drogas, afastando-os do convívio social-familiar por 9 a 12 meses e reduzindo a complexidade do uso às questões espirituais sob a orientação e profissão da fé cristã, fazendo agir uma certa catequização típica do modo colonial de dominação, afastando o colonizado de suas cosmologias e modos singulares de habitar o mundo, mais um mecanismo da guerra colonial vigente.

O financiamento público milionário na manutenção das CTs como equipamentos destinados às pessoas que fazem uso de álcool e drogas, denuncia o aparato do Estado na regulação da guerra às drogas. Um levantamento atual feito pela ONG Conectas em parceria com o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) revelou que entre os anos de 2017 e 2020, foram destinados R\$ 560 milhões do Governo Federal às CTs,

demonstrando a inflação de uma política de saúde mental intimamente ligada à máquina de morte da guerra colonial.

Segregar, retirar do convívio social, catequizar pela imposição de uma religião hegemônica, faz um laço entre a lógica manicomial e o sistema-mundo colonial. Achille Mbembe (2018) ao tomar a necropolítica como objetivo próprio da guerra colonial, discorre sobre a necessidade de criação de um inimigo ficcional pela divisão social em subgrupos – aqui reduzidos ao campo biológico da raça. O inimigo ficcional da guerra às drogas é o adicto e bandido que precisa ser varrido dos centros urbanos e institucionalizado em espaços de correção moral. Se reconfigura, portanto, neste processo de encarceramento pela via das internações em CTs, a tripla perda de uma dimensão ontológica resultante da escravização dos povos afrodiáspóricos: a perda do lar, dos direitos sob seu corpo e do estatuto político (MBEMBE, 2018).

As CTs neste contexto, escancaram que a remanicomialização da política de saúde mental no Brasil, é uma das faces da guerra colonial agenciada pelo combate belicoso e violento ao uso de drogas, que tem como alvo final corpos pretos. A existência destas violações desumanizantes está denunciada em um Relatório de Inspeção Nacional em Comunidades Terapêuticas, realizado pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) conjuntamente com o Ministério Público Federal no ano de 2018, constatando que os 28 estabelecimentos inspecionados em 12 Estados da federação, trabalhavam sob a lógica asilar (modelo de encarceramento, manicomial e com restrição de saídas), proibição de acesso a informações externas, violação de liberdade religiosa, trabalho forçado como método de tratamento (laborterapia) e até mesmo ausência de qualquer profissional de saúde para cuidado e acolhimento aos internos.

A política executada pelas CT's reedita o manicômio em sua face contemporânea e baseada na episteme religiosa baseada em preceitos de visão sobre culpa e pecado, bases eurocentradas de pensamento, cumprindo a

função histórica no interior da lógica de guerra da colonialidade de segregação, biopoder e mortificação. Aliada ao encarceramento em massa, o pacote político-institucional expresso pela Lei de Drogas, endossa pelo desejo de prisões, hospitais psiquiátricos e comunidades terapêuticas; como uma fisiologia verdadeira que uniformiza sujeitos. A guerra às drogas sobretudo é um modelo que convém aos racistas e higienistas, o microfacismo cotidiano que revela os complexos meios de encarceramento e exclusão social.

O contundente lugar no debate público ganho pelas inúmeras instituições religiosas por trás das CTs, faz eco junto às vozes do Estado moderno-colonial no empreendimento da guerra às drogas. O desmonte dos serviços de base comunitária e territorial como os CAPSad, ocorre ao mesmo passo da destinação de recursos públicos para instituições de caráter manicomial. Estes espaços que não possuem nada de modelo comunitário, e muito menos terapêutico, fornecem uma solução rápida e perfeitamente incorporada aos ideais proibicionistas da lógica do encarceramento.

Em um momento de massificação da população carcerária, o contingente humano que escoia – nas periferias, nas ruas, na circulação pública - é direcionado às Comunidades Terapêuticas. Ocorre simultaneamente, através da Lei 13.840/2019 a abertura para realização de internações involuntárias, que abre espaço para ações violentas de segregação e exclusão de usuários de drogas, reafirmando a aliança histórica entre a tríade Estado, polícia e psiquiatria. Pode-se dizer neste sentido, que a presença desta tríade no Brasil, forma uma das ferramentas mais antigas e ao mesmo tempo mais atuais da máquina de guerra colonial, agindo deliberadamente na perspectiva de uma política de genocídio da população negra.

Ao debruçar-se na compreensão deste cenário de guerra às drogas no Brasil e sua relação intrincada entre políticas de encarceramento e criminalização da população negra, internações em CTs e perda da cidadania como estatuto político, visualiza-se uma característica denominada por

Lancetti (2015) de contrafissura, ou seja, os movimentos desesperados a qualquer custo de tutelar a vida do usuário de drogas por um viés salvacionista.

A produção de subjetividade contrafissurada é fabricada na medida em que o Estado, as igrejas aliadas a política partidária, na articulação comumente intitulada como “Bancada do Boi e da Bala”, aliado às mídias e aos equipamentos privados de saúde, tem nas pessoas em sofrimento um objeto lucrativo por meio das internações e manutenção dos hospitais. Os serviços direcionados pela lógica da tecnologia dos territórios, que visam promover a saúde em conformidade as condições sociais e políticas na clínica da atenção psicossocial, precisam, portanto, reorganizar suas estratégias e formas discursivas para compreender e promover a articulação dos familiares, associações, grupos e comunidades em direção à uma política antiproibicionista de drogas.

Como intervir por entre estas instituições mortíferas da colonialidade e seus efeitos? Acreditamos na direção corpo-política e ético-estética de criação de comunidades de cuidado em saúde mental nos territórios, que só podem emergir diante de uma contínua descolonização do ser e do saber. A colonialidade-decolonialidade como ferramenta analisadora, permite que operemos um giro no modo de compreender as políticas de drogas sistematizadas até este momento histórico no Brasil, preparando o terreno para novos modos de produção de saúde mental.

A afirmação de que o fenômeno do uso, passa necessariamente por situar a cena da guerra colonial em torno das drogas, é fundamental para que operemos resistências e produção de vida nas trincheiras da morte. A remanicomialização no campo da Reforma Psiquiátrica brasileira, expressa através da inflação das CTs, um importante nó crítico: se nos últimos trinta anos denunciemos as violações ocorridas nos espaços dos Hospitais Psiquiátricos, é igualmente urgente que possamos agir com a mesma potência

antimanicomial diante da barbárie da relação entre as instituições de saúde e segurança voltadas às pessoas que fazem uso de drogas.

Ao lado deste discurso genocida, é importante ressaltar um aspecto fundamental deste sistema-mundo: a colonialidade do saber (MALDONADO-TORRES, 2020). Para efetivar o apagamento e a mortificação de um povo, a lógica colonial precisa operar na construção de um saber hegemônico-universal e circunscrever uma inferiorização sistemática dos saberes e conhecimentos tradicionais que fazem parte da existência de comunidades negras e ameríndias, bem como desconsiderar a própria racialização que sustenta a colonialidade do poder. A respeito disso, Passos (2018) afirma a ocorrência de um apagamento histórico sobre as questões étnico-raciais no campo da saúde mental e Reforma Psiquiátrica, o que fica evidente ao percebermos a escassez de produção de conhecimento sobre guerra às drogas, questões de raça e gênero; bem como efeitos da colonialidade na produção de subjetividade.

Tanto os referenciais, quanto a maioria das práticas desenvolvidas no campo da atenção psicossocial, ficaram à mercê da produção de autores hegemonicamente brancos e europeus, situando poucas vezes e em poucas experiências, os conhecimentos e modos de cuidado em saúde mental produzido no interior das populações negras afrodiáspóricas e indígenas. Com isto, perdem-se inúmeros modos de produção de saúde mental e de concepções diversas do sofrer humano na relação com o mundo, dos quais os esforços de uma produção decolonial vistam trazer à tona na construção de outras sociabilidades e modos de existência que superem a cisão operada pela colonialidade.

Na esteira deste apagamento dos saberes localizados no corpo dos povos colonizados – que aqui podemos localizar nos saberes da periferia, do louco, do usuário de drogas, do xamã – é produzido um epistemicídio que corresponde ao genocídio em curso (GROSGOUEL, 2016). As estruturas de conhecimento do sistema-mundo colonial sustentam as práticas da guerra

colonial situadas através de uma guerra de saberes. A desvalorização das experiências e conhecimentos singulares e corporificados pelos povos afrodiáspóricos, constrói abismos de sentido, uma vez que os conhecimentos validados como universais pelo ocidente, não encontram ressonância nas multiplicidades de existência.

No campo do cuidado em saúde mental e uso de álcool e outras drogas, os conhecimentos produzidos têm sido majoritariamente bio-fármaco-neuro-medicalizante, descartando qualquer tipo de experiência e concepção de substâncias psicoativas que não passe pelo filtro das ciências naturais e biológicas. Destacamos aqui de forma breve, mas não menos importante e que caberia em próximas investigações; o exemplo da relação de diversos povos indígenas com o uso de plantas com efeitos psicoativos utilizadas em rituais de cura e de expansão da consciência de si, demarcando outras relações existentes com o mundo e afirmando epistemologias que superam a dicotomia moderna-colonial entre homem/animal, natureza/cultura (ALBUQUERQUE, 2014).

O que poderíamos aprender enquanto campo de produção de conhecimento sobre o uso de substâncias com os povos indígenas? Atemo-nos, nas dimensões estéticas do uso por estes povos tradicionais, na invenção de outro mundo possível, na desobstrução de um conhecimento que está situado no próprio corpo e na travessia das experiências coletivas da comunidade.

### 3. Conclusão

Conceição Evaristo nos ensinou a entoar enquanto coletivos: “*A gente combinamos de não morrer*”. Dessa escrita deixa-se alguns rastros de uma tomada de posição frente a problemática mais eficaz de eliminação do povo negro e periférico, cuja suas complexas questões sugerem um aprofundamento nas águas do pensamento afrodiáspórico e decolonial, sobre as formas coletivas de cuidar e atender os territórios.

A fome e a miséria, o racismo e a dominação hetero-cis-patriarcal não podem ficar dissociados das problemáticas que envolvem as violências, sofrimento psíquico e uso de drogas. Com a luta antimanicomial a mais de trinta anos temos aprendido e reafirmado: *“Trancar não é tratar!”*. É preciso aprender a produzir saúde de forma coletiva e com cuidado na comunidade, aos demais seres existentes e em relação com as drogas, problematizando e debatendo publicamente, para além do desejo de armamento e morte que funciona como base moral da política de colarinho e tonalidade branca.

As políticas e formas de pensamento colonial investem nas políticas neoliberais e meritocráticas de ser. Necessitamos de linhas de fuga, de cenários de desconstrução das amarras sobre drogas, seja pelas experimentações cotidianas dos coletivos, na promoção de espaços públicos, espaços de participação popular e de fortalecimento e ocupação do espaço público, e de valorização das experiências singulares com os diferentes modos de tecer uma relação de uso com as substâncias psicoativas.

Valendo-se das proposições ético-políticas do campo decolonial enquanto modo de produção de um outro mundo, assinalamos a emergência de construção de políticas públicas que passem pelas cosmopercepções do povo ladino-amefricano e a construção de saberes múltiplos, não-brancos, não-ocidentais e não-hegemônicos sobre o uso de drogas. Como alertava o antropólogo Anthony Richard: *“Na falta do diálogo entre usuários e agentes repressores, cria-se um confronto entre dois universos culturais que se assemelha a uma guerra de trincheiras, com longos períodos de surdez e indiferença mútua”* (Henman, 1986, p. 38). Esta afirmativa, revela a escassez de um debate sério sobre o rumo das políticas de drogas no Brasil.

Dessa maneira, o período de surdez e indiferença acerca dos temas da descriminalização das drogas e dos usuários, da desmilitarização da polícia e reformulação de uma nova política de drogas já chegou no seu limite. É preciso avançar a discussão sobre drogas para além dos moralismos policialescos e conservadores, e se responsabilizar pelo sofrimento causado por essa política

fracassada. Afinal, como estamos avaliando a política proibicionista em vista de seus objetivos e do que ela produz? Marielle Franco perguntou, e aqui também perguntamos: *“quantos mais tem que morrer pra essa guerra acabar?”*

Dentro desse cenário de guerra as drogas, tem-se nos serviços de saúde mental um espaço de promoção de ações e práticas em RD que possibilitem dialogar e aproximar-se das realidades vivenciadas pela população atendida, no intuito de criar vínculos e produzir redes de cuidado coletivas. Nesse sentido, torna-se imprescindível o debate sobre uso de drogas e criminalização da juventude preta e periférica dentro dos serviços de saúde mental e com as comunidades, de forma a combater a criminalização do usuário de drogas e colocar em questão o uso de substâncias de outros modos e com outras maneiras de produção de cuidado.

Então, o combate ao racismo institucional deve ser premissa de atuação singular e coletiva das instâncias de assistência à saúde, fazendo agir no cotidiano uma postura descolonizadora. Produzimos aqui portanto, movimentos inquietantes em direção à possíveis descolonizações no campo da saúde mental, álcool e drogas, situando as problemáticas e complexidades de análise a partir de um referencial que considere as dinâmicas da colonialidade, guerra colonial e decolonialidade. O desafio posto, é operar com os coletivos em nossas pesquisas, estudos e intervenções, um giro que possa criar um mundo onde outras formas de se relacionar com o uso de substâncias é possível, mundo este que invariavelmente, deve passar por uma descolonização do ser, do saber e do poder.

## Referências

**III LEVANTAMENTO NACIONAL SOBRE O USO DE DROGAS PELA POPULAÇÃO BRASILEIRA** - Fundação Oswaldo Cruz. Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde, 2017.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. **Epistemologia da ayahuasca e a dissolução das fronteiras natureza/cultura da ciência moderna**. Fragmentos de cultura, Goiânia, v. 24, n. 2, p. 179–193, abr./jun. 2014.

AMARANTE, P. **Saúde mental e atenção psicossocial**. – Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.

**ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA**. Anuário Brasileiro de Segurança Pública: 2022. São Paulo: FBSP, 2022.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE SÃO PAULO, Resolução Nº 103 do dia 03 de Maio 1870.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE SÃO PAULO, Resolução Nº 71 de 2 de Abril de 1876.

ADICHIE, C.N. **O perigo de uma história única**. –1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

BENTO, M.A. **O pacto narcísico da branquitude**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BRASIL. Departamento Penitenciário Nacional. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias**. – Brasília (DF), 2017

BRASIL. Sistema de Informações do Departamento Penitenciário Nacional. **Aprisionamento de Mulheres e Grupos Específicos de Julho à Dezembro de 2021**. – Brasília (DF), 2022.

BRASIL. **Portaria GM/MS nº 3.088**, de 23 de dezembro de 2011. Institui a Rede de Atenção Psicossocial para pessoas com sofrimento ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). Diário Oficial [da] União. Brasília, DF, 2011b

BRASIL. **Lei Nº 13.840, de 5 de julho de 2019**. Altera as Leis n os 11.343, de 23 de agosto de 2006, 7.560, de 19 de dezembro de 1986, 9.250, de 26 de dezembro de 1995, 9.532, de 10 de dezembro de 1997, 8.981, de 20 de janeiro de 1995, 8.315, de 23 de dezembro de 1991, 8.706, de 14 de setembro de 1993, 8.069, de 13 de julho de 1990, 9.394, de 20 de dezembro de 1996, e 9.503, de 23 de setembro de 1997, os Decretos-Lei n os 4.048, de 22 de janeiro de 1942, 8.621, de 10 de janeiro de 1946, e 5.452, de 1º de maio de 1943, para dispor sobre o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas e as condições de atenção aos usuários ou dependentes de drogas e para tratar do financiamento das políticas sobre drogas.

BRASIL. **Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros**. – Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, 1958.

CONNECTAS DIREITOS HUMANOS. **Financiamento público de comunidades terapêuticas entre 2017 e 2020**. – São Paulo: Conectas Direitos Humanos, 2021.

Costa, J.F.A. **Quem é o “cidadão de bem”?** Psicologia USP [online]. 2021, v. 32 [Acessado 18 Agosto 2022], e190106. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-6564e190106>. Epub 18 Jun 2021. ISSN 1678-5177. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e190106>.

COSTA, J.F. **História da Psiquiatria no Brasil: um corte ideológico**. – Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2011.

EVARISTO, Conceição. A gente combinamos de não morrer. In.: **Olhos d'Água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

FANON, F. **Os condenados da terra**. – Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

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

FERRUGEM, Daniela. **Guerra às drogas e a manutenção da hierarquia racial**. – Belo Horizonte: Letramento, 2019.

CERQUEIRA, D.R; et al. **Atlas da violência 2020** - Anuário brasileiro de segurança pública. - São Paulo: FBSP, 2020.

CERQUEIRA, D.R; et al. **Atlas da violência 2021**. Anuário brasileiro de segurança pública. – São Paulo: FBSP, 2021.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural da amefricanidade. In: GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos** / Orgs: RIOS, F; LIMA, M. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSFUGUEL, R. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI**. Revisão: Joaze Bernardino-Costa. *Sociedade e Estado* [online]. 2016, v. 31, n. 1 [Acessado 20 Agosto 2022], pp. 25-49. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>. ISSN 0102-6992. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>.

HENMAN, A. A guerra às drogas é uma guerra etnocida. **Diamba Sarabamba**, p. 91-115, 1986.

LANCETTI, A. **Contrafissura e plasticidade psíquica**. – São Paulo: Hucitec Editora, 2015.

LEMGRUBER, Julita et al. **Um tiro no pé: impactos da proibição das drogas no orçamento do sistema de justiça criminal do Rio de Janeiro e São Paulo. Relatório da primeira etapa do projeto “Drogas: quanto custa proibir”**. – Rio de Janeiro: CESeC, 2021.

MACRAE, E.J.B; SIMÕES, J.A. **Rodas de fumo: o uso da maconha entre camadas médias**. – Salvador: EDUFBA, 2000.

BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

MARINHO, P. W. P. (2008). **Da felicidade à loucura: modernidade, bio-poder e cannabis sativa**.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. – São Paulo: n-1 edições, 2018.

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

ONOCKO-CAMPOS, R.T. **Saúde mental no Brasil: avanços, retrocessos e desafios**. *Cadernos de Saúde Pública* [online]. 2019, v. 35, n. 11 [Acessado 19 Agosto 2022], e00156119. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0102-311X00156119>>. Epub 31 Out 2019. ISSN 1678-4464.

PEREIRA, M.O; PASSOS, R.G. Todo camburão têm um pouco de navio negreiro. In: PEREIRA, M.O; PASSOS, R.G. (Orgs.). **Luta antimanicomial e feminismos: inquietações e resistências**. – Rio de Janeiro: Editora Autografia, 2019.

POLLO-ARAÚJO, M.A.; MOREIRA, FG. Aspectos Históricos da Redução de Danos. In: (Orgs.) NIEL, M.; DA SILVEIRA, D.X. **Drogas e Redução de Danos: uma cartilha para profissionais de saúde**. – São Paulo, 2008.

**Relatório da Inspeção Nacional em Comunidades Terapêuticas - 2017** / Conselho Federal de Psicologia; Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura; Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão / Ministério Público Federal; – Brasília DF: CFP, 2018.

RIBEIRO, Andréa Leite; DO NASCIMENTO, Wanderson Flor. **Racismo institucional e os usos de álcool e outras drogas: uma reflexão bioética**. *Revista Interdisciplinar de Pesquisa em Engenharia*, v. 14, n. edsup, p. 13-13, 2018.

RIBEIRO, D; ELIAS, G; OLIVEIRA, N. **Justiça de transição como chave pacificadora e reparadora da guerra às drogas**. – São Paulo: Revista Platô, Drogas e Política, 2020.

SAAD, L. **“Fumo de negro”**: a criminalização da maconha no pós-abolição. – Salvador: EDUFBA, 2019.

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



702

Artigo recebido em: 14/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Encarceramento, decolonialidade e maternidade: direitos fundamentais de mães em situação de prisão e o controle eugênico de natalidade

*Incarceration, decoloniality and motherhood: fundamental rights of mothers in prison and eugenic birth control*

*Grasielle Borges Vieira de Carvalho<sup>1</sup>*

*Fernanda Caroline Alves de Mattos<sup>2</sup>*

*Hemilly Gabriellen Santana Santos<sup>3</sup>*

**Resumo:** O escopo do presente artigo é compreender de que maneira o colonialismo, enquanto ferramenta historicamente presente e opressora, se anuncia em conjunto às desigualdades estruturais aprisionando mulheres encarceradas para além dos muros que lhe limitam, em especial no que concerne à maternidade. Partiu-se de dados coletados pelo INFOPEN mulheres, e decisões em tribunais superiores (em especial HC coletivo de 2018 do STF), compreendendo as violações a direitos fundamentais femininos, em conjunto a uma perspectiva específica das violações à dignidade maternas nas prisões. Ao final, entendendo as estruturas coloniais racistas e sexistas, reproduzidas dentro e fora da prisão, se observou que a dignidade feminina se encontra em situação mais vulnerável dentro do cárcere quando se trata do exercício da maternidade e de seu direito à reprodução. Para o desenvolvimento metodológico, foi usado o método dedutivo de abordagem e os métodos de procedimento bibliográfico e documental, a partir de uma pesquisa de natureza qualitativa.

**Palavras-chave:** Mulheres. Maternagem. Reprodução. Dignidade. Prisão.

---

<sup>1</sup>Doutora em Direito pela Universidade Presbiteriana Mackenzie em São Paulo/SP. Mestre em Direito Penal pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Tiradentes. E-mail: [grasielle.borges@souunit.com.br](mailto:grasielle.borges@souunit.com.br). ORCID: 0000-0002-4453-5889.

<sup>2</sup>Doutoranda em Direitos Humanos na Universidade Tiradentes - UNIT, Bolsista pela CAPES, Mestra em Ciência Jurídica pela Universidade Estadual do Norte do Paraná - UENP, Graduada em Direito pela Universidade Tiradentes - UNIT. Participante do grupo de pesquisa Intervenção do Estado na vida das pessoas (INTERVEPES-UENP) e do Grupo de pesquisa Direito e sexualidade (UFBA), ambos do diretório CNPq. Pesquisadora vinculada ao Grupo de Pesquisa em Gênero, Família e Violência vinculado ao CNPq. (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhorh/3266505536822300>). Atua em pesquisas relacionadas a Direitos Humanos, Direito Penal, Criminologia, Filosofia Jurídica e Sociologia Jurídica, todas com ênfase na relação entre Gênero e Direito. E-mail: [mattos.fernandac@gmail.com](mailto:mattos.fernandac@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3266505536822300>. ORCID: 0000-0002-5322-4126.

<sup>3</sup>Graduanda em Direito pela Universidade Tiradentes. Pesquisadora na área do encarceramento feminino, vinculada aos programas de Iniciação Científica da Universidade Tiradentes (UNIT/SE). Membro do Grupo de Pesquisa em Execução Penal. E-mail: [contatohemillysantana@outlook.com](mailto:contatohemillysantana@outlook.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4217571767342734>.

**Abstract:** The scope of this article is to understand how colonialism, as a historically present and oppressive tool, announces itself together with structural inequalities imprisoning incarcerated women beyond the walls that limit them, especially regarding motherhood. We started from data collected by INFOPEN women, and decisions in higher courts (especially collective HC of 2018 of the STF), understanding the violations to women's fundamental rights, together with a specific perspective of the violations to maternal dignity in prisons. At the end, understanding the racist and sexist colonial structures, reproduced inside and outside prison, it was observed that female dignity is in a more vulnerable situation inside prison when it comes to the exercise of maternity and her right to reproduction. For the methodological development, the deductive method of approach and the bibliographical and documental methods of procedure were used, based on qualitative research.

**Keywords:** Women. Motherhood. Reproduction. Dignity. Prison.

## 1. Introdução

No que se refere aos direitos femininos e maternos, o cárcere se consubstancia historicamente como um ambiente hostil, opressivo e reforçador de estereótipos de gênero e de raça. Essa perspectiva, muito além de perceptível pelos estudos de teoria, é passível de ser visualizada na prática, ainda que com dados sem atualização. Existem regramentos e existe o reconhecimento das situações degradantes dentro das prisões, as quais, quando voltadas ao público feminino, compõe-se como uma lembrança ao que foi estruturado pelo racismo, pelo sexismo e pelas exclusões de classe.

Nesse sentido, o presente trabalho se justifica pela necessária observação dessas realidades por meio de um olhar crítico em relação às questões mergulhadas nas análises de gênero e prisão, além da maternidade, já que o sistema penal não só não é capaz em sua estrutura de ofertar proteção à mulher, como sua única resposta - o castigo - é distribuída desigualmente (ANDRADE, 2012).

A fim de analisar como essa desigualdade vem sendo (re)distribuída diante das especificidades suscitadas, o presente artigo divide-se em três seções temáticas. A primeira tem por objetivo traçar as violações de direitos femininos no cárcere brasileiro, em contraponto ao que vem sendo defendido

formalmente e judicialmente, em busca de demonstrar uma estrutura desumanizante no cárcere e seu aspecto específico nas violações de gênero.

Já em um segundo momento, o foco se dará para demonstrar a não existência de políticas públicas eficazes no Brasil para a proteção de mulheres gestantes ou mães, com a conseqüente violação de direitos fundamentais tanto das mães quanto dos bebês. E, por fim, busca-se estabelecer a relação estrutural da prática analisada com o combate pela da decolonialidade, de maneira a reconhecer como o controle opressivo realizado sobre a liberdade reprodutiva e na vivência da maternagem representam uma continuidade das opressões de gênero, raça e classe iniciadas no território desde o processo colonizador.

Para o desenvolvimento do trabalho foi utilizada metodologia de natureza qualitativa. Tomando como suporte o método dedutivo de abordagem, parte-se da premissa geral da desigualdade existente no cárcere, para a premissa específica de que a estrutura dessa desigualdade tende a fomentar de forma mais intensa a desigualdade de gênero estruturada na colonialidade. Em conjunto, usou-se métodos de procedimento bibliográfico e documental para fundamentar e compor a presente pesquisa.

## 2. Violações de direitos femininos dentro do cárcere, *habeas corpus* e guerra às drogas

Ao analisar a série histórica das mulheres privadas de liberdade entre o período de 2000 a 2016, no Brasil, o Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN, 2017) apontou o constante crescimento da população prisional feminina, que registrou um aumento de 656% de mulheres custodiadas em relação ao total registrado no início dos anos 2000, quando menos de 6 mil mulheres se encontravam no sistema prisional. Tal encarceramento em massa decorre, especialmente, da política criminal de guerra às drogas, que segue uma lógica punitivista responsável por infringir as garantias

individuais e os princípios constitucionais, como a presunção de inocência dentre outros (PANCIERI; BOITEUX, 2017).

Por intermédio da política criminal de guerra às drogas, avista-se o recrudescimento das leis, em consequência do discurso de que o traficante é um inimigo público, e por conseguinte, um não-sujeito de direitos. Dessa forma, as mulheres aprisionadas, sobretudo em razão do delito de tráfico de drogas, ainda que mães e puérperas, também são destinatárias de tal discurso repressivo (PANCIERI; BOITEUX, 2017).

Ressalta-se que a denominada “guerra às drogas”, não se trata de uma guerra contra as drogas, propriamente, mas contra os produtores, comerciantes e consumidores dessas, além de que a punitividade não recai sobre todos esses indivíduos, mas apenas sobre os mais vulneráveis, ou seja, aqueles que são pobres, não brancos, marginalizados e desprovidos de poder (KARAM, 2013). Desse modo, a política criminal de drogas brasileiras torna evidente o descompromisso com os direitos humanos, tendo em consideração que guerras não são compatíveis com aqueles, obtendo-se como resultado: violência, mortes e encarceramento em massa (KARAM, 2013).

A respeito do aprisionamento em massa de mulheres, conforme relatório do Departamento Penitenciário Nacional (2019), o tráfico de drogas corresponde a 59,9% das prisões femininas, o que significa que a principal parcela de mulheres encarceradas foi acusada ou condenada por um tipo penal que não envolve o uso de violência ou grave ameaça. Ressalta-se que aproximadamente 40% das prisões são provisórias, sem que tenha existido uma condenação para o suposto crime praticado e que entre as presas, 28,9% possuem um filho, 28,7% dois filhos, 21,7% três filhos e 11,01% possuem mais de quatro filhos (DEPEN, 2019).

Em virtude das circunstâncias citadas, quais sejam, o alarmante número de prisões femininas e a presença considerável de mães no sistema penitenciário brasileiro, as autoridades judiciais e os estabelecimentos prisionais devem observar os dispositivos normativos nacionais e

internacionais, a fim de assegurar às presas a efetividade dos seus direitos fundamentais. No entanto, tal pretensão é obstada pela própria prisão, visto que nela há violência, já que existe um destinatário específico para o fenômeno do encarceramento em massa feminino: mulheres pretas e pardas, jovens e pobres (DEPEN, 2019). Assim, verifica-se a profunda relação entre o sistema de justiça criminal, do patriarcado e do racismo:

[...] sendo o funcionamento de suas engrenagens mais do que perpassados por essa estrutura de opressão, mas o aparato reordenado para garantir a manutenção do racismo e, portanto, das desigualdades baseadas na hierarquização racial (BORGES, 2019, p. 21).

Nessa perspectiva, a realidade no cárcere brasileiro revela-se inconstitucional, o que se apura do julgamento do Supremo Tribunal Federal na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 347, que reconheceu o Estado Inconstitucional de Coisas do sistema prisional, entre outros fatores, por conta de:

A maior parte desses detentos está sujeita às seguintes condições: superlotação dos presídios, torturas, homicídios, violência sexual, celas imundas e insalubres, proliferação de doenças infectocontagiosas, comida imprestável, falta de água potável, de produtos higiênicos básicos, de acesso à assistência judiciária, à educação, à saúde e ao trabalho, bem como amplo domínio dos cárceres por organizações criminosas, insuficiência do controle quanto ao cumprimento das penas, discriminação social, racial, de gênero e de orientação sexual (BRASIL, 2015, p. 5).

Particularmente, quando se considera a maternidade no cárcere, essa é submetida a inúmeras violações de direitos, pois, historicamente, o contexto prisional atende a ótica masculina, com prevalência de serviços e políticas penais direcionados para homens, de modo que especificidades que compreendem a realidade prisional feminina, que se relacionam com sua raça e etnia, idade, deficiência, orientação sexual, identidade de gênero, nacionalidade, situação de gestação e maternidade, entre tantas outras

nuanças são colocadas em segundo plano (CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2016).

Acerca disso, esclarece-se que o Brasil deve observância às Regras Mínimas das Nações Unidas para o Tratamento de Presos (Regras de Mandela), que se trata de um documento da Organização das Nações Unidas (ONU), com o propósito de reafirmar a crença nos direitos humanos, na dignidade e no valor da pessoa humana e inaugura o princípio da não discriminação, por meio da Regra nº 2, que aduz o seguinte:

Regra 2

1. Estas Regras devem ser aplicadas com imparcialidade. Não haverá discriminação baseada em raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou qualquer outra opinião, origem nacional ou social, propriedades, nascimento ou qualquer outra condição. As crenças religiosas e os preceitos morais dos presos serão respeitados.
2. Para que o princípio da não discriminação seja posto em prática, as administrações prisionais devem levar em conta as necessidades individuais dos presos, particularmente daqueles em situação de maior vulnerabilidade. Medidas para proteger e promover os direitos dos presos portadores de necessidades especiais são necessárias e não serão consideradas discriminatórias (CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2016, p. 21). (grifo nosso)

Dessa maneira, observa-se que a inobservância das especificidades femininas no cárcere viola diretamente as Regras de Mandela. Além dessas, há também as Regras de Bangkok, outro documento da ONU, que estabelece um regramento para o tratamento de mulheres presas e medidas não privativas de liberdade para mulheres infratoras. Tal documento determina como regra nº 23 a proibição de instrumentos de contenção durante o trabalho de parto e no momento posterior (CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2016).

Todavia, a vida real se mostra diferente do que está exposto nas leis e nos tratados, de modo que nem mesmo em um momento tão delicado para a mulher presa há o respeito por sua dignidade. Prova disso é que, no Rio de Janeiro, consoante relatados dos profissionais do Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura do Rio de Janeiro (MEPCT/RJ), órgão

vinculado à Assembleia Legislativa do estado, as presas são constrangidas à realização do parto com algemas, com agressões físicas, dentro da cela e sem atendimento médico (UNIVERSA, 2021).

Importante realçar que as condutas supracitadas também estão em desconformidade com o Estatuto da Criança e do Adolescente, que assegura, em seu artigo 8º, a atenção humanizada à gravidez, ao parto e ao puerpério (BRASIL, 1990) e com a Lei de Execução Penal, que confere o direito ao acompanhamento médico à mulher, principalmente no pré-natal e no pós-parto, extensivo ao recém-nascido, por meio do artigo 14, parágrafo 3º (BRASIL, 1984). Diante de um panorama flagrantemente inconstitucional, o ordenamento jurídico brasileiro sancionou o Estatuto da Primeira Infância, que estabelece princípios e diretrizes, em consonância com o Estatuto da Criança e do Adolescente, com a finalidade de formular e implementar políticas públicas para a Primeira Infância, tendo como pressuposto que esse é um período marcante para o desenvolvimento infantil e o desenvolvimento do ser humano (BRASIL, 2016).

Já em relação às mulheres aprisionadas, o texto trouxe uma relevante inovação ao impor o dever da autoridade policial colher informações sobre a existência de filhos, respectivas idades e se possuem alguma deficiência e o nome e o contato de eventual responsável pelos cuidados dos filhos, indicado pela pessoa presa, além de que, garante o direito à substituição da prisão preventiva pela domiciliar a mulheres que são presas grávidas e/ou que têm filhos/as com até 12 anos de idade incompletos (BRASIL, 2016).

Posterior ao Estatuto da Primeira Infância, o Supremo Tribunal Federal, em fevereiro do ano de 2018, concedeu ordem ao Habeas Corpus coletivo apresentado pelo Coletivo de Advogados em Direitos Humanos (CADHu) e impetrado pela Defensoria Pública da União, objetivando coibir as graves violações aos direitos das mulheres encarceradas e das suas crianças e garantir efetividade ao Estatuto supracitado. A decisão ao fim determinou

a substituição da prisão preventiva pela prisão domiciliar às mulheres presas em situação de gestação, puerpério ou maternidade (BRASIL, 2018).

Resta salientar que a decisão excluiu casos em que os crimes foram praticados com violência, grave ameaça ou contra as crianças, o que não obstou a concessão da prisão domiciliar as presas pelos crimes da Lei de Drogas. Tal fato demonstrou um potencial desencarcerador, mas previu também situações excepcionalíssimas para sua não aplicação, em que os magistrados deveriam justificar devidamente os casos assim enquadrados.

No entanto, diante de tal possibilidade e tendo a “situação excepcionalíssima” um conceito abstrato, os magistrados permaneceram seguindo a lógica punitivista de encarcerar como regra, ao invés de como uma exceção – principalmente em relação às pacientes que supostamente cometeram crime de tráfico de drogas. Dessa forma, notou-se um grave descumprimento da decisão, o que fez com que defensorias públicas estaduais e organizações da sociedade civil provocassem o Supremo Tribunal Federal (STF) para esclarecimento das situações que não se enquadram na hipótese “excepcionalíssima” (IDDD, 2019).

A partir de tal situação, o ministro relator Ricardo Lewandowski, no mês de outubro de 2018, em nova decisão acerca do Habeas Corpus coletivo, determinou que as hipóteses de flagrante por tráfico de drogas na residência, ingresso ao presídio com substâncias entorpecentes, inexistência de residência fixa ou vínculo empregatício, a ausência de certidão de nascimento ou prova sobre imprescindibilidade para os cuidados do filho, não obstam, de modo algum, a substituição da prisão preventiva pela domiciliar (BRASIL, 2018).

Em síntese, pode-se concluir que as falaciosas propostas de humanização do sistema penal não funcionam e nem pretendem, de fato, funcionar, de modo que é testemunhado uma discrepância descomunal entre o que está exposto na legislação, seja nos dispositivos nacionais ou internacionais, e o ocorre no cotidiano prisional. Isso porque o cárcere não se

propõe em ser um espaço de observância dos direitos fundamentais das presas, mas um espaço de segregação, principalmente dos corpos não brancos e de seu extermínio.

### **3. Da (não) promoção de políticas específicas de gênero e maternidade no cárcere no Brasil**

Ao tratar sobre cárcere feminino é imprescindível apresentar os dados em relação ao perfil dessas mulheres aprisionadas, considerando a faixa etária, a etnia, a escolaridade e a classe social delas. Para isso, serão utilizadas as informações do INFOPEN Mulheres, que é um sistema do Ministério da Justiça e Segurança Pública, criado em 2004, com a finalidade de fornecer dados do sistema prisional brasileiro, mantendo atualizadas as informações estatísticas da vida da população carcerária e que são disponibilizadas pelo Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN, 2019).

Os relatórios do INFOPEN Mulheres possuem uma notável relevância, pois são resultado de pesquisas específicas sobre o cárcere feminino, sendo bastante necessário para viabilizar políticas públicas voltadas para esse público. Contudo, tem-se verificado a não atualização dos dados pelo governo federal, já que o último relatório considera os dados relativos a junho de 2017 sobre mulheres encarceradas, não tendo sido elaborado qualquer outro relatório – específico sobre a comunidade feminina aprisionada – desde então.

Nesse seguimento, o Projeto BRA 34/2018 (DEPEN, 2019), considerando os dados de 2017 sobre encarceramento feminino, expôs que em relação à faixa etária das mulheres privadas de liberdade no Brasil, é possível inferir que a maior parte é composta por jovens, tendo em vista que 47,33% possuem entre 18 e 29 anos. Ademais, acerca do grau de escolaridade, é possível afirmar que 44,42% das mulheres encarceradas no Brasil possuem o Ensino Fundamental Incompleto, seguido de 15,27% com Ensino Médio

Incompleto, 14,48% com Ensino Médio Completo e 1,46% das presas com Ensino Superior Completo (DEPEN, 2019).

Já em relação a classe social das custodiadas, o relatório se reserva apenas a afirmar que a maioria é pobre, mas não especifica as estatísticas (DEPEN, 2019). No que tange à etnia, o INFOPEN Mulheres revela que 63,55% são pretas ou pardas, 35,54% são brancas, 0,59% são amarelas e 0,28% são indígenas (DEPEN, 2019), o que evidencia o racismo existente no sistema prisional, esse que já foi reconhecido pelo Supremo Tribunal Federal em relevantes julgamentos, como o do Habeas Corpus Coletivo nº 143.641, citado anteriormente, tendo sido dito pelo ministro relator Ricardo Lewandowski que:

[...] como já destaquei no julgamento do mérito deste habeas corpus coletivo, que as pessoas em prol de quem a ordem foi concedida são as mais vulneráveis de nossa população. Estatisticamente, **não há dúvidas de que são as mulheres negras e pobres, bem como sua prole – crianças que, desde seus primeiros anos de vida, são sujeitas às maiores e mais cruéis privações de que se pode cogitar: privações de experiências de vida cruciais para seu pleno desenvolvimento intelectual, social e afetivo – as encarceradas e aquelas cujos direitos, sobretudo no curso da maternidade, são afetados pela política cruel de encarceramento a que o Estado brasileiro tem sujeitado sua população** (BRASIL, 2018, p.5). (grifo nosso)

Diante dos dados apresentados, nota-se a presença no sistema carcerário brasileiro de uma maioria de mulheres negras e jovens; conseqüentemente, uma vasta parcela de presas em idade fértil e em situação de vulnerabilidade.

Esta realidade, entre outros motivos, revela a necessidade de políticas públicas voltadas à maternidade dentro do cárcere, considerando não apenas as peculiaridades femininas, mas também as normas que conferem prioridade absoluta aos direitos dos infantes, que também se encontram no ambiente carcerário, em virtude da necessidade de proximidade entre mãe e filho na primeira infância. Prova disso é o disposto no artigo 89 da Lei de Execução Penal, que aduz o dever de as penitenciárias femininas possuírem seção para

gestante e parturiente e de creche para abrigar crianças maiores de 6 meses e menores de 7 anos (BRASIL, 1984).

Nesse aspecto, a Política Nacional de Atenção às Mulheres em Situação de Privação de Liberdade e Egressas (PNAMPE), publicada por meio da Portaria Interministerial nº 210/2014, estabelece diretrizes, objetivos e ações para garantir os direitos das mulheres e orienta os governos estaduais na elaboração de ações com a finalidade de assegurar a atenção à gestação e à maternidade na prisão; a assistência material; o acesso à saúde, à educação e ao trabalho; a assistência jurídica; o atendimento psicológico; e a capacitação permanente de profissionais do sistema prisional feminino (BRASIL, 2014).

Todavia, o texto da PNAMPE é oposto ao contexto do sistema penitenciário. No tocante ao acesso à saúde, há a completa ausência de cuidado pré-natal, por conseguinte, a transmissão evitável de doenças graves aos filhos, como sífilis, por exemplo (BRASIL, 2018), soma-se a isso o número ínfimo de médicos ginecologistas, no sistema prisional feminino, considerando dados de 2017 do INFOPEN Mulheres, que revelaram existir apenas 27 profissionais em atividade com essa finalidade (DEPEN, 2019) – isso é ainda mais preocupante quando se observa a defasagem dos presentes dados em razão do tempo e da negligência em sua atualização conforme foi abordado.

Em consonância ao debatido, avista-se no cárcere a exclusão e a estigmatização, principalmente em relação aos corpos não brancos, pois

Além da privação de liberdade, ser encarcerado significa a negação de uma série de direitos e uma situação de aprofundamento de vulnerabilidades. **Tanto o cárcere quanto o pós encarceramento significam a morte social desses indivíduos negros e negras que, dificilmente, por conta do estigma social, terão restituído o seu status, já maculado pela opressão racial em todos os campos da vida, de cidadania ou possibilidade de alcançá-la.** Essa é uma das instituições mais fundamentais no processo de genocídio contra a população negra em curso no país (BORGES, 2019, p. 21). (grifo nosso)

Ademais, no sistema prisional feminino há o fenômeno da hipermaternidade à hipomaternidade (BRAGA; ANGOTTI, 2015), que

significa o paradoxo vivenciado pelas mães nas prisões brasileiras do excesso de maternidade nos meses nos quais o filho permanece na unidade prisional e a súbita ruptura dessa relação no momento da separação.

Ao realizar pesquisa em prisões e unidades materno-infantis, as pesquisadoras Ana Gabriela Mendes Braga e Bruna Angotti, entrevistando detentas, receberam relatos de que uma vez que há o nascimento do bebê, as mães sofrem com o isolamento e são afastadas das atividades laborais, escolares, culturais e/ou religiosas que anteriormente praticavam, isso com a intenção de que as mães se dediquem, de maneira exclusiva, aos cuidados da criança (BRAGA; ANGOTTI, 2015). Há nesse afastamento uma grave problemática, considerando que nenhuma mulher – dentro ou fora do cárcere – é exclusivamente mãe e deve se reservar aos cuidados dos filhos por 24 horas, além de que o trabalho e o estudo por parte das apenadas são direitos que tem relação direta com a possibilidade de diminuição de pena, portanto, a maternidade não justifica a privação dessas mulheres às atividades laborais e educacionais, bem como às culturais e religiosas. Isso porque a Lei de Execução Penal estabelece como direitos do preso a atribuição de trabalho e sua remuneração; a assistência material, à saúde, jurídica, educacional, social e religiosa (BRASIL, 1984).

Por outro lado, observou-se que assim que os bebês completavam seis meses de vida, eles eram abruptamente retirados do convívio com as suas mães, sem uma preocupação em fornecer acompanhamento psicológico a fim de reduzir os impactos acarretados pelo distanciamento entre mãe e filho, logo após um período de excesso de maternidade e isolamento (BRAGA; ANGOTTI, 2015).

Dessa maneira, baseado na PNAME e nas situações violadoras de direitos humanos no cárcere, a exemplo das citadas anteriormente, o Departamento Penitenciário Nacional elaborou um documento com as Diretrizes para Convivência Mãe-Filho/a no Sistema Prisional, tendo como princípios fundadores: a efetivação dos direitos humanos das mulheres

encarceradas e de seus/suas filhos/as; o respeito à autonomia das mulheres; a efetivação do direito à convivência familiar e comunitária; atenção integral às mulheres em sua diversidade, ente outros (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2016).

O documento supracitado determina que se deve dar preferência às penas não privativas de liberdade ou à prisão domiciliar às mulheres gestantes e com filhos/as menores e enquanto essa não for concedida, é obrigação da administração penitenciária promover a convivência e a manutenção dos vínculos entre mulheres e seus filhos/as (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2016). Porém, conforme dados do INFOPEN Mulheres (2019), a frequência de estabelecimentos penais que têm berçário e/ou centro de referência materno-infantil, totalizam 48 unidades, apenas 0,66% dos estabelecimentos femininos ou mistos têm creche apropriada para receber crianças acima de 2 anos e em relação à existência de estabelecimentos penais que têm cela/dormitório adequado para gestantes, somente cerca de 14,2% das unidades prisionais que recebem mulheres possuem um espaço reservado para gestantes e lactantes.

Portanto, mostra-se inequívoco que a maternidade não é apta a ser exercida de forma digna no sistema prisional brasileiro. Por isso a efetivação do disposto no Marco Legal da Infância e no Habeas Corpus coletivo nº 143.641/SP revela-se indispensável para uma efetiva proteção dos direitos fundamentais femininos e os de seus filhos.

Contudo, informações obtidas por intermédio do relatório do Instituto de Defesa do Direito de Defesa, intitulado “Mães livres: a maternidade invisível no sistema de Justiça” (IDDD, 2019), que realizou análise de decisões no âmbito do Tribunal de Justiça de São Paulo, Superior Tribunal de Justiça e Supremo Tribunal Federal, apontam que os magistrados têm desconsiderado o estado inconstitucional de coisas do sistema penal, principalmente com seus impactos para a maternidade, além de julgarem em desconformidade com o ordenamento jurídico, a citar as Regras de Bangkok,

o Marco Legal da Primeira Infância, além das políticas públicas ligadas à promoção dos direitos humanos.

Conforme o relatório supracitado, constatou-se a invisibilização da maternidade nas decisões judiciais, de modo que, nas decisões em que essa circunstância era abordada, não era utilizada em benefício da presa, mas em uma perspectiva moralista. Outrossim, também se vislumbrou a exigência de documentação comprobatória da maternidade, o que não encontra respaldo na decisão do Habeas Corpus coletivo; o argumento da garantia da ordem pública – primordialmente nos crimes que envolvem o tráfico de entorpecentes – como justificativa para a não conversão da prisão preventiva em prisão domiciliar. Dessa forma se apontavam a alegação de prescindibilidade da mãe para os cuidados da criança, a atribuição de determinado papel social à mãe e o formalismo cego em relação à realidade de vida dessas mulheres, desconsiderando aspectos dos casos concretos como os vínculos afetivos indispensáveis à criança na primeira infância (IDDD, 2019).

Diante do exposto, infere-se que o sistema prisional brasileiro evidencia as marcas do período colonialista, a partir de uma estrutura patriarcal-racista que segrega corpos não brancos, reduzindo-os a uma condição de seres que não são precisamente humanos. Em decorrência disso, tais vidas são silenciadas e ignoradas no cumprimento dos direitos fundamentais, a exemplo das gravosas situações mencionadas no presente trabalho, o que também se revela mediante a ausência de dados específicos atualizados acerca da situação carcerária feminina, com o propósito de causar a invisibilidade dessa população.

Além disso, verifica-se no cárcere um ambiente de reprodução de condutas derivadas da colonialidade, essa que corresponde a uma estrutura de dominação, proveniente do colonialismo, que resistiu ao fim desse, perpetuando-se na sociedade como o lado mais escuro da modernidade (MIGNOLO, 2017), quais sejam: a hierarquização racial da população, a

marginalização dos povos pretos, a segregação espacial e, sobretudo, a regulação da reprodução biológica dos corpos não brancos, como um meio de tentativa de embranquecimento da comunidade brasileira (SANTANA, SANTOS, 2020).

Tal consideração estrutural será o foco da próxima sessão da presente pesquisa desenvolvida.

#### **4. Olhar decolonial de gênero e o controle eugênico de natalidade pela prisão**

No Brasil, as questões raciais não correspondem a um movimento transitório, mas a uma realidade que permanece cristalizada no país, desde a sua formação. Por conseguinte, o preconceito racial contra a comunidade afrodescendente revela-se como um verdadeiro atentado contra a dignidade desse povo (WERMUTH; MARCHT; MELLO, 2020). A abolição da escravidão não significou, verdadeiramente, a libertação dos escravizados, pois consistiu no abandono da população negra às margens da sociedade, tendo em vista que não foi acompanhada de programas de inserção social, ocorrendo tão somente a expulsão desses indivíduos das fazendas para as ruas, sem que houvesse sido oferecido qualquer recurso para a sobrevivência desses, além de ter isentado o Estado de qualquer responsabilização (SANTANA; SANTOS, 2020).

Soma-se a isso a tentativa de apagamento da história, por meio da queima dos documentos relativos à escravidão, que se encontravam em poder de repartições públicas, tendo sido decorrência da Circular nº 29, de 13 de maio de 1891, assinada pelo Ministro da Fazenda, à época, Ruy Barbosa. Tal acontecimento foi além de um desprezo à memória nacional, sobretudo, uma maneira de frear a emancipação dos afrodescendentes (DUARTE; SCOTTI;

NETTO, 2015), comprovando que a ausência de dados acerca de uma comunidade tem o condão de provocar violências.

Em virtude da negligência suportada pelos afrodescendentes, esses passaram a se instalar em locais precários, sem acesso à educação e à cultura (WERMUTH; MARCHT; MELLO, 2020), principalmente porque as residências onde se instalavam, nos centros, eram derrubadas, em virtude de leis de urbanização, com uma falaciosa motivação “sanitária”, que, na verdade, pretendia afastar os negros para áreas distantes – as favelas – para que o espaço urbano do centro, pertencente aos brancos, fosse “limpo” (LIMA, 2020).

Nesse contexto, observa-se que ao invés de serem criados meios de assistência social para a população negra, com o objetivo de reduzir os impactos do período colonial, foram criadas políticas de segregação e extermínio. Isso em razão de que além da expulsão dos centros das cidades, observou-se também o surgimento de leis incriminadoras destinadas, especificamente, aos negros, já que após a abolição formal da escravidão, o segundo Código Criminal foi promulgado, e por intermédio desse, expressões culturais afrodescendentes foram criminalizadas, a exemplo da capoeira (FERNANDES; ERCOLANI, 2020).

Dessa forma, é perceptível que o encarceramento de negros, no Brasil, não se trata de uma estratégia estatal recente, a fim de afastar aqueles que são considerados indesejados, mas um planejamento secular. Ademais, a política genocida estatal também se revelou por meio das tentativas de embranquecimento populacional, iniciando-se nos projetos imigrantistas do século XIX, que fomentaram a imigração europeia, acreditando-se que isso traria como consequência ao país a proeminência da raça branca em detrimento da raça negra (WERMUTH; MARCHT; MELLO, 2020).

Nesse aspecto, considerar a existência de mulheres negras, pardas e pobres na perspectiva do cárcere é uma exigência decolonial de combate ao que está posto. Nas palavras de Françoise Vergès, é preciso repensar as

formas de olhar para os sistemas que nos rodeiam, e entre eles está o sistema prisional. De forma que:

[...] partir de um elemento para revelar um ecossistema político, econômico, cultural e social buscando evitar a segmentação imposta pelo método ocidental das ciências sociais. Aliás, as análises mais esclarecedoras e produtivas das últimas décadas foram aquelas que puxaram o maior número de fios, colocando em evidência as redes de opressão concretas e subjetivas que tecem a teia da exploração e das discriminações (VERGÈS, 2020, p. 40)

Dentro dessas redes de opressão, se nota as evidentes estratégias de branqueamento populacional, que não encerraram no século XIX, principalmente considerando o perfil do cárcere feminino no século XXI, predominantemente jovem, logo, em período reprodutor, como citado anteriormente. Nesse sentido, o sistema prisional funciona “como ferramenta de controle populacional por meio da gestão da natalidade e da mortalidade das vidas em privação de liberdade” (SANTANA; SANTOS, 2020, p.330).

Por isso, o cárcere é responsável pela segregação espacial da população, de modo que reserva os espaços públicos para os brancos e aprisiona os corpos racializados, pretendendo coibir a continuidade dessa comunidade, impedindo a origem de novas gerações não brancas (SANTANA; SANTOS, 2020). Sobre esse aspecto, o relatório elaborado pelos profissionais do Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura do Rio de Janeiro (MEPCT/RJ), narrando visita à UMI (Unidade Materno Infantil) Madre Tereza de Calcutá, expôs que as mulheres aprisionadas estavam sendo submetidas à laqueadura, após o parto, sem que tenham dado consentimento para a realização do procedimento de esterilização (UNIVERSA, 2021).

Acerca disso, no ano de 2018, um caso envolvendo esterilização compulsória recebeu ampla notoriedade midiática, visto que o promotor Frederico Liserre Barruffini da Comarca de Mococa, no interior de São Paulo, ajuizou ação civil pública pleiteando a esterilização à força de Janaina Aparecida Quirino, que estava presa por tráfico de drogas na penitenciária de Mogi Guaçu, tendo sido o pedido deferido pelo juiz Djalma Moreira Gomes

Júnior (CRUZ, 2018). Salienta-se que a esterilização forçada é expressamente vedada no ordenamento jurídico brasileiro, considerando o exposto na Recomendação Geral nº 24 do Comitê sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra a Mulher:

Os Estados Partes devem também relatar sobre as medidas que tenham adoptado para assegurar a qualidade dos serviços de saúde, por exemplo, ao torná-los aceitáveis para as mulheres. Os serviços aceitáveis são aqueles que são prestados de forma a garantir que a mulher dá um consentimento pleno e informado, em que se respeita a sua dignidade, se garante a sua confidencialidade e que seja sensível às suas necessidades e perspectivas. Os Estados Partes não devem permitir formas de coerção, como a esterilização sem o consentimento, teste obrigatório de doenças sexualmente transmissíveis ou de gravidez como condições de emprego, pois violam os direitos das mulheres a um consentimento informado e à dignidade (CEDAW, 1999).

Em relação ao caso narrado, é imprescindível destacar que a presa se tratava de uma mulher de 36 anos, pobre e negra e que o promotor responsável pelo pedido de laqueadura já havia requerido a esterilização compulsória de outras detentas da mesma Comarca, e por conta disso foi submetido a investigações e, posteriormente, suspenso das atividades por 15 dias, sem auferir remuneração (ASSUNÇÃO, 2019). Tal suspensão tem o caráter pedagógico, mas é inegavelmente desproporcional ao prejuízo gerado, uma vez que a laqueadura é um procedimento irreversível e que o direito a realizar escolhas pertinentes ao próprio corpo foi retirado por completo dessas detentas.

Somada à essa violação, a estrutura da prisão ocasiona a ruptura de vínculos familiares, entre outras razões, por conta das revistas íntimas, que são um mecanismo de controle do corpo pelo exercício do poder e humilhação (BORGES, 2019). Estas provocam limitações para o recebimento de visitas familiares, além da distância e da dificuldade de acesso ao local onde se encontram as unidades prisionais, que prejudicam gravemente a possibilidade de manutenção dos laços afetivos (IDDD, 2019).

Apesar de existir expressamente o direito às visitas íntimas, em conformidade ao disposto na Resolução nº 01 de 30 de março de 1999 do Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária, que entende a visita íntima como a recepção pelo preso de cônjuge ou parceiro, em ambiente reservado, no estabelecimento prisional ao qual está recolhido e com garantia de privacidade e inviolabilidade (CNPCCP, 1999), o exercício desse direito encontra barreiras. Isso pode ser observado, uma vez que, no Brasil, somente 6 das unidades federativas tem percentual de 100% de estabelecimentos penais femininos com local específico para visitação, sendo eles: Sergipe, Rio de Janeiro, Piauí, Paraíba, Maranhão e Goiás (DEPEN, 2019). Já em relação aos estabelecimentos penais mistos com local específico de visitação, apenas 4 unidades federativas possuem o percentual de 100%, quais sejam: São Paulo, Sergipe, Pernambuco e Mato Grosso do Sul (DEPEN, 2019).

Outrossim, os parceiros também encontram entraves em razão da burocracia para o cadastro de visitantes, pois em algumas unidades federativas é exigido como comprovante de residência a apresentação de contas de energia, água ou telefone fixo, o que se encontra em desconformidade com a realidade socioeconômica dos indivíduos, que residem em áreas precárias, que ainda estão em processo de regularização e por esse motivo não dispõem de serviços básicos (SILVA, 2021). Além de que o procedimento para que a visitação ocorra segue uma lógica conservadora e sexista, pautada em ideais de moral, bons costumes e tradição, evidenciando que o sistema prisional exerce o controle não apenas sobre a liberdade de ir e vir das mulheres encarceradas, mas também sobre sua liberdade sexual, logo, sobre seu direito de reproduzir (SILVA, 2021).

Em suma, diante de um cenário em que aproximadamente 40% das mulheres encarceradas não respondem por qualquer condenação (DEPEN, 2019), refletindo na intenção estatal de delimitar espaços para brancos e não brancos e que a maioria das presas femininas sofrem com a segregação em pleno período reprodutor, além das limitações provocadas pelo cárcere

impedindo que os laços afetivos permaneçam, evidencia-se, no sistema prisional, um projeto eugenista (SANTANA; SANTOS, 2020), pautado na exclusão e no abandono, assim como na abolição, com o objetivo de controle dos corpos não brancos, a fim de evitar a perpetuação de uma raça indesejada.

## 5. Conclusão

A desigualdade de gênero tem seu extremo nas vivências internas ao cárcere. Sendo este um local não pensado, planejado ou adequado desde sua formação à manutenção de qualquer dignidade humana, a dignidade feminina já posta em xeque em situação de liberdade, é esquecida e pouco considerada quando se fala em prisão.

O afeto e a maternidade assim, se colocam como frutos esquecidos de uma opressão de gênero sistematizada. Opressão esta, já reconhecida pelo Estado, como um Estado de coisas inconstitucional e reforçadora de padrões de exclusão de gênero e raça no Brasil.

Nesta perspectiva, observou-se que apesar do reconhecimento judicial, da busca de regramentos internacionais para promover e defender direitos, a estrutura se mantém para violar direitos fundamentais femininos – e inclusive é ressaltada pela ausência de atualização de dados penitenciários. Entre esses direitos, o direito de ser mãe. As violações alcançam a mulher e sua prole, despejando em suas vivências uma ausência de humanidade e consideração pelos valores constitucionalmente estabelecidos.

Mas, para além disso, foi preciso também reconhecer que se carrega a chaga histórica do colonialismo na formação estrutural da pena e da prisão. Baseado em valores sexistas e racistas, o cárcere se torna o refugio dos indesejados, dos corpos que devem ser excluídos, e que, por isso, devem ser esterilizados ou boicotados de seu direito à autonomia sobre o próprio corpo.

Assim, é possível pensar no cárcere brasileiro, com suas ausências de proteção a direitos fundamentais e pela continuidade de valores coloniais,

como um reprodutor da desigualdade de gênero e de raça. Mas também, como ambiente responsável pela prática de uma eugenia institucionalizada: onde se controla quem pode nascer e crescer com dignidade, e entre estes, o corpo feminino racializado não tem preferência alguma.

## Referências

- ANDRADE, Vera Regina Pereira de. **Pelas mãos da criminologia: o controle penal para além da (des)ilusão**. Rio de Janeiro: Revan; ICC, 2012
- ASSUNÇÃO, Clara. Promotor que pediu laqueadura de mulheres pobres leva 15 dias de suspensão. **Rede Brasil Atual**. Cidadania. 2019. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2019/08/promotor-que-pediu-laqueadura-de-mulheres-pobres-leva-15-dias-de-suspensao/>. Acesso em: 12 out. 2022.
- BRAGA, Ana Gabriela Mendes; ANGOTTI, Bruna. Da hipermaternidade à hipomaternidade no cárcere feminino brasileiro. **Revista Internacional de Direitos Humanos**. SUR 22 - v.12 n.22 • 229 - 239 | 2015.
- BRASIL. **Lei nº 8.069**. Estatuto da Criança e do Adolescente. Brasília, 1990.
- BRASIL. **Lei nº 7.210**. Lei de Execução Penal. Brasília, 1984.
- BRASIL. **Lei nº 13.257**. Marco Legal da Primeira Infância. Brasília, 2016.
- BRASIL. **Política Nacional de Atenção às Mulheres em Situação de Privação de Liberdade e Egressas do Sistema Prisional. Portaria Interministerial nº 210 de 16/01/2014**. SPM - Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2014.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Habeas Corpus coletivo nº 143.641/SP**. Relator Min. Ricardo Lewandowski. São Paulo, 2018.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Medida Cautelar na Arguição de Descumprimento de Direito Fundamental nº 347**. Relator Min. Marco Aurélio. Distrito Federal, 2015.
- BORGES, Juliana. **Encarceramento em massa / Juliana Borges**. -- São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2019.
- CEDAW. **Comitê para a Eliminação da Discriminação contra Mulheres**. Regra Geral nº 24: artigo 12 – As Mulheres e a Saúde, 1999. Disponível em: [https://apublica.org/wp-content/uploads/2018/08/CEDAW\\_RG\\_24.pdf/](https://apublica.org/wp-content/uploads/2018/08/CEDAW_RG_24.pdf/). Acesso em: nov. 2022.
- CNCP. **Resolução nº 01 de 30 de Março de 1999**. Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária. 1999.
- CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Regras de Bangkok**: regras das Nações Unidas para o tratamento de mulheres presas e medidas não privativas de liberdade para mulheres infratoras. Coordenação: Luís Geraldo Sant’Ana Lanfredi - Brasília: CNJ, 2016.
- CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Regras de Mandela**: regras mínimas das Nações Unidas para o tratamento de presos. Coordenação: Luís Geraldo Sant’Ana Lanfredi - Brasília: CNJ, 2016.
- CRUZ, Maria Tereza da. Como um promotor e um juiz do interior de SP esterilizaram uma mulher à força. **El País**. Brasil. 14 jun. 2018. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/12/politica/1528827824\\_974196.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/12/politica/1528827824_974196.html). Acesso em: abr. 2023
- DEPEN. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias INFOPEN Mulheres** – 2ª edição. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional, 2017.

DEPEN. **Relatório Temático sobre Mulheres Privadas de Liberdade** – Junho de 2017. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional. Organização: Marcos Vinícius Moura Silva. Brasília, 2019.

DUARTE, Evandro Piza; SCOTTI, Guilherme; NETTO, Menelick de Carvalho. Ruy Barbosa e a queima dos arquivos: as lutas pela memória da escravidão e os discursos dos juristas. **Universitas Jus**, v. 26, n. 2, p.23-39, 2015.

FERNANDES, Carolina de Sena; ERCOLANI, Kamila Machado. Da Senzala ao Cárcere: a mulher negra e o sistema prisional. PUCRS. **11º Congresso Internacional de Ciências Criminais – Jurisdição Constitucional e Reformas Penais em Tempos de Pandemia**. Rio Grande do Sul, 2020.

IDDD. **Mães Livres: a maternidade invisível no sistema de Justiça**. Instituto de Defesa do Direito de Defesa. Relatório do Projeto. 2019.

KARAM, Maria Lúcia. Proibição às drogas e violação a direitos fundamentais. **Revista Brasileira de Estudos Constitucionais [recurso eletrônico]**. Belo Horizonte, v. 7, n. 25, jan./abr. 2013.

LIMA, Cláudia Cristiane Victor de. **Guerra às Drogas e o Genocídio da População Negra: o Papel da Política Brasileira de Drogas como Instrumento Eugênico**. Instituto Brasileiro de Ensino Desenvolvimento e Pesquisa. Brasília, 2020.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução: Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 32, 2017.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. **Diretrizes para a Convivência Mãe-Filho/a no Sistema Prisional**. Departamento Penitenciário Nacional. Brasília, 2016.

PANCIERI, Aline; BOITEUX, Luciana. Traficantes grávidas no banco dos réus: uma análise crítica do controle penal sobre mulheres em situação de maternidade no Rio de Janeiro. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos)**, Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

SALOTTI, Carolina Sabbag. **Gestação entre grades: a concessão de prisão domiciliar como substitutiva da prisão preventiva sob a ótica do STF e do STJ**. 107 p. Dissertação. Franca, 2018.

SANTANA, Ygor Santos de; SANTOS, Emilly Silva dos. O encarceramento em massa de mulheres enquanto tecnologia do sistema colonial-racial. **Confluente** Vol. XII, No. 2, 2020.

SILVA, Bárbara Fernandes Moreira da. **Direitos reprodutivos das mulheres encarceradas no distrito federal: O cárcere como forma eugênica de limpeza social e genocídio da população negra**. Centro Universitário de Brasília – UniCEUB. Brasília, 2021.

UNIVERSA, Luisa Souto de. RJ: **Presas dão à luz algemadas**; relatório cita laqueadura sem permissão. UOL. 28 de outubro de 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/10/28/presas-dao-a-luz-almemadas-e-passam-por-laqueadura-sem-saber-diz-orgao.htm>. Acesso em: jun. de 2022.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. traduzido por Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WERMUTH, Maiquel Ângelo Dezordi; MARCHT, Laura Mallman; MELLO, Letícia de. Necropolítica: racismo e políticas de morte no Brasil contemporâneo. **Revista de Direito da Cidade**, vol. 12, nº 2. 2020.

Artigo recebido em: 05/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Decolonialidade e Justiça Restaurativa: diálogos e possibilidades

## *Decoloniality and Restorative Justice: dialogues and possibilities*

*Lígia Machado Terra*<sup>1</sup>

*Yollanda Farnezes Soares Bolonezi*<sup>2</sup>

*Thalita Araújo Silva*<sup>3</sup>

*Juliana Souza Ramos*<sup>4</sup>

*Michelle Fonseca de Oliveira*<sup>5</sup>

**Resumo:** No presente estudo, pretende-se apresentar as potencialidades da Justiça Restaurativa como um paradigma capaz de superar alguns dos

---

<sup>1</sup> Mestra em Direito pela Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP, Programa de Pós-Graduação em Direito "Novos Direitos, Novos Sujeitos (2020/2022), tendo sido pesquisadora bolsista da UFOP. Especialista em pós-graduação lato sensu em Mediação e Arbitragem, pela Faculdade Internacional Signorelli (2020), em Direito Ambiental, pela Faculdade Internacional Signorelli (2019), e em Direito Processual Contemporâneo Aplicado, pela Universidade FUMEC (2015). Possui graduação em Direito pela Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP (2009/2014). Técnica em Meio Ambiente pelo Instituto Federal de Minas Gerais - IFMG Campus Ouro Preto (2020/2022). Atualmente é advogada no CREAS da Prefeitura Municipal de Mariana/MG.

<sup>2</sup> Doutoranda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC - Minas) na linha de Pesquisa Direitos Humanos, Integração e Estado Plurinacional (2022 - 2026), com bolsa integral CAPES. Membro do Núcleo Jurídico de Políticas Públicas do Programa - NUJUP do PPGD da Faculdade Mineira de Direito. Mestra em Direito, pelo programa Novos Direitos, Novos Sujeitos - Universidade Federal de Ouro Preto (2017 - 2019). Possui graduação em Direito pela Universidade Federal de Ouro Preto (2011 - 2016). Especialização em Penal e Processo Penal (2020). Pesquisadora do Grupo de Estudos em Justiça Restaurativa - GEJUR, da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

<sup>3</sup> Mestranda em Direito pelo programa Novos Direitos, Novos Sujeitos - Universidade Federal de Ouro Preto (2022 - 2024). Bacharela em Direito pela Universidade Federal de Ouro Preto. Especialista em Direito Penal, Direito Processual Civil e Direito Público pela Faculdade IBMEC/SP. Atualmente é Advogada da Companhia de Saneamento de Minas Gerais (COPASA). É pesquisadora do Grupo de Estudos em Justiça Restaurativa - GEJUR, da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

<sup>4</sup> Mestranda em Direito no Programa de Pós Graduação "Novos Direitos, Novos Sujeitos" pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e membro do grupo de pesquisa Caleidoscópio da UFOP, vinculado ao CNPq. Possui graduação em Psicologia pelo Centro Universitário do Leste de Minas Gerais - Unileste/MG (2008), especialização em Psicologia Clínica pelo UnilesteMG (2010), especialização em Gestão de Políticas Públicas, com ênfase em Gênero e Relações Etnorraciais pela UFOP (2014) e Formação em Psicanálise pelo Instituto de Psicanálise e Saúde Mental da Escola Brasileira de Psicanálise - Seção Minas Gerais. É servidora pública efetiva do município de Mariana/MG, desde 2011.

<sup>5</sup> Bacharel em Direito pela UFMG (2010). Tecnóloga em Processos Gerenciais: ênfase Gestão das Organizações do Terceiro Setor pela UEMG (2013). Pós-graduada em Direitos Humanos e Cidadania pelo IDH / ISTA (2019). Advogada.

problemas identificados em relação ao sistema de justiça tradicional, tendo como principal diretriz a reparação integral do dano por meio da construção dialógica de uma solução em um espaço profícuo ao diálogo respeitoso e voluntário, efetivando direitos e garantias fundamentais dos envolvidos e conferindo protagonismo àqueles efetivamente implicados no conflito - autor, vítima e comunidade. Parte-se da vertente jurídico-sociológica para o desenvolvimento do tema proposto, por meio de uma revisão bibliográfica acerca da Justiça Restaurativa como um novo paradigma de justiça alinhado ao Estado Democrático de Direito utilizando, para tanto, o método de pesquisa indutivo. Faz-se necessário pensar um novo modelo de justiça alinhado com as necessidades dos países do Sul Global, de tal forma que a Justiça Restaurativa se apresente sob uma perspectiva contra-hegemônica e decolonial. Pretende-se analisar um modelo restaurativo crítico em diálogo com a decolonialidade, apto à consciência historicizada e política da cultura brasileira, evitando a replicação de violências estruturais, recuperando narrativas ancestrais, desconstruindo e reconstruindo o combate pré e pós-colonial e restaurando epistemologias silenciadas. Faz-se necessário o rompimento com a narrativa hegemônica da história do Brasil contada a partir do ponto de vista eurocêntrico, superando a colonialidade do poder, do ser e do saber, proporcionando então um diálogo com as Epistemologias do Sul, com resgate de saberes suprimidos e silenciados. Assim, pretende-se sulear a Justiça Restaurativa, de forma a subverter a visão de mundo imposta pelo Norte e a homogeneidade cultural, focando-se nas necessidades locais por meio de práticas restaurativas que utilizem critérios transculturais que não pretendam uma uniformidade nem suprimam minorias em suas expressões culturais. Dessa forma, busca-se, neste breve estudo, apontar possíveis caminhos para a solidificação de uma Justiça Restaurativa decolonial, alinhada a uma sociedade plural, com interesses diversos e conflitos de maior complexidade. A Justiça Restaurativa decolonial obsta que o sistema de justiça do Sul Global continue a reproduzir os padrões discriminatórios e de opressão em face dos povos historicamente marginalizados e subalternizados, que sentem os reflexos da colonização até os dias atuais.

**Palavras-chave:** Justiça Restaurativa. Sul Global. Decolonial. Sociedade plural.

**Abstract:** In the present study, we intend to present the potential of Restorative Justice as a paradigm capable of overcoming some of the problems identified in relation to the traditional justice system, having as its main guideline the integral repair of the damage through the dialogic construction of a solution in a profitable space for respectful and voluntary dialogue, making effective the fundamental rights and guarantees of those involved and giving protagonism to those effectively involved in the conflict - author, victim and community. It starts from the legal-sociological aspect for the development of the proposed theme, through a bibliographical review about Restorative Justice as a new paradigm of justice aligned with the Democratic State of Law using, for that, the inductive research method. It is necessary to think of a new model of justice aligned with the needs of the countries of the Global South, in such a way that Restorative Justice presents itself under a counter-hegemonic and decolonial perspective. It is intended to analyze a critical restorative model in dialogue with decoloniality, capable of historicizing and political awareness of Brazilian culture, avoiding the replication of structural violence, recovering ancestral narratives, deconstructing and reconstructing pre and post-colonial combat

and restoring silenced epistemologies. It is necessary to break with the hegemonic narrative of the history of Brazil told from the Eurocentric point of view, overcoming the coloniality of power, being and knowledge, thus providing a dialogue with the Epistemologies of the South, with the rescue of suppressed knowledge and silenced. Thus, it is intended to subvert Restorative Justice, in order to subvert the worldview imposed by the North and cultural homogeneity, focusing on local needs through restorative practices that use transcultural criteria that do not intend uniformity or suppress minorities in their cultural expressions. In this way, this brief study seeks to point out possible paths for the solidification of a decolonial Restorative Justice, aligned with a plural society, with diverse interests and conflicts of greater complexity. Decolonial Restorative Justice prevents the justice system of the Global South from continuing to reproduce discriminatory and oppressive patterns in the face of historically marginalized and subaltern peoples, who feel the effects of colonization to this day.

**Keywords:** Restorative Justice. Global South. Decolonial. Plural society.

## 1. Introdução

A Justiça Restaurativa apresenta-se como um novo paradigma de justiça que propõe a superação do sistema de justiça tradicional – marcado especialmente pela aplicação da sanção penal. Nesse sentido, propõe-se um mecanismo que leve a sério os direitos e garantias das vítimas e ofensores, buscando-se a possível solução integral do conflito, em uma resposta criativa, dinâmica, horizontal e não monológica.

Logo, pode-se compreender que a Justiça Restaurativa tem como fundamento a satisfação da vítima – o que não configura um excesso punitivo, numa espécie de vingança privada, mas que ela seja escutada e seus interesses sejam atendidos de acordo com os parâmetros estabelecidos por meio da perspectiva dialógica. Assim, o Estado – em sua visão punitiva, responsável por aplicar a sanção penal de modo vertical e violento, perde seu protagonismo, o qual é deslocado para os implicados no conflito, quais sejam, autor, vítima e comunidade.

O conflito para a Justiça Restaurativa tem, portanto, grande potencial, uma vez que, por meio do diálogo, ele é um elemento potente para que se possa construir uma resposta criativa – se assim for o desejo dos envolvidos, uma vez que a voluntariedade é fundamento basilar da Restaurativa.

No entanto, a Justiça Restaurativa não pode ser compreendida como uma panaceia apta a solucionar todos os conflitos sociais. Nesse sentido, a resposta de um encontro restaurativo, devidamente preparado, em um ambiente adequado, com facilitadores bem qualificados, também pode ser a não solução do conflito. Logo, essa também é uma resposta válida. Nessa questão, é fundamental realizar um esforço para que as práticas restaurativas não repliquem modelos europeus coloniais, mas que sejam pautadas, sobretudo, na diversidade local, com o devido empoderamento e autonomia, sobretudo, das vítimas.

O presente texto pretende, portanto, por meio de revisão bibliográfica, apresentar a Justiça Restaurativa como novo paradigma de justiça, mas que deve preocupar-se com o fortalecimento do diálogo dos envolvidos, considerando as realidades locais, de modo que se rompa com a hegemonia do Norte, e enfatizando os saberes do Sul. Enfatiza-se, desse modo, a preocupação e necessidade do rompimento com práticas racistas, sexistas que não podem ser replicadas na ótica da Justiça Restaurativa.

## **2. Enfrentamento dos obstáculos do sistema de justiça criminal: estratégias para a construção de um novo paradigma a partir da justiça restaurativa**

O debate acerca das inúmeras falhas do sistema de justiça criminal não é recente. No entanto, para romper com esse paradigma e inaugurar um novo modelo de justiça em consonância com o Estado Democrático de Direito, que respeite os direitos e as garantias fundamentais das pessoas envolvidas, bem como que promova a construção participada de uma solução integral que atenda aos anseios das partes, faz-se necessário compreender as razões que levam à conclusão que o sistema de justiça criminal tradicional não se revela capaz de solucionar de forma satisfatória os conflitos que lhe são submetidos.

A estruturação de um novo paradigma de justiça demanda que se conheça os obstáculos e a realidade político-institucional brasileira. Normalmente, a discussão acerca da ineficiência do sistema de justiça criminal tradicional aborda tão somente os índices de reincidência e o crescimento das taxas de encarceramento, considerando tais fatores como indicativos de falhas evidentes e reiteradas. Ainda que tais questões constituam problemas que merecem a devida atenção, a análise do colapso do sistema punitivo tradicional deve ser mais profunda, de forma que seja possível abordar qual a real finalidade que esse modelo de justiça pretende cumprir. A depender da resposta encontrada, não caberá afirmar que esse sistema é ineficiente, mas, sim, que ele tem cumprido com excelência suas funções ocultas ou não reveladas.

O debate acerca dos pilares fundamentais à solidificação de um novo modelo de justiça perpassa, necessariamente, pelo conhecimento aprofundado das críticas que recaem sobre o sistema de justiça que tem a imposição de uma pena – seja privativa de liberdade ou restritiva de direitos – como a única solução possível para um conflito de natureza criminal. Sem isso, corre-se o risco de que esse novo paradigma que se pretende inaugurar reproduza os mesmos problemas já identificados no sistema com o qual se busca romper. Sobre o tema, afirma Leonardo Sica:

[...] a falência do sistema penal não é fruto de uma fase passageira, nem tende a ser superada com a natural (?) evolução do saber plural ou das condições estruturais do Judiciário, que influiriam nas práticas punitivas e autoritárias arraigadas nas agências judiciais. Em que pesem os enormes esforços empreendidos nas últimas décadas por grande parte da doutrina e por um pequeno número de operadores, não há como avançar na direção de uma justiça penal mais humana, mais legítima e mais democrática enquanto o atual paradigma permanecer intocado nos seus contornos mais marcantes: o processo penal como manifestação de autoridade, o direito penal como exercício de poder. Tudo isso garantido sob pretextos “nobres”, tais como a prevenção geral, a reinserção social ou, agora e com mais força, a segurança pública e a tranquilidade dos “cidadãos de bens”. (SICA, 2008).

A atual configuração do sistema de justiça criminal, no Brasil, faz com que, a partir do momento em que um crime é cometido e que tal situação chega ao conhecimento das instâncias responsáveis pela persecução penal, ocorra a submissão do conflito ao Poder Judiciário. Dessa forma, os protagonistas da relação jurídica de natureza criminal – o ofensor, a vítima e a comunidade que foi atingida pelo conflito – são substituídos por terceiros, os quais assumem a atribuição de definir os contornos do desfecho de determinado caso concreto. Não há, portanto, uma preocupação com a efetiva responsabilização do ofensor – pensando essa em sentido amplo, e não apenas como a imposição verticalizada de uma pena, ou como uma inflição consciente de dor, conforme sustenta Nils Christie (2016) – nem mesmo com a reparação integral do dano sofrido pela vítima. Quando o Estado confere a pessoas que não estão diretamente ligadas ao conflito a atribuição de solucioná-lo, não se alcança a solução integral, uma vez que os anseios das partes se tornam irrelevantes.

Convém salientar que as mazelas identificadas no bojo do sistema de justiça criminal não se resumem ao congestionamento de processos pendentes de julgamento ou ao encarceramento em massa. Ao revés, tais questões são consequências de um problema estrutural, cuja solução perpassa, inicialmente, pela compreensão de que o modelo de justiça atualmente consolidado no Brasil se sustenta em um sistema opressor, racista, sexista e autoritário, que reproduz e fomenta a manutenção de um padrão hegemônico e seletivo, responsável por utilizar o sistema de justiça como um instrumento que chancela a segregação dos corpos indesejáveis. É importante compreender esse cenário, a fim de que o novo paradigma que se pretende consolidar não seja cooptado e passe a reproduzir os mesmos problemas já identificados.

O Brasil foi submetido a um processo de colonização duradouro, violento e extremamente autoritário, cujos efeitos são sentidos até hoje. Percebe-se que os efeitos da colonização são latentes até os dias atuais, quando se observa que os corpos que não se adequam ao referencial eurocêntrico colonizador ainda são segregados e submetidos a diversas formas

de violência. Uma das consequências disso é a seletividade do sistema de justiça criminal, responsável pelo encarceramento em massa da população negra<sup>6</sup>.

Nesse sentido, consoante ensina Angela Davis (2009), faz-se necessário identificar e dismantelar essa estrutura – no caso em análise, o sistema de justiça criminal tradicional – na qual o racismo continua a ser firmado:

É muito difícil reconhecer racismos contemporâneos, especialmente quando não estão relacionados a leis e atitudes racistas e quando afetam diferentemente indivíduos que reivindicam ingresso em comunidades imbuídas de profundo sentimento de exclusão por causa da cor da pele. Estou sugerindo que nós precisamos de uma nova era – com uma nova política – que trate do racismo estrutural que determina quem vai para a cadeia e quem não vai, quem frequenta a universidade e quem não frequenta, quem tem seguro-saúde e quem não tem. (DAVIS, 2009, p. 34-35).

É importante compreender que a seletividade do sistema de justiça criminal tem início antes mesmo do encarceramento. A criação de tipos penais com o objetivo de punir condutas cada vez mais específicas, o recrudescimento das penas sob a falsa promessa de conferir maior segurança à população, bem como a flexibilização de direitos fundamentais, são fatores que colocam determinados grupos historicamente vulneráveis e marginalizados na mira desse sistema opressor. Nota-se, portanto, que o Estado não cumpre a função declarada que, em tese, caberia ao sistema de justiça criminal, qual seja, a garantia da segurança pública, por meio da prevenção de novos delitos e o combate à criminalidade. Atualmente, analisando especificamente o contexto brasileiro, percebe-se que essa função se encontra esvaziada, de forma que, na realidade, o sistema de justiça criminal tem cumprido de forme bastante eficaz a sua função (nem tão) oculta, no sentido de aprisionar e segregar os corpos indesejáveis. Nesse sentido, destaca-se:

Na realidade latino-americana, em especial a situação brasileira contemporânea, o gravíssimo problema do hiperencarceramento

---

<sup>6</sup> De acordo com os dados mais recentes divulgados pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2022), em 2021 67,5% das pessoas encarceradas no Brasil eram negras (presos de cor preta e parda).

situa-se em uma etapa posterior à do extermínio de determinados grupos sociais e de dissidentes políticos. Por mais que seja trágico afirmar, os *enclausurados* (encarcerados e manicomizados) no Brasil representam os restos humanos que sobreviveram ao massacre que sofre cotidianamente a juventude brasileira, especialmente a juventude negra, das periferias. (CARVALHO; ACHUTTI, 2021, p. 8).

A compreensão de que o sistema punitivo tem se mantido fiel a uma estrutura de opressão e segregação é de extrema importância para se traçar estratégias para a construção de um novo paradigma. Para a consolidação de um modelo que devolva às partes a autonomia que lhes cabe para definir a solução integral do conflito, a partir de uma construção democrática e dialógica, é importante ressaltar que o sistema atual não se mostra ineficaz quando são observadas suas finalidades não reveladas.

É necessário, portanto, analisar a opressão, o racismo e o autoritarismo do sistema de justiça criminal como problemas estruturais, que são de suma importância para manter a concentração de determinados privilégios para as classes dominantes e hegemônicas, bem como para invisibilizar as necessidades de grupos historicamente marginalizados, promovendo, conseqüentemente, a exclusão social daqueles tidos como indesejáveis. Assim, o sistema punitivo se revela como um instrumento eficaz para aprisionar e invisibilizar os corpos que devem ser excluídos, por destoarem do padrão hegemônico socialmente imposto:

A relação que normalmente se assume no discurso popular e acadêmico é que o crime gera castigo. O que tenho tentado fazer – junto a vários outros intelectuais, ativistas e acadêmicos – é encorajar as pessoas a aventar a possibilidade de que o castigo pode ser consequência de outras forças, e não uma consequência inevitável da execução do crime. O que não significa dizer que os detentos não tenham cometido aquilo que chamamos de “crimes”; eu não argumento isso de maneira alguma. Independentemente de quem cometeu ou não cometeu um crime, a punição, em síntese, pode ser vista mais como consequência da vigilância racial. O aumento da punição é mais comumente resultante de um aumento na vigilância. As comunidades que são objeto de vigilância policial têm muito mais chances de fornecer indivíduos para a indústria da punição. Mais importante do que isso, a prisão é a solução punitiva para uma gama completa de problemas sociais que não estão sendo tratados pelas instituições sociais que deveriam ajudar as pessoas na conquista de

vidas mais satisfatórias. Esta é a lógica do que tem sido chamado de farra de aprisionamento: em vez de construírem moradias, jogam os sem-teto na cadeia. Em vez de desenvolverem o sistema educacional, jogam os analfabetos na cadeia. Jogam na prisão os desempregados decorrentes da desindustrialização, da globalização do capital e do desmantelamento do *welfare state*. Livre-se de todos eles. (DAVIS, 2009, p. 47, grifo nosso).

Consoante a pertinente crítica trazida por Angela Davis (2009), é possível notar que o sistema de justiça criminal, por meio da imposição da pena como regra, tem a prisão como um instrumento eficaz para que o Estado se omita quanto ao seu papel de concretizar direitos sociais a determinados grupos vulneráveis. Dessa forma, pessoas que não têm acesso aos direitos sociais mais básicos, como alimentação, saúde e moradia adequada são retiradas do campo de visão da sociedade, permanecendo invisibilizadas enquanto estão custodiadas. O encarceramento em massa da população historicamente vulnerabilizada e oprimida é uma ferramenta eficaz para ocultar as contradições sociais que sustentam privilégios a uma determinada parcela da sociedade atual.

Cumprase asseverar, portanto, que a construção de um novo paradigma não deve se basear na busca por uma solução ao encarceramento em massa, uma vez que, conforme abordado, essa é a consequência de um problema maior e de caráter estrutural. Conhecendo os reflexos que a colonização ainda provoca na sociedade brasileira, a busca por um novo modelo de justiça democrático, dialógico e plural deve, sobretudo, romper com a estrutura de um sistema autoritário, violento, seletivo e opressor. Para que haja a verdadeira reparação de um dano oriundo de um conflito de natureza criminal, com a efetiva responsabilização do ofensor, é necessário reconhecer as partes diretamente envolvidas como sujeitos autônomos, que têm plena capacidade de, por si sós, buscarem a resposta que lhes pareça mais adequada.

Destarte, a solidificação de um novo paradigma alinhado ao Estado Democrático de Direito, deve respeitar os direitos fundamentais dos envolvidos, rompendo com a cultura que se fortaleceu no ordenamento

jurídico brasileiro de banalização da imposição de uma pena, como se o cárcere fosse a única consequência aceitável em decorrência da prática de um crime. Cabe salientar que, para que um novo modelo de justiça se coadune com as diretrizes constitucionais, é de extrema importância que seja capaz de respeitar as subjetividades dos envolvidos, a multiplicidade de desfechos possíveis a um conflito de natureza criminal, bem como que leve em consideração a complexidades das relações sociais.

Leonardo Sica (2008) propõe que a Justiça Restaurativa busca, justamente, romper com o sentimento punitivo que alimenta o sistema de justiça criminal, proporcionando, assim, uma nova forma de pensar o conflito. Para tanto, no intuito de avaliar a viabilidade de possíveis contribuições da Justiça Restaurativa para a construção e fortalecimento de um novo paradigma de justiça democrático, dialógico e que devolva às partes – ofensor, vítima e comunidade – o protagonismo da relação jurídica processual que lhes foi subtraído por um Estado autoritário e opressor, é importante compreender o contexto do seu surgimento.

Salo de Carvalho e Daniel Achutti (2021) destacam que os primeiros estudos acerca da Justiça Restaurativa surgiram em decorrência da crescente insatisfação com o sistema de justiça criminal tradicional, calcado na estrutura binária crime/castigo. Luísa Helena de Farias Mendes e Fernanda Fonseca Rosenblatt (2021) esclarecem que, conquanto sejam comuns as narrativas no sentido de que as primeiras práticas restaurativas foram implementadas ainda na década de 1970, sua expansão ao redor do mundo se deu, efetivamente, na década de 1990.

A partir de então, o termo “Justiça Restaurativa” passou a ser utilizado com mais frequência para se referir aos encontros entre o ofensor e a vítima, que tinham por objetivo reparar os danos decorrentes do crime, bem como, sempre que possível, promover a reconciliação entre os envolvidos (MENDES; ROSENBLATT, 2021). Atualmente, há um considerável número de

pesquisadores que se dedicam ao estudo da Justiça Restaurativa, mas, apesar disso, ainda há uma dificuldade em estabelecer um conceito apto a defini-la.

Ocorre que, em que pese o termo Justiça Restaurativa tenha tomado força nas últimas décadas do século passado, Howard Zehr (2012) assevera que sua inspiração, na verdade, remonta a diversas práticas de variados povos, tais como indígenas, a exemplo dos povos nativos da América do Norte e da Nova Zelândia (ZEHR, 2012, p. 22). Dentre as principais metodologias da Justiça Restaurativa, encontram-se abordagens circulares de resolução de conflitos, as quais remontam sua origem em comunidades aborígenes no Canadá (ZEHR, 2012, p. 61-62). Nesse sentido, Adriana Accioly Gomes Massa, Fabrício Bittencourt da Cruz e Jurema Carolina da Silveira Gomes (2016) discorrem:

Apesar do fato de a aplicação da Justiça Restaurativa e dos círculos de construção de paz constituírem práticas recentes nos espaços institucionais, o procedimento foi resgatado de comunidades aborígenes, cujos integrantes, na existência de conflito a ser dirimido, sentavam-se em círculo com vítima, ofensor, familiares e outros membros da comunidade; o chamado Bastão da Fala era usado para coordenar as manifestações, atribuindo ao portador a prerrogativa de falar e de ser ouvido; abordavam-se os valores da tribo e a importância do senso comunitário. Esse era o contexto no qual se buscava a solução para o conflito, sendo que todos os integrantes do círculo comprometiam-se à implementação e à observância do resultado coletivamente construído.

A comunidade aborígene que se destaca na utilização da Justiça Restaurativa para a resolução de seus conflitos internos é a dos maoris, na Nova Zelândia. Tanto é assim que seu modelo foi replicado na justiça tradicional neozelandesa e, atualmente, a Justiça Restaurativa é lá utilizada como primeira ferramenta no enfrentamento da litigiosidade.

A utilização dessa metodologia não significa retrocesso, mas resgate de boas práticas utilizadas em outras épocas por comunidades com ampla consciência comunitária e com profundo senso quanto à sua manutenção. (MASSA; CRUZ; GOMES, 2016, p. 311-312).

Daniel Achutti (2016), valendo-se do entendimento de Braithwaite, discorre acerca da Justiça Restaurativa como um sistema orientado por valores. Entre os valores tidos como impositivos, ou seja, aqueles que devem, obrigatoriamente, ser observados, a fim de que o processo restaurativo não reproduza a opressão que se busca combater, cabe mencionar: (a) a não

dominação, de forma que, partindo da premissa que as desigualdades de poder entre as partes são inevitáveis, faz-se necessário organizar as práticas restaurativas com o objetivo de atenuar esse cenário; (b) o empoderamento, permitindo que as pessoas envolvidas atuem com a maior liberdade possível, com a possibilidade de expressarem seus sentimentos e construam, a partir de um diálogo respeitoso, a solução que lhes pareça adequada ao caso concreto; (c) o respeito aos limites, uma vez que o encontro restaurativo não deve servir para causar humilhações e constrangimentos às partes envolvidas, devendo-se respeitar os limites previamente estabelecidos; (d) a escuta respeitosa, a qual se revela essencial para a construção democrática de uma solução integral para o conflito, evitando, assim, formas de dominação; (e) a igualdade de preocupação pelos participantes, o que significa que as partes envolvidas no encontro restaurativo devem ser igualmente respeitadas, sendo ouvidas com a devida atenção e respeito; (f) accountability, que resguarda o direito das partes de submeter o acordo fruto de um procedimento restaurativo à apreciação de um Tribunal, ou mesmo de interromper a prática a fim de que o conflito seja encaminhado ao sistema de justiça criminal tradicional; (g) a observância à Declaração Universal de Direitos Humanos e à Declaração dos Princípios Básicos da Justiça para as Vítimas de Crime e Abuso de Poder (ACHUTTI, 2016).

Conquanto não haja um conceito bem delimitado acerca da Justiça Restaurativa, pode-se afirmar que uma de suas missões mais importantes é devolver o conflito às partes que foram diretamente afetadas por ele – autor, vítima e comunidade –, tendo em vista que, na configuração do modelo de justiça tradicional, há um protagonismo exacerbado do Estado e pouca (ou nenhuma) preocupação com a efetiva responsabilização do ofensor e com a adequada reparação do dano causado à vítima. O reconhecimento da autonomia das partes, garantindo-lhes um espaço profícuo ao diálogo respeitoso e voluntário, é o primeiro passo para a construção de uma solução democrática e integral para o conflito.

Além disso, importante destacar a pertinência da ressalva feita por Salo de Carvalho e Daniel Achutti (2021) no sentido de que, para pensar um novo paradigma alinhado aos princípios e valores da Justiça Restaurativa, é necessário afirmar um modelo restaurativo crítico, ou seja, é imprescindível que se conheça das características do sistema penal – o autoritarismo, a violência institucional, a seletividade e o racismo estrutural –, de forma que sejam tomadas as devidas cautelas para que a lógica colonizadora ainda vigente não se projete no paradigma restaurativo.

Ante o exposto, nota-se que a Justiça Restaurativa, sobretudo em razão dos princípios e diretrizes que direcionam a sua implementação, possui um evidente potencial para contribuir para a consolidação de um novo modelo de justiça, alinhado aos anseios do Estado Democrático de Direito. Para tanto, é salutar que sua concretização seja alinhada ao contexto do Sul Global, de forma que, ante a urgência de se romper com um modelo de justiça que chancela e reproduz medidas colonizadoras e autoritárias, é necessário alinhar as práticas restaurativas ao contexto político-institucional brasileiro, a fim de que se tenha um modelo restaurativo crítico.

Nesse sentido, a Justiça Restaurativa não deve ser pensada simploriamente como uma alternativa ao encarceramento em massa. A redução da população carcerária pode ser um efeito alcançado indiretamente. Contudo, o escopo da Justiça Restaurativa é mais amplo, visando, principalmente, a assunção do protagonismo pelas partes diretamente afetadas pelo conflito de natureza criminal, a partir da construção de uma decisão que seja dialógica, democrática e participativa, rompendo com a lógica de um sistema que chancela e fomenta práticas discriminatórias, seletivas e que invisibilizam uma parcela da população historicamente marginalizada. Assim, para além de pensar a Justiça Restaurativa como novo paradigma de justiça, é crucial que sejam estabelecidos diálogos muito produtivos com a decolonialidade, para que não haja a replicação de violências estruturais.

### 3. Aproximações da justiça restaurativa com o marco teórico decolonial

A despeito das elucidações que permitiram compreender a Justiça Restaurativa em sua estrutura filosófica, axiológica e prática, dentre várias incitações possíveis, a reflexão aqui pretendida busca interrogar como a Justiça Restaurativa no Brasil, que porta a peculiaridade de se consolidar no âmbito do Poder Judiciário – instituição colonialista (racista, sexista, classista) da simbologia de poder – pode empreender uma forma de fazer justiça que seja disruptiva às narrativas hegemônicas.

É na companhia de autoras e autores como Heloisa Buarque de Holanda (2020), Susana de Castro (2020), Ochy Curiel (2020), dentre outras/os, que parece possível pensar que o desenvolvimento de uma Justiça Restaurativa crítica, propositiva e esperançada requer a produção de uma consciência historicizada e política da cultura brasileira. Frisa-se, pois, que enquanto povo é forçoso compreender a história do país partir de novas chaves de leituras, as quais possibilitem reconhecer a gramática da violência estruturante do Estado, admitir seus efeitos nefastos sobre os corpos e as subjetividades subalternizadas e produzir uma política estatal comprometida com a promoção de/da vida.

Evoca-se Heloisa Buarque de Holanda (2020) para enaltecer que “Uma nova história, novas solidariedades, novos territórios epistêmicos impõem urgência em ser sonhados” (HOLANDA, 2020, p. 13). Neste ponto, seria interessante aprofundar na análise da autora. Contudo, não havendo espaço para isto, registra-se que é importante reter os caminhos apontados por ela: inadiável é recuperar narrativas ancestrais, desconstruir e reconstruir o combate pré e pós-colonial e restaurar epistemologias silenciadas (HOLANDA, 2020, p. 18).

Neste sentido, Susana de Castro (2020, p. 164) ensina que se diz a partir do olhar do colonizador. Há que se constar que um dos símbolos

manifestos da colonização do pensamento se refere à história oficial do Brasil que se aprende nas escolas, cuja “descoberta”, leia-se invasão, em 1500, por Pedro Álvares Cabral, representa o aniquilamento de memórias dos povos que aqui habitavam. Desta sorte, se evidencia que o poder, para além de sua faceta material, caracterizada pelo uso da força e da violência, se faz notar também pela primazia de alguns em serem porta-vozes de narrativas.

Parece razoável pontuar, neste momento, com semblante de obviedade, que a história do Brasil contada a partir do ponto de vista eurocêntrico é dominante. Mote orientador para a produção de uma contra narrativa hegemônica conforme aduz Ochy Curiel (2020, p. 140) está no pensamento crítico trazido pelas propostas decoloniais, as quais revelam a relação modernidade ocidental, colonialismo e capitalismo, interrogam a histografia oficial e explicam como se constituem as hierarquias sociais.

Essa teorização se alinha à construção argumentativa trazida por Oyèrónké Oyewùmí (2020, p. 96), que esclarece que a ideia de modernidade remete ao desenvolvimento do capitalismo e da industrialização, assim como à afirmação de estados-nação e ao desenvolvimento das disparidades regionais no sistema mundo. Ao modo de consequências, as categoriais gênero e raça surgiram como eixo para estratificar a sociedade e balizar processos de exploração, e, a Europa expandiu-se e estabeleceu-se como uma hegemonia cultural em todo o mundo, especialmente em suas colônias, tais como aquelas da América Latina. A respeito disso, José Luiz Quadros de Magalhães (2012) discorre que:

Na América Latina, os Estados nacionais se formam a partir das lutas pela independência no decorrer do século XIX. Um fator comum nesses Estados é o fato de que, quase invariavelmente, estes novos Estados soberanos foram construídos para uma parcela minoritária da população de homens brancos e descendentes dos europeus. Não interessava para as elites econômicas e militares (masculina, branca e descendente de europeus) que os não brancos (os povos originários e os afrodescendentes), a maior parte dos habitantes, se sentissem integrantes, se sentissem partes do Estado. Desta forma, em proporções diferentes em toda a América, milhões de povos originários (de grupos indígenas os mais distintos), assim como milhões de imigrantes forçados africanos e de outras regiões

do Planeta, foram radicalmente excluídos de qualquer concepção de nacionalidade. O direito não era para estas maiorias, a nacionalidade não era para estas pessoas. Não interessava às elites que indígenas e africanos se sentissem nacionais. (MAGALHÃES, 2012, p. 32-33).

A propósito dessa questão, o peruano Aníbal Quijano denominou como colonialidade do poder, as relações sociais de exploração, dominação e conflito em torno da disputa pelo controle e domínio do trabalho, da natureza, da subjetividade, do conhecimento e da autoridade epistêmica (CURIEL, 2020, p. 147). Aníbal Quijano discorre que o fim do colonialismo político nas Américas, com a independência oficial das antigas colônias, não significou a descolonização nas relações sociais e de poder, que são marcadas com profundas marcas de epistemologias dominantes da lógica colonial (QUIJANO, 2005, p. 116).

Além de tudo, Nelson Maldonado Torres propôs o conceito de colonialidade do ser, para destacar que determinadas populações, sobremaneira os povos originários e afrodescendentes, tiveram negado o status de humanidade (CURIEL, 2020, p. 148), mediante a racialização dos corpos e a difusão da superioridade europeia. Não bastasse, vigora ainda uma colonialidade do saber, que pode ser descrita como a difusão de uma racionalidade técnico-científica epistemológica, pretensamente universal, neutra e objetiva, para a produção do conhecimento (CURIEL, 2020, p. 148-149). Por outras palavras, se valida o conhecimento realizado por homens, brancos, héteros, cristãos e burgueses. Nesse sentido, resta explicado o ocultamento e/ou desqualificação de outras gramáticas de produção do conhecimento.

O tripé de colonialidade exposto entabula um diálogo com as Epistemologias do Sul, cuja proposta metodológica vai de encontro ao projeto imperialista, patriarcal, capitalista e dominador do Norte. Maria Paula Meneses e Karina Bidaseca (2018, p. 12), pelas contribuições de Boaventura de Sousa Santos, afirmam que as epistemologias do Sul se referem à produção e validação de conhecimentos aportados nas experiências de resistência e luta

de grupos sociais alvos de injustiças, opressões e destruições sistemáticas perpetradas pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado.

Destarte, as Epistemologias do Sul surgem como intervenções para a ruptura das normas epistemológicas dominantes nos últimos séculos, sobretudo fruto da colonização. Busca-se o resgate de saberes suprimidos e silenciados, de forma a buscar a promoção de um diálogo horizontal entre diversos conhecimentos. Tal diálogo diz respeito à ecologia de saberes, como discorre Boaventura de Souza Santos (2009). A respeito disso, Ailton Krenak discorre que (2020):

Para citar o Boaventura de Souza Santos, a ecologia dos saberes deveria também integrar nossa experiência cotidiana, inspirar nossas escolhas sobre o lugar em que queremos viver, nossa experiência como comunidade. Precisamos ser críticos a essa ideia plasmada de humanidade homogênea na qual há muito tempo o consumo tomou o lugar daquilo que antes era a cidadania. (KRENAK, 2020, p. 24).

Na linha de tais conhecimentos hegemônicos, Boaventura de Souza Santos (2009, p. 23) critica tratar-se de um pensamento abissal, na medida em que não possibilita a presença simultânea de outros pensamentos, colocando-se como inexistentes. Nesse sentido, o autor discorre que:

(...) No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. O carácter exclusivo deste monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não-científicas de verdade. Sendo certo que a validade universal da verdade científica é, reconhecidamente, sempre muito relativa dado o facto de poder ser estabelecida apenas em relação a certos tipos de objectos em determinadas circunstâncias e segundo determinados métodos, como é que ela se relaciona com outras verdades possíveis que podem inclusivamente reclamar um estatuto superior, mas não podem ser estabelecidas de acordo com o método científico, como é o caso da razão como verdade filosófica e da fé como verdade religiosa? Estas tensões entre a ciência, a filosofia e a teologia têm sido sempre altamente visíveis, mas como defendo, todas elas têm lugar deste lado da linha. A sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha. Eles desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. É inimaginável

aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades inverificáveis da filosofia e da teologia que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha. Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica. Assim, a linha invisível que separa a ciência dos seus 'outros' modernos está assente na linha abissal invisível que separa de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem, nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos, reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia. (SANTOS, 2009, p. 25-26).

Esta incursão no pensamento decolonial, ainda que ligeira, deixa patente a necessidade de elaborar novas epistemologias que deem visibilidade ao conhecimento produzido no Sul e com o Sul. Como tal, convém pensar sobre como a Justiça Restaurativa pode assumir uma perspectiva subalterna.

Inspiradas por André Tredinnick e Amanda Machado (2021, p. 90) pontua-se que uma Justiça Restaurativa anti-hegemônica se sensibiliza e faz sensibilizar quanto às violências e conflitos que são parte das relações humanas e sentidas de maneira singular, levando-se em consideração os condicionantes estruturais e institucionais, tais como o machismo, o racismo, o etarismo, a LGBTQIA+fobia. Assim sendo, percebe-se sob novas lentes o mundo, o meio ambiente e as comunidades.

A despeito disso, são interessantes as contribuições de Gláucia Orth, Jussara Bourguignon e Paloma Graf (2020, p. 20), as quais animam reflexões ao apontar a ideia de sulear a Justiça Restaurativa. O convite proposto pelas autoras é subverter a visão de mundo imposta pelo Norte e focar nas necessidades locais, legitimar e honrar os conhecimentos dos povos originários e realizar a Justiça Restaurativa de acordo com as demandas da população. Conforme discorrem:

Dessa forma, sulear a justiça restaurativa é trazer o foco das necessidades locais com potencialidade de emancipação social, reconhecer e honrar os conhecimentos dos povos originários que tanto nos ensinaram e assim, realizar a justiça restaurativa de forma condizente com as demandas da nossa população e coerente

com os princípios e valores restaurativos. (ORTH; BOURGUIGNON; GRAF, 2020, p. 20)

Realizar a Justiça Restaurativa pela perspectiva suleadora trata-se, assim, de um convite para produção de epistemes e práticas que façam uma leitura dos conflitos e dos/as sujeitos/as neles envolvidos/as, dando importância ao fato de que em determinados corpos, existências e saberes incidem o registro histórico de violências sistemáticas que se traduzem em desigualdades materiais e intersubjetivas. Com esse olhar retrospectivo, torna-se necessário encontrar ferramentas para fazer justiça presentemente que esteja comprometida com a transformação social.

Nesse diapasão, à luz de um pensamento decolonial, que busca romper com as diversas colonialidades notadamente dos saberes, pautando-se, portanto, na ecologia dos saberes (SANTOS, 2009), busca-se fazer uma leitura da Justiça Restaurativa sob uma lente contra-hegemônica. No Brasil, isso implica levar em consideração a histórica marginalização e exclusão de diversos povos, como os indígenas. Dessa forma, a aplicação da Justiça Restaurativa de maneira sulear e decolonial deve levar em conta as necessidades locais, possibilitando a emancipação social:

Sendo assim, perceber, interpretar e realizar a justiça restaurativa pela perspectiva suleadora, é romper com as estruturas do racismo, sexismo e discriminação colonizadora e hegemônica da justiça brasileira, no intuito de eliminar as amarras opressoras que impedem a larga, completa e indistinta oferta da justiça restaurativa a toda população, na busca de uma transformação social e construção de uma política pública restauradora. (ORTH; BOURGUIGNON; GRAF, 2020, p. 21).

A fim de buscar tal adequação restaurativa sulear, imprescindível levar em conta a interculturalidade. Reconhecer sociedades plurais implica distanciar da homogeneidade cultural, o que traz a necessidade da utilização de critérios transculturais ao se gerenciar conflitos, que não pretendam uma uniformidade nem suprimam minorias em suas expressões culturais (SILVA NETO, 2008, p. 48). Nesse sentido, Nirson Medeiros da Silva Neto (2008) discorre que:

Mas os casos culturalmente controversos exigem mais do que isso; exigem uma discussão intercultural prevenida contra uma comunicação distorcida por coações e monólogos culturais, capaz de tematizar questões culturalmente controvertidas e, assim, realizar um exercício de alteridade com o qual cada cultura seja capaz de entender-se, sem imposições, com as visões de mundo e pontos de vista ou a autocompreensão de todas as demais culturas participantes da discussão. (SILVA NETO, 2008, p. 54).

Para tratar de conflitos diversos com práticas restaurativas decoloniais, Josineide Gadelha Pamplona, Nirson Medeiros da Silva Neto e Jarsen Luis Castro Guimarães (2020) propõem uma abordagem expandida da Justiça Restaurativa. Tal modelo de justiça é pautado em uma abordagem inclusiva, colaborativa e participativa, e para transcender uma aplicação eminentemente no campo intersubjetivo, busca-se abranger a seara da justiça social, de maneira que se lide não apenas com traumas individuais, mas coletivos e históricos. Esses traumas, cujas raízes estão em eventos históricos oriundos da colonização, a exemplo da desterritorialização, escravização e do etnocídio de povos africanos e indígenas, perpassam conflitos atuais que percorrem violências institucionais, estruturais e culturais (PAMPLONA; SILVA NETO; GUIMARÃES, 2020, p. 345). Os autores ressaltam que:

Porém, em momentos históricos como o que nos encontramos na atualidade, revelam-se particularmente desafiadoras, haja vista o avanço de perspectivas de crescimento econômico miscigenadas com movimentos conservadores que flertam com ideologias totalitárias e resgatam propostas de expansão autoritária do capitalismo para a Amazônia, aumentando a vulnerabilidade da população local e prejudicando a concretização histórica das políticas voltadas à promoção da justiça socioambiental. A despeito disso, a justiça restaurativa parece não ter perdido campo, demonstrando se tratar de uma nova linguagem emancipatória, num terreno onde outras linguagens vêm se degradando ou sendo intencionalmente degradadas. Traz consigo apostas em abordagens capazes de auxiliar na desescalada da violência, por intermédio da afirmação de uma ética da “paz justa” (*justpeace ethic*) (SAWATSKY, 2008) comprometida com a efetivação dos direitos humanos e com o ideal de bem viver entre a humanidade e a natureza, renovando a esperança em formatos sustentáveis de desenvolvimento numa conjuntura histórica que parece negar as conquistas traduzidas no conceito de sustentabilidade (PAMPLONA; SILVA NETO; GUIMARÃES, 2020, p. 349-350).

Portanto, na esteira do que concluem os supracitados autores, a Justiça Restaurativa pode funcionar como linguagem emancipatória, que possibilita a ruptura com o modelo eurocentrado de justiça bem como com a colonização de saberes. Partindo então de uma leitura suleir e decolonial, que expanda os horizontes da Justiça Restaurativa, este modelo tem potencial para embasar os anseios de libertar os sistemas historicamente opressores nos campos social, cultural, político e econômico. Por meio de práticas restaurativas dialógicas e não violentas, buscando suas raízes em saberes locais e populares, pode-se constituir uma linguagem emancipatória aplicável aos mais diversos contextos socioculturais históricos.

### **3. Afinal, o que podemos aprender com a articulação entre decolonialidade e justiça restaurativa?**

Em que pese a origem comunitária da Justiça Restaurativa, a sua propagação em terras brasileiras está especialmente atrelada ao Poder Judiciário, principal disseminador dessas práticas (ANDRADE, 2018). Importante considerar que o Judiciário e o Sistema de Justiça Criminal derivam diretamente de um legado colonial, eurocentrado, universalizante e hegemônico, reproduzidor de violências estruturais, como racismo, sexismo, etarismo, capacitismo e que solapa a diversidade.

Nesse sentido, a cooptação da Justiça Restaurativa pela lógica tradicional do Sistema de Justiça é um risco premente (ACHUTTI, 2014; BOONEN, 2020), pois pode ocorrer a incorporação das práticas restaurativas como apenas mais uma técnica, com um nome novo, mas que repete velhos padrões e violências, e desconsidera as necessidades das pessoas envolvidas em um conflito penal, o que se opõe à lógica de transformação social proposta pelo modelo restaurativo.

Além disso, a metodologia de Justiça Restaurativa mais difundida no Brasil é o círculo de construção de paz, modelo proveniente dos Estados

Unidos e do Canadá (ANDRADE, 2018), países do Norte global, o que traz o perigo de simples transposição de formas de atuação hegemônicas, descontextualizadas e inadequadas à realidade brasileira.

Outro ponto discutido é que os estudos que fundamentam a aplicação da Justiça Restaurativa no Brasil também são de matriz eurocentrada e norte-americana, e desconsideram as particularidades do Sul, tendo em vista que replicam o Norte como o referencial para direcionamento das estratégias de implementação das práticas restaurativas (SILVA; SOARES, 2021). Assim, corre-se o risco, inclusive, de se afastar a Justiça Restaurativa de sua própria principiologia e de seus fundamentos, como o atendimento às necessidades das pessoas envolvidas, que demanda considerá-las em seus respectivos contextos.

Essa aplicação desvinculada da realidade sócio-histórico-cultural e territorial pode também promover uma aplicação de práticas restaurativas que acabem por privilegiar lógicas dominantes e opressoras, algo a ser evitado. A esse respeito, Júlia Franzoni (2019) afirma que, ao se “despacializar” o direito, determinadas práticas e abordagens predominantes despolitizam o papel da espacialidade na produção do fenômeno jurídico.

Refletir sobre as contribuições da articulação entre o pensamento decolonial e a Justiça Restaurativa permite evidenciar e combater a prevalência de modelos opressores, que perpetuam relações de colonialidade e de dominação presentes no Sistema de Justiça Criminal. A partir da análise das relações que esses modelos tradicionais instauram, pode-se tentar eliminar seus efeitos prejudiciais, ponto de convergência da ideia de “sulear”. Para Glauca Mayara Niedermeyer Orth, Jussara Ayres Bourguignon e Paloma Machado Graf (2020), a realização de uma justiça restaurativa suleadora é capaz de romper com as estruturas do racismo, sexismo e discriminação, ainda latentes no âmbito da justiça brasileira.

Além disso, a crítica decolonial concebe a proeminência do Sul, traz atenção para a importância da cultura, da diversidade e das questões

estruturais presentes, o que para Petronella Boonen (2020) deve se expressar na realização de uma Justiça Restaurativa que considere especificidades, contextos, práticas e saberes locais, bem como questione relações de poder, a fim de se concretizar possibilidades para a realidade latino-americana.

Assim, um diálogo entre a Justiça Restaurativa e o pensamento decolonial permite construir uma perspectiva de Justiça Restaurativa suleadora, pensada para o Sul, a partir do Sul, não apenas em termos geográficos, mas epistemológicos, adequada, portanto, para promover a transformação social a que se propõe.

### 3. Conclusão

O presente ensaio teve como objetivo apresentar a Justiça Restaurativa como novo paradigma de justiça, que de fato tenha o condão de romper com a hegemonia do Norte, com as estruturas de poder consolidadas e marginalização dos povos. A preocupação reside exatamente numa ruptura com o padrão racista, misógino, sexista e discriminatório que estabelece privilégios aos brancos e ricos.

Os saberes do Sul são potentes para embasar um processo emancipatório constante, rechaçando a referência eurocêntrica lida como universal. Assim, a implementação das práticas restaurativas deve ter compromisso com os anseios e lutas de povos historicamente excluídos e subalternizados, a partir de determinações estruturais na construção de uma possível resposta de forma horizontal e dialógica.

O compromisso da Justiça Restaurativa deve ser com a diversidade local, com a transformação dos pressupostos e implicações da “modernidade” que se insurge como possibilidade de um enfrentamento constante à produção da colonialidade. É necessário e urgente, portanto, que haja uma convergência entre as práticas restaurativas e a pluralidade da América Latina, para que a Justiça Restaurativa não seja cooptada pelo Sistema de

Justiça Criminal e replique violências e estigmatizações. A perspectiva decolonial, voltada para o Sul, não se trata tão somente de uma visão geográfica, mas sobretudo política e cultural, rompendo com o viés do Norte que universaliza, determinando quais são os espaços, quais são os tempos e articulações.

A Justiça Restaurativa pode ser compreendida como uma ferramenta para produzir conhecimentos distintos do Norte, e relações sociais, interculturais, emancipadoras e simétricas dentro da diversidade humana. Pensar a Justiça Restaurativa a partir da compreensão do Sul é evitar a hegemonia do poder e do saber, implicando pensar para além das etnias, das culturas, das religiões, das fronteiras, e conviver, respeitar e aprender com a diversidade humana, principalmente dos marginalizados e subalternos.

## Referências

- ACHUTTI, Daniel Silva. **Justiça restaurativa e abolicionismo penal**: contribuições para um novo modelo de administração de conflitos no Brasil. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2016.
- BIDASECA, Karina; MENESES, Maria Paula. Introdução: As Epistemologias do Sul como expressão de lutas epistemológicas e ontológicas. *In: Epistemologias del Sur - Epistemologias do Sul*. Buenos Aires: CLACSO, 2018. Disponível em: [https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/83437/1/Introducao\\_As%20Epistemologias%20do%20Sul%20como%20expressao%20de%20lutas.pdf](https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/83437/1/Introducao_As%20Epistemologias%20do%20Sul%20como%20expressao%20de%20lutas.pdf). Acesso em: 08 set. 2022.
- CARVALHO, Salo; ACHUTTI, Daniel. Justiça Restaurativa em Risco: a crítica criminológica ao modelo judicial brasileiro. **Sequência**, Florianópolis, v. 42, n. 7, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/seq/a/55XnwLMzGrRXnFpJGrY4vKQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 08 set. 2022.
- CASTRO, Susana de. Condescendência: estratégia pater-colonial de poder. *In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 164-178.
- CHRISTIE, Nils. **Limites à dor**: o papel da punição na política criminal. Belo Horizonte: D'Plácido, 2016.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. *In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 140-161.
- DAVIS, Angela Yvonne. **A democracia da abolição**: para além do império das prisões e da tortura. Tradução de Artur Neves Teixeira. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. [S. l.]: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2022.
- HOLANDA, Heloisa Buarque de Holanda. Introdução. *In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 12-38.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros. **O Estado Plurinacional e o Direito Internacional Moderno**. Curitiba: Juruá, 2012.

MASSA, Adriana Accioly; CRUZ, Fabrício Bittencourt da; GOMES, Jurema Carolina da Silveira. Resgate da Circularidade na resolução de conflitos indígenas. In: BITTENCOURT, Fabrício (coord.). **Justiça restaurativa: horizontes a partir da Resolução CNJ 225**. Brasília: CNJ, 2016, p. 299-320.

MENDES, Luísa Helena de Farias; ROSENBLATT, Fernanda Fonseca. Misturando as lentes: os olhares da Criminologia Crítica e da teoria decolonial sobre a “nossa” Justiça Restaurativa. In: ORTH, Gláucia Mayara Niedermeyer; GRAF, Paloma Machado (orgs.). **Sulear a justiça restaurativa Parte 2: Por uma práxis decolonial**. Ponta Grossa: Texto e Contexto, 2021. 14 v. Cap. 3. p. 59-81. (Coleção Singularis).

ORTH, Gláucia Mayara Niedermeyer, BOURGUIGNON, Jussara Ayres, GRAF, Paloma Machado. *O Sul também existe: intersecção entre o pensamento suleador e as práticas restaurativas no Brasil*. In: ORTH, Gláucia Mayara Niedermeyer, GRAF, Paloma Machado. (orgs.). **Sulear a Justiça Restaurativa: as contribuições para a construção do movimento restaurativo**. Ponta Grossa: Texto e Contexto, 2020. p. 19-43.

OYEWÛMÍ, Oyèrónké. Conceituando gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e os desafios das epistemologias africanas. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 96-108.

PAMPLONA, Josineide Gadelha; SILVA NETO, Nirson Medeiros da; GUIMARÃES, Jarsen Luis Castro. Justiça Restaurativa e desenvolvimento na Amazônia: uma revisão teórica preliminar. In: MELO, Sérgio; BRASILEIRO, Tânia Suely Azevedo (orgs.). **Sociedade, Natureza e Desenvolvimento na Amazônia**. Curitiba: Editora CRV, 2020, v. 2, p. 335-362.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005, p. 107-130. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>. Acesso em: 07 nov. 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 23-72.

SICA, Leonardo. Justiça Restaurativa: críticas e contra críticas. **Revista IOB de Direito Penal e Processo Penal**, Porto Alegre, v. 8, n. 47, jan. 2008.

TREDINNICK, André Felipe Alves da Costa, MACHADO, Amanda Castro. Alterações. Caminhos utópicos da justiça restaurativa dentro do sistema de justiça distópico. In: COMISSÃO ESPECIAL DE JUSTIÇA RESTAURATIVA DA OAB/SP (org.). **Narrativas restaurativas libertárias: ensaios sobre potências e resistências**. São Paulo: Escola Superior de Advocacia da OAB SP, 2021. p. 84-95.

Artigo recebido em: 18/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Movimento social de prostitutas no Brasil e a luta contra a Putafobia: por uma pedagogia da batalha e decolonial

## *Social movement of prostitutes in Brazil and the fight against Whorephobia: for a battle and decolonial pedagogy*

*Fernanda Priscila Alves da Silva*<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo pretende des-velar cenas e imagens acerca dos modos como trabalhadoras sexuais, em batalha tecem e constroem uma pedagogia própria, aqui denominada de pedagogia da batalha. Esta pedagogia da batalha carrega consigo elementos do que temos denominado de decolonialidade. Proponho uma discussão acerca da decolonialidade a partir das narrativas e experiências de trabalhadoras sexuais e do Movimento Social de Trabalhadoras Sexuais no Brasil. Trata-se de um estudo empírico, de cunho exploratório, realizado entre os anos de 2017-2021. O referencial teórico se circunscreve ao campo de estudos em educação e dialoga com referenciais teóricos da Sociologia, da Antropologia e da Psicologia. O grupo pesquisado é composto de mulheres de baixa renda, em exercício de prostituição, prevalecendo idade a partir dos 35 anos, além de um conjunto mais amplo de pessoas que consiste do grupo que compõe os familiares e rede de apoio e cuidado das crianças e socialização e educação dos filhos e filhas. As narrativas das Trabalhadoras Sexuais apontam na problematização e discussão deste artigo que o Movimento de Trabalhadoras Sexuais tem se configurado como um importante locus de transformação da sociedade e visibilização de sujeitas subalternas que historicamente foram silenciadas. Estes corpos apontam a construção de uma pedagogia da batalha e decolonial onde os saberes tecidos na rua reivindicam, resistem e emancipam.

**Palavras-chave:** Movimento social. Prostitutas. Batalha. Decolonialidade.

**Abstract:** The article intends to reveal scenes and images about the ways in which sexual workers, in battle, weave and build their own pedagogy, here called pedagogy of battle. This battle pedagogy carries with it elements of what we have called decoloniality. I propose a discussion about decoloniality based on the narratives and experiences of sex workers and the Social Movement of Sex Workers in Brazil. This is an empirical, exploratory study carried out between the years 2017-2021. The theoretical framework is limited to the field of studies in education and dialogues with theoretical frameworks from Sociology, Anthropology and Psychology. The researched group is composed of low-income women, in prostitution, prevailing age from 35 years old, in addition to a broader group of people that consists of the group that makes up the family members and support network and child care and socialization and education of sons and

---

<sup>1</sup> Fernanda Priscila Alves da Silva, Psicóloga e Pedagoga. Professora Adjunta do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia (ICSEZ) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Doutora em Educação e Contemporaneidade pelo Programa de Pós Graduação e Contemporaneidade, UNEB. E-mail: feracatejo2@gmail.com

daughters. The narratives of the Sex Workers point out in the problematization and discussion of this article that the Sex Workers Movement has been configured as an important locus of transformation of society and visibility of subaltern subjects that historically were silenced. These bodies point to the construction of a battle and decolonial pedagogy where the knowledge woven in the street claims, resists and emancipates.

**Keywords:** Social movement. Prostitutes. Battle. Decoloniality.

## 1. Introdução

A revolução que emerge na rua e da rua se expressa no movimento de corpos em trânsitos. Corpos cambiantes em circulação. Corpos em ebulição. Este artigo fala um pouco destes movimentos e gingados, destas utopias e resistências do chão de cada dia, das lutas noturnas, dos silêncios e gritos da calada da noite. Assim o Movimento social de prostitutas no Brasil nasce e cresce. Um movimento da rua, da praça, dos bares e orlas, dos botequins e bregas. Um movimento que tem molejo, batom vermelho e purpurina. Sorrisos largos nas ladeiras, becos e escadarias. Se a rua é resistência, ela tem sido também o lugar da violência. O soco no estômago. O controle, a higienização. O silêncio. A putafobia.

Este artigo nasce da experiência e do encontro. A pesquisa que se faz a partir da construção de vínculos, da gestação de parcerias e redes de afeto. Aprendi com as Trabalhadoras Sexuais que os estudos sobre suas vivências e contextos só tem sentido quando nos propomos a também nos tornarmos Putas pesquisadoras. É preciso assumir a luta, colocar seu batom vermelho e ocupar a praça. Desse modo, a partir destes encontros vivenciados na praça, na rua, nos bares e hotéis, o presente artigo pretende trazer a toda uma pequena fagulha do quanto tem sido transformador este engajamento e construção epistêmico-metodológica. Compartilho do mesmo sentimento de Pelúcio (2005), que realizou uma etnografia com travestis que se prostituem no contexto de São Carlos e que pensa como ainda se faz necessário um longo caminho acerca destes contextos e pessoas. É preciso, pensar e repensar

práticas, realidades, contextos diversos e fundamentalmente assumir uma postura ética.

Assim, no mundo noturno e boêmio, não cabe a Mulher (como categoria universal e indivisível), isto é, a mãe, a virgem, a da casa; mas sim a mulher perdida, a prostituta, que é incapaz de gerar; a pecadora. O que fazemos, então, nós, as pesquisadoras ali? A resposta para a questão acima é só uma: pesquisamos! Buscamos dados para nossos trabalhos. Escrevemos um livro, temos interesse sobre aquele tema, sobre aquelas pessoas. Acreditamos que são dignas de serem conhecidas e alvo de interesse acadêmico, que valem nosso tempo e reflexão. Declarar isso da maneira mais clara e despretensiosa possível é nosso dever em campo. E isso não é uma receita, mas um princípio. Creio que todas e todos nós devemos nos guiar pela ética, ainda que nem sempre isso implique em falar a verdade ou toda a verdade (PELÚCIO, 2005, p.219).

Durante alguns bons anos (já somam mais de 15 anos) venho me debruçando sobre os estudos acerca das realidades vivenciadas pelas mulheres cis gênero que exercem o trabalho sexual. A primeira aproximação se deu como educadora popular, posteriormente como pesquisadora e por fim como parceira de caminhada. Tenho a honra de ter no meu convívio trabalhadoras sexuais que são referências e amigas de caminho. Em um dos estudos realizado, investiguei os processos de mobilidade, movimento, socialização e construção de saberes de mulheres pobres, inseridas em contexto de prostituição, em Salvador, Bahia. As interlocutoras da pesquisa tinham idades entre 30 e 65 anos e estão na *batalha* pela vida – expressão por elas utilizada para se referir ao trabalho como prostitutas nas ruas – desde a adolescência. As principais categorias norteadoras foram: socialização, educação, prostituição e trajetórias de vida sendo a categoria *batalha* uma expressão que emerge do campo no fazer e construir a pesquisa.

A *batalha* neste estudo foi uma categoria que emergiu no campo e segundo as trabalhadoras sexuais naquele contexto expressava o

entendimento e modo como estas trabalhadoras se viam e reconheciam no exercício profissional na rua. Trago esta categoria neste artigo como conceito-chave para refletir a partir das vivências e relatos destas trabalhadoras os modos de resistências das trabalhadoras sexuais contra a putafobia e garantia de direitos, principalmente no que tange à cidadania. Considero a educação como elemento chave neste processo, aqui compreendida a partir da referência de Paulo Freire. A educação – aqui pensada como forma/lugares de constituição de sujeitos – imprime nas dinâmicas sociais desta prática uma maneira própria de vivenciar o mundo e de atribuir sentidos e significados àquilo que é vivido a partir de tramas e enfrentamentos cotidianos da *batalha* na rua.

Elemento fundamental nesta discussão trata-se de captar que a *batalha* aqui expressa, a partir da experiência de trabalhadoras sexuais, uma das formas de tecer a decolonialidade. Aqui, a decolonialidade é vislumbrada a partir dos corpos e movimentos das trabalhadoras sexuais, ora nas ruas, nos bares, na *batalha*, ora no interior do movimento de prostitutas, por isso, o artigo pretende des-velar cenas e imagens acerca dos modos como trabalhadoras sexuais, em *batalha* tecem e constroem uma pedagogia própria, aqui denominada de pedagogia da *batalha*. Esta pedagogia da *batalha* carrega consigo elementos do que temos denominado de decolonialidade.

A decolonialidade, conceito inspirado por diversos autores e autoras em torno no “programa de investigação da modernidade/colonialidade latino-americano”, ou “rede modernidade/colonialidade”, cujos alguns destes autores/as são: Enrique Dussel, Walter D Mignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Nelson Maldonado-Torres, dentre outros. De acordo com a perspectiva destes autores a decolonialidade demarca um questionamento radical e a busca de superação das mais distintas formas de opressão perpetradas contra as classes e grupos subalternos pelo conjunto de agentes,

relações e mecanismos de controle, discriminação e negação da modernidade/colonialidade (NETO, 2016, p. 17).

Propor uma discussão acerca da decolonialidade a partir das narrativas e experiências de trabalhadoras sexuais significa assumir um projeto epistêmico marcado pelo paradigma da crítica à hegemonia dos saberes construídos. Reconhecemos a legitimidade do Movimento de Prostitutas assim como os saberes que são produzidos e reconhecidos desde aí. Considero neste processo a importância da conceituação de des/decolonialidade como afirma Aníbal Quijano (QUIJANO apud Mignolo, 2015, p.09): “A crítica do paradigma europeu da racionalidade/ modernidade é indispensável, mas também, urgente”. Assim, a des/decolonização epistemológica significa um novo passo à comunicação intercultural, um intercâmbio de experiências e significados que tem como base outra racionalidade. Trata-se do que Aníbal Quijano nomeou de *pluriversidade*. E quando estamos discutindo sobre o Movimento de Prostitutas, reconhecer os saberes da batalha implica, sobretudo, em trazer para o centro do debate a questão de como os corpos e sexualidades são controlados desde a lógica da colonialidade/ modernidade.

Um dos aspectos relevantes em relação ao conceito de decolonialidade tem sido a ênfase dada ao fato de que, diferentemente das teorias tradicionais, a decolonialidade não tem sido pensada unicamente por intelectuais, mas, sobretudo, a partir e no interior dos movimentos sociais de resistência em todo o mundo, e em particular no Sul Global. Neste contexto, a educação popular, entendida como movimento, se encontra também neste espaço-território de construção de pensamento alternativo. Neste artigo considero importante a interlocução entre os conceitos: educação popular, decolonialidade e movimento de prostitutas, este último entendido como movimento social. Com Paulo Freire (2011), entendo educação popular como “um esforço de mobilização, organização e capacitação científica, técnica e política das classes populares, visando à transformação e inclusão social” (NETO, 2016, p. 31).

Diante da diversidade de estudos sobre a prostituição, verifica-se uma lacuna no que tange a compreensão deste fenômeno social a partir do campo da educação. Muitos dos trabalhos realizados estão atrelados às estratégias educativas com mulheres que exercem a prostituição desde a prática de instituições que desenvolvem ações com este público, como por exemplo, saberes relacionados ao campo da saúde, à exploração sexual de crianças e adolescentes, tráfico de pessoas e violações de direitos. Dentre os trabalhos realizados, destacamos a pesquisa de Sousa (2007, 2012) por pesquisar os saberes das mulheres no contexto da prostituição, saberes construídos entre mulheres e entre elas e seus clientes neste cenário.

Assim, ênfase nesta discussão, um olhar atento às contribuições que o movimento de prostitutas, a partir da categoria pedagogia da batalha tem trazido para a construção de uma educação popular e deloconial. Tal perspectiva nos convoca inclusiva, a rever (re) pensar os espaços dialógicos acerca dos feminismos. Isto porque as trabalhadoras sexuais tem afirmado cada vez mais enfaticamente (e com razão) que são feministas sim e compartilham também das lutas emergentes na contemporaneamente. São Putas Feministas! Este movimento, portanto, além, de educativo é decolonial, pois nos faz mirar as revoluções urgentes em favor dos subalternos no mundo, aqueles e aquelas ocupantes das periferias.

María Lugones (2019) propõe uma leitura da relação entre o colonizador e colonizado no que se refere a gênero, raça e sexualidade e demonstra que a crítica das mulheres de cor e do Terceiro Mundo ao feminismo universalista e traz para o centro do debate o fato de que a intersecção de raça, classe, sexualidade e gênero vão além das categorias da modernidade. No bojo destas discussões emerge o feminismo latino-americano decolonial questionando de um lado o feminismo hegemônico que têm reproduzido as relações coloniais e por outro, construindo uma teoria política e epistemológica propositiva tecida na América Latina. O feminismo Latino-Americano Decolonial tem suas bases epistêmicas fundadas em diversas

experiências: movimentos de mulheres indígenas, afro, feminismo de cor dos Estados Unidos, feminismo antirracista, feminismo autônomo (LUGONES, 2019; CURIEL, 2020). Importante destacar nesta memória e discussão acerca dos feminismos a proposta de Lugones e outras autoras acerca da *colonialidade*. Lugones (2019) utiliza o termo colonialidade seguindo a análise de Aníbal Quijano sobre o sistema capitalista mundial para

Nomear não apenas uma forma de classificar pessoas através de uma *colonialidade* de poder e dos gêneros, mas também para pensar sobre o processo ativo de redução das pessoas, a desumanização que as qualificam para a classificação, o processo de subjetivação, a tentativa de transformar o colonizado em menos que humano (LUGONES, 2019, p. 361).

Neste movimento esta autora, se afirma como teórica da resistência e aponta seu interesse no movimento de libertação subjetivo/intersubjetivo que pode ser adaptativo e criativo. Neste sentido, a resistência é esta tensão entre a formação/informação do sujeito e senso mínimo de agência necessária para que a relação de opressão seja também ativa. A colonialidade do gênero é “apenas um ingrediente ativo na história das pessoas que resistem. Quando foco nas pessoas resistentes na dinâmica da diferença colonial, quero revelar o que está escondido” (LUGONES, 2019, p. 364).

Ao considerarmos o contexto da prostituição, Piscitelli (2005) aponta que a prostituição envolve uma diversidade de trabalhos sexuais. Assim, as definições e correntes que têm buscado conceituá-la contribuem pouco para pensar os diversos tipos de relações e inserção que a compõem. Existe, portanto, um jogo de oferta e demanda de sexo e sensualidade que perpassado pela mercantilização, não necessariamente assume a “forma de contrato explícito de intercâmbio entre sexo e dinheiro” (PISCITELLI, p.08). Desse modo,

[a] prostituição é uma prática social complexa que está ligada à economia, ao trabalho, à sexualidade, à moral e às relações de gênero. Compreender a complexidade dessa prática implica reconhecê-la como atividade multifacetada composta por fatores sociais, econômicos, culturais e pessoais que inviabilizam a

construção de uma modelo explicativo homogêneo, rígido e estático sobre a mesma (SOUSA, 2007, p. 23).

Os processos de inserção, permanência, deslocamentos, socialização e educação (construção de saberes) vivenciadas pelas trabalhadoras sexuais nesta prática as constituem como sujeitos e mulheres em toda sua integralidade. Assim, “estar na rua”, por exemplo, “produz corpos com saberes e sensibilidades diferenciais” (OLIVAR, 2010, p. 189). Neste lócus, as mulheres constroem a si mesmas, estabelecem sentidos e modos de vida, gestam relações (familiares, sociais, culturais), garantem sua sustentabilidade e de seus familiares, fazem-se e se constituem sujeitos e agentes de suas histórias. Portanto, a partir desta realidade situamos a reflexão aqui apresentada. Partimos do saber de experiência de Diana Soares, uma das lideranças do movimento de prostitutas no Brasil e em seguida uma discussão acerca dos elementos fundamentais desta pedagogia da batalha, ou seja, pedagogia tecida e construída no interior do movimento de prostitutas, uma ferramenta importante no processo de luta contra putafobia.

## 2. Movimento social de prostitutas no Brasil: com a palavra Diana Soares

*Fazendo Vida...  
Andarilhando pela Praça, pelos corpos e sentidos.  
Fazendo Vida, na vida, no bar, em casa...  
No movimento da rua inconstante  
Nos des(encontros) de gente cambiante.  
Fazendo Vida...  
De banco em banco, de quarto em quarto  
Na calada da noite, no dia nascente  
Vida e Batalha  
Batalha e fazer-se  
Mulher da Vida...  
Mulher em via...*

A história do Movimento de Trabalhadoras Sexuais tem sido contada por figuras como Gabriela Leite e Lourdes Barreto, uma história de Puta

Resistência. Neste estudo, quis pelo fato de estar próxima destas trabalhadoras, escutar de outras lideranças a história deste potente Movimento.

Estas narrativas se complementam e se enriquecem, pois, trazem facetas diversas de uma história de autonomia e ousadia. Apresento a narrativa de Diana Soares, trazendo elementos de como o Movimento vai sendo construído na região Norte e Nordeste brasileiro. Verificamos embates, ativismo, engajamento, idas e vindas de um coletivo diverso e heterogêneo. Reconhecemos a potência e o lugar de liderança de Gabriela Leite e Lourdes Barreto, e também, reconhecemos as outras vozes de lideranças deste movimento, lideranças estas que estão presentes e tecendo o Movimento em seus contextos e realidades.

A memória de Gabriela Leite<sup>2</sup>, Lourdes Barreto, Rosalina Sampaio, Fátima Medeiros, Diana Soares, Monique Prada e outras lideranças emergem como sinal de que desde finais dos anos 1970 e até a atualidade diversas trabalhadoras têm se posicionado e falado da grande relevância em se reconhecer os direitos das Trabalhadoras Sexuais, o exercício do trabalho sexual, a apropriação e saberes acerca do corpo, a luta contra estigmatização e preconceitos e sobretudo, a expertise que as Trabalhadoras Sexuais têm quando se trata da saúde, na luta contra o HIV/AIDS e prevenção.

As trabalhadoras são também feministas e reivindicam o direito de pautar estas questões no âmbito do pensamento feminista. O Puta Feminismo trata-se de uma *epistême* potente e revolucionária. Ele fala da urgência em construir feminismo antenado com a diversidade de pessoas. Sem dúvidas, é

---

<sup>2</sup> Gabriela Leite foi ativista e Puta feminista, incansável na luta pelos direitos das Trabalhadoras Sexuais. Foi prostituta da Boca do Lixo, zona boêmia em São Paulo, em Belo Horizonte e na Vila Mimosa no Rio de Janeiro. Fundadora da ONG Davida que defende os direitos das prostitutas e a regulamentação da profissão. Juntamente com Lourdes Barreto fundou na década de 1980 o Movimento Nacional de Prostitutas. Gabriela Leite foi também idealizadora da grife Daspu, desenvolvida por prostitutas e cujo nome é uma provocação à Daslu, a maior loja de artigos de luxo do Brasil, pertencente à empresária Eliana Tranchesini. Gabriela morreu em 10 de outubro de 2013 com 62 anos.

possível afirmar que o Movimento de Trabalhadoras Sexuais se insere no bojo dos chamados Saberes Subalternos, ou seja, aqueles saberes que “partilham de um lugar epistêmico questionados das teorias eurocêntricas que, sob alegado de universalismo, privilegiam uma forma de conhecer que toma o Ocidente, a branquitude, o masculino e a heterossexualidade como medida do humano” (MISKOLCI; PELÚCIO, 2012, p. 10)

Importante destacar que adiante, no desenrolar deste estudo irá aparecer a memória da história de luta das Trabalhadoras Sexuais no Brasil e no mundo. Interessa neste texto, entretanto, escutar Diana Soares, por se tratar de uma de nossas interlocutoras e estar pautado na experiência de encontro desta pesquisadora com ANPROSEX e lideranças que fazem parte desta organização. Escutar a voz de Diana, implica também problematizar e impulsionar um questionamento no interior do próprio movimento e fora dele acerca de quais são as vozes visibilizadas, mesmo quando estamos inseridos em um processo de construção coletiva. Muitas vezes escutei Diana Soares e outras lideranças do movimento afirmar e reafirmar histórias e narrativas do movimento deste as regiões Norte e Nordeste do Brasil e que não foram escutadas. Esses saberes subalternos do movimento se fazem presente na voz de Diana Soares:

*Fiquei sabendo da existência da rede, que existiam redes nacionais e eu até então comecei a conhecer e a saber da necessidade de organizar nos Estados ou nas cidades, se organizar como Movimento de Prostitutas, mas eu não entendia muito bem como é que funcionava essa política e estes espaços.*

*Quando fui a um dos primeiros encontros de prostitutas, eu não tenho certeza, acho que foi no Ceará, em Fortaleza, da APROCE. Lá eu fiquei sabendo que a gente precisava se organizar, sair de dentro do movimento GLS, na época era assim e depois com a luta passou a ser LGBT. Então, lá, através da Rosalina que nos deu conselho: que nós precisávamos sentar e fundar a nossa Associação. E sair de dentro do movimento de gays porque eles sempre iam ficar nos usando. E a gente precisava acessar os projetos, acessar várias outras políticas, várias outras lutas. Foi quando fiquei sabendo que existia a Rede Brasileira de Prostitutas. A Rosalina nos ensinou tudo o que deveríamos fazer para fundar uma associação, todos os trâmites e a gente foi pra Natal e em Natal a gente se reuniu pra isso. Só que no dia dessa reunião, reunião de fundação da ASPORN eu não estava presente. Eu tive uma discussão com a então primeira presidente. A gente teve uma discussão e eu não fui. Então não posso me considerar*

*uma das fundadoras da ASPRORN porque no momento certo eu não estava. Cheguei já depois de vários dias porque a presidente foi atrás de mim e entrei né. Mas aí já estava tudo formalizado. Na primeira oportunidade eu fui colocada como secretária. Isso já tinha vencido o primeiro mandato e nisso teve primeiro ou segundo encontro nacional de profissionais do sexo, que foi no Rio de Janeiro.*

*Nós nos encontramos todas. Eu conheci todas as antigas, as antigas do movimento, as que estavam chegando como eu que foi as meninas da Paraíba. Eu acho que a diferença nossa é muito pouco, das nossas associações. Fiquei conhecendo-as, fiquei conhecendo a Fátima. Muitas eu já tinha visto em Fortaleza. Tinha muitas que não tinha associação, eram só os Estados e foi quando foi elaborado a carta de princípios da Rede. Foi lá que eu fiquei sabendo que tinha a Rede Brasileira de Prostituta e que toda associação tinha que se filiar e aquela história toda, pra gente construir as políticas e tudo. Aí eu fui vendo como eram as coisas, engatinhando como aconselhou a Rosalina. Ela dizia: vocês dizem que não sabe de nada, mas vocês vão engatinhando e engatinhando que um dia vocês chegam lá, mas eu juro pra você que até hoje eu tô engatinhando, principalmente nestas questões burocráticas e técnicas.*

*Os anos foram passando e vem essa história de projeto e eu percebia que a coordenação da Rede, as coisas melhores só quem era privilegiado eram as pessoas que eram coordenadoras. Aí eu fui vendo que a gente precisava, bem o Nordeste estava sempre de fora, sempre perdendo, só pessoal lá do Sul, só pra lá, só o pessoal da coordenação, o pessoal que estava mais próximo da Gabriela Leite era quem conseguia acessar projetos. A não ser quando Gabriela acessava um projeto amplo, tivesse uma amplitude nacional. Era aqui e acolá e algumas de nós eram beneficiadas. Tirando isso a gente só via benefício só para os próprios Estados e Municípios ou então através da Pastoral da Mulher Marginalizada. Então aquilo começou a me incomodar, eu comecei a perceber que a Rede Brasileira de Prostitutas era de prostitutas, mas prostitutas não tinha voz, não tinha vez, era sempre as técnicas e os técnicos. Aí aquilo começou a me incomodar e eu comecei a mobilizar o Nordeste, as colegas do Nordeste e começamos a nos articular para formar uma Articulação do Nordeste. Só que a gente viu que tinha algumas pessoas do Norte que não estava muito feliz com Lourdes Barreto e aí começou. Aí dissemos: vamos fazer o seguinte: vamos fundar a articulação Norte e Nordeste. Aí fomos até mal interpretadas. E a gente se afirmou como uma Articulação Norte e Nordeste porque a gente sempre estava de fora.*

*Então, a trancos e barrancos fundamos a Articulação Norte e Nordeste e a gente era muito bem, sabe uma articulação muito bonita, mas sempre tinha aquelas coisas que tinha a Rede Nacional e tinha outras regiões somando conosco, né? Aí a gente começou a ver que a gente não era forte o suficiente pra ir para o embate com a Rede Brasileira de Prostitutas porque a maioria era muito tímida pra briga, pra fazer valer sua voz. Então, a gente começou a ver que tinha outras regiões e decidimos fundar uma Rede Nacional.*

*Muitas organizações estavam fechando as portas, perdendo o interesse de continuar no ativismo, de continuar na luta, porque uma rede sempre está dando um jeito de incentivar né? Dar pelo menos apoio moral. Aconselhando e trazendo ideias novas, essa coisa toda.*

*Aconteceu muito isso dentro da Articulação Nacional, a gente pensou muitas coisas e levantou um bocado até as redes que estavam fechadas por falta de recursos. Foi quando a Monique Prada chegou ao movimento também e pediu pra entrar na Rede, mas não deu certo. Então foi quando eu conheci a Monique e apresentei a Monique às demais e fomos para Manaus e em Manaus criamos a CUTS, que no caso era pra ser a Articulação Nacional e Monique sugeriu que fosse chamado de CUTS (Central Única de Trabalhadoras Sexuais). A CUTS era uma forma de nos afirmar como trabalho e ao mesmo tempo provocar as mulheres do PT. E fundamos a CUTS, mas aí quando foi, bem nos intervalos, aí comecei a chamar a Fátima pra entrar na CUTS, foi uma luta, porque ela acreditava que a Rede ia mudar e aquela coisa toda, mas no fim teve algo que a Rede fez contra a Bahia e a gente chegou lá e lutamos pra ela estar presente em um evento internacional. Nós lutamos e conseguimos colocar Fátima nesse evento, coisa que a Rede Brasileira não fez. Então, foi quando Fátima acreditou que era melhor sair da Rede e entrar na CUTS e dentro da CUTS a gente começou a ver que as coisas estavam sendo do mesmo jeito da Rede Brasileira de Prostitutas. Aí foi quando com um ano depois saímos, tivemos uma discussão política muito feia. Começamos a nos articular e fundamos a Articulação Nacional de Profissionais do Sexo, hoje ANPROSEX.*

Durante os anos 1990 e 2002, o movimento de prostitutas vai se consolidando. Ocorre a institucionalização dos movimentos de modo que se antes existiam vários movimentos autônomos, agora eles começam a se institucionalizar. Os movimentos de prostitutas foram se aproximando dos movimentos de luta contra a doença e propunham ações conjuntas, diferente de outros movimentos sociais que tinham dificuldades em integrar as prostitutas às causas. Neste cenário, ocorrem muitas viagens de prostitutas pelo mundo, com o objetivo de participar de congressos sobre AIDS. Em 2002, a inclusão do descritor “profissional do sexo” na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) do Ministério de Trabalho e Emprego.

No período que compreende os anos 2003 a 2015, os movimentos de prostitutas vão conquistando cada vez mais visibilidade e autonomia pautando diferentes debates e ações que dizem respeito à prostituição. Barreto (2015) aponta que é possível observar diferentes países se tornando cada vez mais articulados, tanto através de encontros de AIDS, como de redes e eventos próprios. Na década de 2000, vemos nos feminismos um crescente

interesse pelo tráfico de pessoas, vinculado aos discursos sobre direitos de crianças.

Mais contemporaneamente, os movimentos de prostitutas, assim como, outros movimentos feministas, vão se tornando cada vez mais transnacionais. No âmbito da América Latina, temos a RedTrasex (*Rede de Mujeres Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica y el Caribe*) e no Brasil, a Rede Brasileira de Prostitutas, a ANPROSEX Articulação Nacional de Profissionais do Sexo Central única de Trabalhadores e Trabalhadoras Sexuais (CUTS). Todos estes grupos têm atuado na perspectiva de articular e lutar pelos direitos das trabalhadoras sexuais, assim como, pela garantia de políticas públicas que reconheçam este grupo social, que historicamente tem sido estigmatizado e discriminado.

### **3. Contribuições da Educação popular Libertadora no processo de emancipação: Putas Feministas em circul(A)ção**

Somos um movimento social, revolucionário, dinâmico, que tem suas complicações, mas tem um grande valor, principalmente pela autodeterminação. Somos mulheres com papéis sociais.

*Lourdes Barreto*  
(GUIMARÃES, 2016)

O termo Puta apresenta muitos significados de modo que, Brasil (2012), citando Dolores Juliano (2010), diz que a palavra “puta” não se limita somente às prostitutas, antes ela faz parte de um insulto para se referir a qualquer mulher que viole as normas estabelecidas, tanto no campo da sexualidade quanto em outras dimensões. A estigmatização dos diferentes coletivos de mulheres tornar-se um mecanismo de controle que atinge as mulheres que não são estigmatizadas e assim estas são convencidas em não infringir aos modelos vigentes (JULIANO, 2005, p. 82)

Desde os anos 1980, o movimento de prostitutas tem levantado bandeiras de luta e defendido o direito das Trabalhadoras Sexuais, a legitimidade política e social dos clientes e o direito de decidir sobre as estratégias de resistência para superar a exploração. Desse modo, a prostituição é cada vez mais entendida como um fenômeno complexo e multifacetado do qual diversos fatores e dimensões estão relacionadas e imbricadas.

Historicamente, desde 1975, mais precisamente no dia 02 de junho<sup>3</sup>, que atualmente é comemorado como dia Internacional das Prostitutas, as prostitutas reivindicam seus direitos. Neste caso, na França, 150 prostitutas ocuparam uma igreja na cidade de Lyon em protesto contra o preconceito, discriminação e repressão policial. Em 1979, no Brasil, temos o marco inicial de visibilidade do processo de organização das mulheres que tem como atividade a prostituição e que passam a se denominar de profissionais do sexo. A partir das pesquisas e estudos, junto às trabalhadoras sexuais, tenho observado a construção de uma pedagogia própria, da qual denomino de pedagogia da batalha. Esta pedagogia guarda elementos da educação popular libertadora, ou seja, uma educação que tem possibilitado a emancipação dos sujeitos históricos. A articulação desta Putas Ativistas em circulação tem impulsionado quebra de paradigmas, inclusive no interior do movimento feminista.

As pesquisas em diálogos com as trabalhadoras sexuais em seus contextos têm permitido, a partir de um olhar para o chão da *batalha*, fazer uma leitura destas realidades. As falas e relatos das trabalhadoras sexuais, seu processo de luta política e emancipação tem trazido ao centro destes estudos, as próprias sujeitas históricas e políticas. Quando trabalhadoras sexuais protagonizam estudos e pesquisas, quando organizam projetos e

---

<sup>3</sup> No contexto nacional e internacional, da década de 1970, prostitutas se rebelavam contra o seu lugar na sociedade, tão fortemente marcado por preconceito, discriminação e, em como consequência destes, pela violência.

desenvolvem ações conjuntas realizam um processo de desmascaramento da realidade. Os corpos destas trabalhadoras sexuais, suas falas e lutas nas redes sociais, nas praças, becos e ladeiras são, de antemão, o des-velamento da realidade. De acordo com Paulo Freire (2011), a leitura de mundo, além de ser um ato político, pois permite ver a realidade com criticidade, trata-se também dos direitos de dizer a palavra. Portanto, quando trabalhadoras sexuais des-velam seus mundos ela proclama sua palavra, a partir do direito e pelo direito.

A palavra dita encontra eco junto à outros movimentos sociais. Ela se amplia e se estabelece por meio do processo organizativo destas trabalhadoras sexuais. As vozes das trabalhadoras sexuais escancaram suas lutas por direitos e cidadania, não como vítimas da história, mas como agentes e protagonistas de seus caminhos. Paulo Freire apontava que a educação deve ser problematizadora/ libertadora, ou seja, a educação é sempre um ato político que convoca posicionamentos diante das contradições e dos conflitos vivenciados no mundo. Diana Soares afirma que foi no interior do movimento de prostitutas, se ouvindo e ouvindo as outras companheiras que ela “perdeu a vergonha” e começou a soltar a voz.

O movimento de prostitutas nesta concepção guarda consigo uma perspectiva educativa, ou seja, ele por si só constrói metodologias e formas emancipadoras onde as sujeitas podem ser mais. Neste sentido, a pedagogia da batalha, tem contribuído para a constituição destas trabalhadoras sexuais como sujeitas históricas. São fazedoras de história. Trata-se, portanto de uma pedagogia da coletividade, uma pedagogia da práxis contra toda forma de preconceito e em defesa de qualquer tipo de negação de direitos.

Considerando o protagonismo das trabalhadoras sexuais no Brasil, assim como sua diversidade em expressões e manifestações, Laura Murray nos apresenta o conceito de *Putas Politics* como um conceito que procura abolir as divisões entre instituições e a rua; ao contrário de incorporar e adequar as prostitutas a espaços institucionais é ocupar espaços institucionais com as

pautas da prostituição. Ou seja, este conceito *Putá Politics* nasce da filosofia política de Gabriela Leite que desde o nascimento do movimento expressava que era necessária outra forma de fazer política, uma política que estivesse baseada na fluidez e alegria dos bares e das ruas.

A trajetória pessoal de Gabriela Leite é um componente relacional importante para compreendermos as condições sob as quais ocorreram mudanças nas práticas discursivas em torno do fenômeno da prostituição no Brasil contemporâneo. No fim da década de 1980, novas ideias sobre a mulher prostituta alcançaram os meios de comunicação, grupos de intelectuais e acadêmicos, artistas, representantes de círculos políticos e religiosos, de organizações governamentais, não governamentais e diferentes movimentos sociais. Esse processo também foi marcado por muitas controvérsias, inquietações ou mesmo rupturas. Iniciou-se aí um longo e tenso caminho para um reconhecimento público e político que questionava atributos negativos que associavam a mulher prostituta às ideias de passividade, isolamento, degradação, ameaça, contaminação, entre outros (FONSECA, 2020, p. 256).

Murray (2016) afirma que a lógica do que está nomeando de *Putá Politics* expressa muito das intenções do movimento de prostitutas, ou seja, a *Putá Politics* nos aponta uma forma de fazer política que desestabiliza as hierarquias dominantes de gênero e sexualidade. O exercício cotidiano da *Putá Politics*, a meu ver, não se realiza de forma solitária, antes, ela se realiza a partir e no interior do movimento social de prostitutas. É aí que a pedagogia da *batalha* acontece. Apontamos, portanto, que a pedagogia da batalha, como ferramenta e instrumento de transformação social é uma expressão vida da educação popular, tal como nos ensinou Paulo Freire e da decolonialidade tal como tem sido pensada na contemporaneidade. Neste sentido, entendo junto de Neto (2016) que a decolonialidade e educação popular se encontram, e no fundo são expressões das mesmas lutas, resistências e insurgências.

*Ser presença no mundo*: este é o chamamento feito por Paulo Freire na primeira carta deste livro. Enquanto seres históricos, imersos na realidade,

somos chamados a ser presença no mundo e assim sendo estamos sujeitos a correr riscos. Desse modo, “o risco é um ingrediente necessário à mobilidade sem a qual não há cultura nem história” (FREIRE, 1997, p. 30). Não há existência humana sem risco, em maior ou menor grau. A educação, nesta lógica, é aquela que estimule a “correr riscos”, ou seja, “como ser humano, não devo nem posso abdicar da possibilidade que vem sendo construída, social e historicamente, em nossa experiência existencial de, intervindo no mundo, inteli-lo e, em consequência, comunicar o inteligido” (p.31). A educação crítica está pautada na percepção lúcida da mudança que inclusive revela a presença do ser humano no mundo. Uma presença interventiva.

A rua e as experiências de quem se faz cotidianamente a partir dela, assim como a participação no movimento de putas educam, pois possibilitam espaços de trocas diversas. A educação popular é entendida aqui como um referencial que emerge como um movimento de trabalho político com as classes populares e se encontra presente nos discursos de grupos, movimentos sociais, organizações não governamentais, instituições estatais e organismos internacionais tem contribuído na reflexão acerca do reconhecimento dos aprendizados e saberes destes grupos subalternos.

O Movimento de Prostitutas tem se configurado neste lugar que de um lado abre brechas e por outro lado procura brechas. Abre brechas na medida em que por meio das vozes das prostitutas denuncia processos de preconceitos e estigmatização historicamente legitimados contra estes grupos. Por outro lado, procura encontrar brechas para seguir pautando as lutas do Movimento, denunciando as violações ainda presentes na sociedade e provocando o agenciamento e fortalecimento da cidadania das prostitutas. Monique Prada (2018) tem afirmado que o putafeminismo, neste contexto, tem sido motivado pela necessidade de auto-organização, emancipação e autonomia das Trabalhadoras Sexuais e isso implica em reconhecer tais brechas e também os passos e modos de resistências.

### 3. Conclusão

Iniciei este artigo falando da importância da revolução construída pelo Movimento de Trabalhadoras Sexuais, entendido também como um importante movimento social, que desde finais da década de 1970, no Brasil tem construídos pautas e processos importantes de luta, resistências e luta pela cidadania deste coletivo. Tais lutas emergem em um contexto hegemônico atravessado pela colonialidade/ modernidade, ou seja, negação da pluridiversidade dos corpos, sexualidades, vivências, saberes e experiências.

A proposta de um texto que aborde sobre decolonialidade no Brasil a partir da escuta das vozes das Trabalhadoras Sexuais é impulsionada a partir dos movimentos transgressores destes sujeitos políticos. Reconhecemos a força do movimento e sua emergência por meio de lideranças como Gabriela Leita e Lourdes Barreto e desde aí, reconhecemos o movimento de trabalhadoras sexuais também como movimento que transversaliza e problematiza a sociedade machista, heterossexista, racista, homofóbica, as vozes das Putas Feministas. Por outro lado, neste artigo, ao escutar a voz de Diana Soares, tecemos também perguntas no interior do próprio movimento sobre onde estão as outras vozes do Movimento de Trabalhadoras Sexuais? As vozes Pretas, Nordestinas, Nortistas, as vozes subalternas? De que como tem sido reconhecidos e visibilizados os Sabres Subalternos no interior do Movimento de Prostitutas no Brasil?

O ponto de partida da discussão aqui apresentada foram os estudos e pesquisas já desenvolvidos, em particular o conceito de batalha, ou seja, vivências e relatos destas trabalhadoras os modos de resistências das trabalhadoras sexuais contra a putafobia e garantia de direitos, principalmente no que tange à cidadania. Para tal, foi considerado a perspectiva freireana de educação como elemento chave neste processo. A educação pensada como forma/lugares de constituição de sujeitos – imprime nas dinâmicas sociais desta prática uma maneira própria de vivenciar o

mundo e de atribuir sentidos e significados àquilo que é vivido a partir de tramas e enfrentamentos cotidianos da batalha na rua.

A partir daí o conceito de decolonialidade foi a partir dos corpos e movimentos das trabalhadoras sexuais, em um movimento de des-velamento das cenas e imagens acerca dos modos como trabalhadoras sexuais, em *batalha* tecem e constroem uma pedagogia própria, aqui denominada de pedagogia da batalha. Esta pedagogia da *batalha* carrega consigo elementos do que temos denominado de decolonialidade.

Esta pedagogia ecoa na voz de Diana Soares e nos apresenta os Saberes Subalternos construídos dentre e fora do Movimento de Trabalhadoras Sexuais. Gayatri Spivak (2010) nos mostrou em sua obra que o subalterno não pode falar não porque não tem voz, mas porque o vocabulário disponível insere até mesmo seu discurso na ordem do poder. Escutar a voz de Diana Soares, seu discurso significa reconhecer os silêncios e invisibilizações dentro e fora do Movimento de Trabalhadoras Sexuais. Diana nos ajuda a des/decolonizar nosso olhar! Quando estas vozes emergem, para além da Puta Politics, reconhecemos as Putas Subalternas, seus saberes, vozes e lideranças dentre e fora do Movimento de Trabalhadoras Sexuais.

## Referências

- BARRETO, Letícia Cardoso. **Somos sujeitas políticas de nossa própria história: prostituição e feminismos em Belo Horizonte**. 2015. 261 f. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.
- BECKER, Howard. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Trad. Maria Luiza X. de Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BONOMI, Carolina. **“Mulher da vida, é preciso falar”**: um estudo do movimento organizado de trabalhadoras sexuais. 2019. 192f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- FREIRE, P. **A importância do ato de ler**. 51ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 62ª ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2020.

- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. 15ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GUIMARÃES, Paula. **Lourdes Barreto: 30 anos na luta por identidade das prostitutas e contra violências**. IN: <https://catarinas.info/lourdes-barreto-30-anos-na-luta-por-identidade-das-prostitutas-e-contras-violencias/> 2016. Acesso: 31 de agosto de 2022.
- HELENE, Diana. **O movimento social das prostitutas e o direito à cidade para as mulheres**. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 11& 13th Women's Worlds Congress. 2017.
- LENZ, Flávio. **O estado da saúde e a “doença” das prostitutas: uma análise das representações da prostituição nos discursos do SUS e do terceiro setor**. Monografia (Especialização em Comunicação e Saúde) – Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde (ICICT), Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2011.
- LUGONES, María. Rumo ao feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2019. p. 357-377.
- MIGNOLO, Walter. Prefacio. In: PALERMO, Zulma. **Des/Decolonizar la Universidad**. 1ª-ed. Cidade Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2015, p. 07-13.
- MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa (Orgs). **Discursos fora da ordem: sexualidade, saberes e direitos**. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2012. Coleção Queer.
- MORAES, Aparecida F. **Gabriela Leite e mudanças nas práticas discursivas sobre prostituição no Brasil**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol 33, no 70, p. 254-279, Maio-Agosto, 2020.
- MURRAY, Laura R. **Not Fooling Around: The Politics of Sex Worker Activism in Brazil**. Tese de doutorado em Filosofia - Escola Superior de Artes e Ciências, COLUMBIA UNIVERSITY, 2015.
- MURRAY, Laura Rebecca. **Uma reflexão histórica, teórica e etnográfica sobre o ativismo de prostitutas no Brasil**. ABA 2016. A gestão pública da prostituição: políticas, putas e conflitos nas arenas locais e internacionais.
- MURRAY, Laura. Uma reflexão histórica, teórica e etnográfica sobre o ativismo de prostitutas no Brasil. In: **Anais... 30ª ABA: Políticas da antropologia: ética, diversidade e conflitos**, 30, 2016, João Pessoa., João Pessoa: UFPB, 2016, p. 1-14.
- NETO, João Colares da Mota. **Por uma pedagogia decolonial na América Latina: reflexões em torno do pensamento de Paulo freire e Orlando Fals Borda**. Curitiba: CRV, 2016.
- OLIVAR, José Miguel. **Guerras, trânsitos e apropriações: políticas da prostituição feminina a partir das experiências de quatro mulheres militantes em Porto Alegre**. Tese (Doutorado Antropologia Social) Universidade Federal do Rio Grande do Sul., Porto Alegre, 2010.
- PELÚCIO, Larissa. **"Na noite nem todos os gatos são pardos: notas sobre a prostituição travesti"**. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 25, p. 217-248, 2005.
- PRADA, Monique. **Putafeminista**. São Paulo : Veneta, 2018.
- SILVA, Fernanda Priscila Alves; COSTA, Lívia Fialho. Educação e roda colaborativa: etnografia de processos formativos e experiências de mães que exercem a prostituição. **Rev. FAEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 28, n. 56, p. 150-161, set./dez. 2019.
- SOUSA, Fabiana Rodrigues. **A noite também educa: compreensões e significados atribuídos por prostitutas à prática da prostituição**. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal de São Carlos: São Carlos, 2012.

SOUSA, Fabiana Rodrigues. Legado freireano, feminismos e prostituição: desvelando o político-pedagógico na pesquisa em educação. **Educação Unisinos**, São Leopoldo, v.22, n.4, out./dez. 2018, p. 324-333.

SOUSA, Fabiana Rodrigues. Putas que falam: reflexões sobre autonomia e protagonismo político de prostitutas. *In: Anais...* Mundo de Mulheres e Seminário Internacional Fazendo Gênero, 13, Florianópolis, s/v, 2017, p.1-9.

SOUSA, Fabiana Rodrigues. **Saberes da noite**: percepções de mulheres que prestam serviços sexuais sobre o educar-se nas relações com seus clientes. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de São Carlos: São Carlos, 2007.

Artigo recebido em: 18/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.



# O corpo como objeto da era farmacopornográfica, sob uma perspectiva de oferta de muiiraquitãs modernos, “feminismizante”, “neomasculinizante” e “decolonializante”, partindo do conceito de massa dupla de Canetti

*The body as an object of the pharmacopornographic era, under a perspective offered by modern muiiraquitãs, “feminismizing”, “neomasculinidativizing” and “decolonializing”, based on Canetti’s double mass concept*

*Sandra Vania Jurado Vidal Torreão<sup>1</sup>*

**Resumo:** Tomando-se em conta a apropriação do corpo da mulher como uma forma de dominação e subjugação ao longo da história, o feminismo surgiu como uma resposta ao poder exercido pelo homem, que se fez soberano através da lei e dos processos de organização e ordenação social, sendo este corpo apreendido e manipulado através do tempo, da modernidade, da pós-modernidade, objetificado pela farmacopornografia, numa vertente, e que pode ser observada de um ponto de vista mais “feminismizado” e “decolonializado” para fincar a bandeira do objeto do presente estudo, além de “neomasculinidativizante”, em alusão aos estudos de novas masculinidades. No presente estudo, a hipótese é a verificação de se estas escolas puderam combater e desconstruir as formas de controle lançadas pelo capitalismo e, a seu turno, como terá ele que lidar com as novas corporeidades, concluindo-se que o caminho evolutivo ainda é muito truncado, lembrando-se de composições diferenciadas de sociedade como a lenda (ou não) amazônica na qual mulheres indígenas se escalonam em uma comunidade exclusivamente composta por elas, escolhendo parceiros de tribo vizinha apenas para procriação (uso específico do corpo masculino), presenteando-os com amuletos conhecidos como muiiraquitãs. Para tanto,

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Sociologia e Direito, pela UFF. Mestre em História do Brasil. Mestranda em Administração Pública. Especialista em Direito Processual Civil, Empresarial, em Formação para a Carreira da Magistratura Estadual (EMERJ), Direito Civil (em finalização). Pós-graduanda em Direito Militar. Pós-graduanda em Advocacia Feminista e os Direitos da Mulher. Professora-tutora de EAD-CEDERJ/UFF, no Curso de Tecnólogo em Segurança Pública. Membro da Comissão de Combate à Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher da OAB/RJ - Niterói e do Grupo de Trabalho de Enfrentamento à Violência de Gênero da Comissão OAB Mulher-RJ. Ex-Assessora do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro. Ex-Juíza Leiga do TJRJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0276317353695144>. ORCID n: 0000-0002-2909-937X.

foi utilizada a revisão bibliográfica de textos clássicos da sociologia do corpo e a consulta de textos científicos que tratam das novas temáticas abordadas. **Palavras-chave:** Sociologia do corpo. Farmacopornografia. Condição feminina e dominação. Novas masculinidades. Decolonialidade.

**Abstract:** Taking into account the appropriation of the woman's body as a form of domination and subjugation throughout history, feminism emerged as a response to the power exercised by men, who became sovereign through law and organizational processes, and social ordering, this body being apprehended and manipulated through time, modernity, post-modernity, objectified by pharmacopornography, in one aspect, and which can be observed from a more “*feminismized*” and “*decolonialized*” point of view to establish the flag of the object of the present study, in addition to “*neomasculinidativizing*”, in allusion to studies of new masculinities. In the present study, the hypothesis is to verify whether these schools were able to combat and deconstruct the forms of control launched by capitalism and, in turn, how it will have to deal with the new “*corporeities*”, concluding that the evolutionary path is still very long. truncated, recalling differentiated compositions of society such as the Amazonian legend (or not) in which indigenous women scale in a community exclusively composed of them, choosing partners from a neighboring tribe only for procreation (specific use of the male body), presenting them with those with amulets known as “*muiraquitãs*”. For this purpose, a bibliographical review of classic texts on the sociology of the body and consultation of scientific texts that deal with the new themes addressed were used.

**Keywords:** Sociology of the body. Pharmacopornography. Feminine condition and domination. New masculinities. Decoloniality.

## 1. Introdução

Tomando-se em conta a apropriação do corpo da mulher como uma forma de dominação e subjugação ao longo da história, o feminismo surgiu como uma resposta ao poder exercido pelo homem, que se fez soberano através da lei e dos processos de organização e ordenação social. Não se trata de um processo linear, simplista, nem sumarizado ou rápido. Mas se trata da posse do corpo, do instrumento da materialização da pessoa na massa, ou nas massas, se trata do objeto de controle e de poder, e como este corpo pôde ser apreendido e manipulado através do tempo, da modernidade, da pós-modernidade, objetificado pela farmacopornografia, numa vertente, e que pode ser observada de um ponto de vista mais “*feminismizado*” e “*decolonializado*” para fincar a bandeira do objeto do presente estudo, além de “*neomasculinidativizante*”, em alusão aos estudos de novas masculinidades.

Tendo este ponto de partida, o texto está dividido no estudo do corpo humano formando as sociedades individualistas e as tradicionais, e a massa dupla, passando pela verificação das formas de controle advindas da dominação social dos corpos, primeiro da mulher, e, depois, do próprio homem, e como o feminismo, os estudos sobre as novas masculinidades e o decolonialismo puderam combater e desconstruir as formas de controle lançadas pelo capitalismo.

Como segundo tópico, o texto apresenta o estudo, sem intenção de esgotamento do tema, da era farmacopornográfica do capitalismo, e sobre as novas formas de controle que ela traz, filtradas as premissas do ponto de vista dos estudos feministas, das novas masculinidades e do decolonialismo sim, mas que, em linhas gerais, não puderam, ainda, afastar as novas formas de controle havidas pelo sistema econômico e político vigente, que, a seu turno, terá que lidar com as novas corporeidades.

## **2. O corpo humano formando a massa dupla e sua dominação pelo homem**

O corpo é a representação primeira do ser humano no mundo em que ele se reconhece. Estranho é estar presente, em uma matéria que não se encomendou, mas ter plena capacidade de autocontrole sobre ela, de movimentos, emoções, atividades. E essa presença é notada para além do sujeito que rege o corpo, pelos outros sujeitos que com ele dividem o espaço e devem com ele se coordenar, para a formação das comunidades, no atingimento do bem comum, do interesse comum, buscando soluções para a resolução ou composição das vontades, quando antagônicas. Afinal, nos dizeres de Canetti, o homem tem medo de contato com o desconhecido e, por isso, tem a necessidade de conhecer e de classificar o que lhe é misterioso (CANETTI, 2019).

O indivíduo ignora as potencialidades de seu próprio corpo e, conseqüentemente, do corpo do outro, temendo-os, encontrando algum alento na massa, pois o medo do contato transmuda:

Quanto mais energicamente os homens se apertarem uns contra os outros, tanto mais seguros eles se sentirão de não se temerem mutuamente. Essa inversão do temor do contato é característica da massa. O alívio que nela se propaga — e do qual falaremos ainda, em outro contexto — alcança uma proporção notavelmente alta quando a massa se apresenta em sua densidade máxima. (CANETTI, 2019, p. 14)

A massa possui características importantes, e que marcam a sua evolução, como a sua vontade de crescer sempre, o senso de plena igualdade em seu interior, a sua incessante busca por densidade e a sua necessidade insaciável de direção. (CANETTI, 2019).

É papel das ciências sociais estudar estes fenômenos de comunidade (que é composta de uma massa não homogênea), depurando-os, apontando estruturas, classificações, respostas, ou, ao menos, propostas de respostas, e, na consecução desta árdua tarefa, a análise perpassa as formas de controle e de dominação, pois as constituições sociais, ao longo da história, demonstram que o controle, a dominação, o poder, a estratificação se apropriam dos corpos e, conseqüentemente, das massas por eles formadas, para que uma certa estabilização seja alcançada, dentro de certos parâmetros éticos, de costumes, de direitos, que vão se assentando concomitante e perenemente.

Neste sentido, “as sociedades humanas [...] não são regidas por um rígido determinismo biológico, [...] assim, torna-se necessário organizar um sistema de controle social capaz de harmonizar a convivência das diversas esferas de liberdade individual e regular as interações da conduta humana.” (SOARES, 2019, p. 110).

A corporeidade humana é um “fenômeno social e cultural, motivo simbólico, objeto de representações e imaginários” (LE BRETON, 2012, p. 07). É o vetor da relação do homem com o mundo, fonte das ritualísticas, das atividades de percepção, de dor, de guerra, de sentimentos, e aproximações e

distanciamentos; é a primeira fagulha da existência individual e o equipamento das relações com os outros indivíduos, com seus símbolos, significações e experiências, variantes no tempo e no espaço.

Há uma preocupação social com o corpo, que é modulado socialmente, mesmo quando vivido “de acordo com o estilo particular do indivíduo” (LE BRETON, 2012, p. 09), possibilitando-o a experiência de ser um ator do grupo de pertencimento, sob os olhos dos seus parceiros de jornada, pouco lhe restando de natural no que diz respeito ao gesto ou como exterioriza suas sensações.

O corpo humano que forma a massa, a comunidade, tem tais particularidades que refletem na necessidade de sistemas mais complexos, com o surgimento de normas técnicas e éticas, e seu descumprimento invariavelmente é seguido de uma sanção ou um juízo de reprovação, a depender do caso. O choque dos interesses faz o traço da dominação e do poder emergir, muitas vezes sob a roupagem da manutenção da ordem e da boa convivência.

E estes sistemas fazem refletir sobre o caminho da modernidade e do capitalismo, até as atuais temáticas da farmacopornografia como sistema de dominação, da modernidade como líquida, da massa e do poder como e-massa e e-poder, do corpo como digno de proteção específica para performar para além da discussão de sexo e gênero.

Mas, antes, imperioso é tratar da socialização, que é a base da “assimilação de valores, visões de mundo e padrões comportamentais pelos agentes sociais” (SOARES, 2019, p. 131), que evoluiu da solidariedade mecânica, nas sociedades primitivas, para uma maior individualização dos atores sociais, com uma faceta mais restitutiva das normas, como, por exemplo, previsão de indenização por perdas e danos em caso de lesão a bem escolhido como de relevância jurídica, para controle social e modelagem dos comportamentos humanos (SOARES, 2019).

Possuir mais bens juridicamente relevantes ou menos, ou mesmo ter aptidões e habilidades diferentes (o que também se foca no corpo) desemboca em uma estratificação social, posto ser a igualdade absoluta um “ideal inatingível”, possibilitando “uma forma de desigualdade socialmente construída” (SOARES, 2019, p. 152). A estratificação pode ser sexual, inclusive, o que diferencia masculino e feminino, entre outras, gerando as classes sociais, e que são a consequência do amadurecimento do capitalismo nas sociedades ocidentais, e dando lugar a novas teorias de balizamento, como uma teoria nova da justiça, de John Rawls, que finca as bases para a ampliação de ações e políticas afirmativas no mundo, o que se estende ao Brasil. É uma resposta à necessidade de defesa de direitos de minorias e combate às formas de estratificação social.

O poder vigente na modernidade, o capitalismo, na ideia do progresso material da sociedade “acabou promovendo o cerceamento desintegrador da condição humana, a perda da liberdade individual, o esvaziamento ético e a formação de um sujeito egoísta, direcionado, precipuamente, ao ganho econômico” (SOARES, 2019, p. 169), trazendo patologias sociais de alienação, massificação e coisificação, colapsando o próprio sistema, que se expandiu desordenado, por conta sua própria ebulição, e escorreu para os seus próprios vãos em busca de respostas e novas configurações, trazendo a ideia de que se encontra mais líquido do que antes, mas tateante do que outrora.

O corpo, como sustentáculo dessa modernidade, e de sua complexidade e problemática, tem duas vias aparentemente divergentes: é a parte maldita, por ser frágil, e é a resistência, por poder ser modelado, exaltado e aprimorado (LE BRETON, 2021), podendo ser virtualmente enxergado de forma distinta do homem que ele encarna, sendo matéria rara, a mais rara na humanidade, talvez, tendo valor inestimável em vista da demanda do programa capitalista a que é submetido na modernidade, e na pós-modernidade. A crise de valores que afeta a modernidade e que faz incessante a busca por novas legimitidades traz o corpo para o lugar mais iluminado e central do palco da

individualização e da vida organizada em torno do consumo, trocando o foco da saúde (vida organizada em torno da produção) pelo da aptidão, menos sólido, na visão da modernidade líquida de Bauman (BAUMAN, 2001). E o corpo é, ainda, “o elemento de ligação da energia coletiva, e, através dele, cada homem é incluído no seio do grupo [...]; em sociedades individualistas, o corpo é o elemento que marca os limites da pessoa.” (LE BRETON, 2021, p. 30)

Tem o corpo, então, as vezes de ser uma fronteira viva de delimitação da soberania da pessoa, em sociedades individualistas, e, em sociedades tradicionais, é o elemento de presteza ao grupo, sendo, entretanto, dentro de qualquer prática social, o vórtice de cruzamento das manifestações culturais, sendo ele não só de existência natural como social.

Canetti, “um dos intelectuais europeus mais incisivos do pós-guerra”, a seu turno, na obra “Massa e Poder”, “estuda, de forma inteiramente pessoal o conceito de massa, seus deslocamentos, concentrações, ações e reações, afastando-se das ideias dominantes à época, de tal forma que os nomes de Marx e Freud são citados apenas uma vez, e numa pequena nota” (Barroso, 2011), pois parecem não dar a importância que a massa tem. A massa, nessa dualidade do corpo e dos interesses, acima tratada, pode se apresentar dividida em massas duplas, que lutam uma contra a outra, estando a durabilidade no confronto e não necessariamente na vitória, tendo como norte a assertiva de que a cultura contemporânea não valoriza o indivíduo, produzindo-o, e o fazendo desaparecer na massa ideal, já que ele é essencialmente coletivo, emergindo dessa característica o poder de dominação nas mãos de poucos, bem como as tentativas de articulação para reivindicação de melhoras no tratamento de direitos das ditas minorias sociais.

Aqui explica-se melhor a questão da massa dupla, que será o ponto necessário para a exposição das ideias seguintes. Ela pressupõe que a massa consiga se conservar com a existência de uma segunda massa com a qual ela efetivamente se relacione, em constante vigilância, “Seja porque se enfrentem e se meçam num jogo, seja porque ameacem seriamente uma à outra, o fato é

que a visão ou a vigorosa concepção de uma segunda massa não permite que a primeira se desintegre.” (CANETTI, 2019, p. 95)

A massa que significa pessoas fisicamente próximas e que agem conjuntamente como uma unidade familiar e natural, volve seu olhar para um segundo grupo, que está distante e lhe desperta curiosidade e temor, como descrito alhures, em constante tensão – enquanto o segundo grupo não dispersa, o primeiro se coloca em reunião rígida de tijolos em parede, mantendo uma massa a vivacidade da outra.

A primeira bipartição da massa que representa este movimento é a entre homens e mulheres, havendo sociedades onde os homens vão para a guerra, e as mulheres fazem danças ritualísticas de proteção, ou outras, nas quais as mulheres se isolam dos homens, guerreando contra eles, se preciso for, como nas lendas das amazonas, que, muito mais do que se restringir à antiguidade grega, perpassa a mitologia sul-americana e brasileira.

No Brasil, há indícios da existência de tribos unicamente compostas de mulheres guerreiras, o que deu origem à lenda das Icamiabas (ou Ycamiabas), sendo este cenário tão forte e presente, ainda que produto de uma visão eurocêntrica dos indígenas brasileiros, que o nome do Estado do Amazonas advém exatamente daí. Tais indígenas “altas, musculosas, de pele clara, cabelos compridos e negros, foram encontradas quando expedicionários espanhóis, liderados pelo espanhol Francisco Orellana, chegaram em 1542 à região que hoje é conhecida por Amazônia.” (LIMA, 2021)

Sem maridos, mas com a necessidade de manter a tribo, procriavam com a visita permitida, uma vez ao ano, dos homens guerreiros Guacarís; com o nascimento, os meninos eram entregues aos homens, e somente as meninas ficavam para ser criadas pelas Icamiabas. Para dar boa sorte aos parceiros temporários, as indígenas os presenteavam com os muiraquitãs, amuleto em formas de animal, geralmente feitos com minerais, como a nefrita. Os amuletos representavam, também, a intenção de que se lembrassem de sua força e poder, bem como de sua independência e autodeterminação, o que deveria ser tão

apreciado quanto temido, ao ponto da delicadeza dos banhos de lua para a procriação quanto da coragem de extirpar um seio para melhor acomodar arco e flecha, numa adaptação que se entendia por vezes necessária para aprimoramento dos dotes para guerrear. Exemplo de um corpo servindo à massa, ao grupo, à sua guarda e proteção, marcando um rito diferencial e a soberania que estas mulheres tinham e pretendiam fazer perceber e impor às outras tribos.

Logo, a massa dupla homem-mulher se retroalimenta e foi um dos recortes mais importantes da divisão social do trabalho e do capitalismo, sendo hoje o ponto nodal da discussão sobre sexo e gênero, posto que a história conhece a dominação masculina sobre o corpo, sem que muiraquitãs definidos em suas formas tenham sido apresentados em contrapartida.

A diferença fundamental entre a capacidade de fecundar do homem e da capacidade de gerar outro ser da mulher é alimentada por muitos outros detalhes estruturais socialmente construídos (LE BRETON, 2021), sendo que, da verificação de estudos etnográficos de Mead (MEAD, 2000), há uma tendência de que as diferenças físicas marquem distinções fortes de estereótipos de feminino e masculino, o que se busca hodiernamente subverter ou amenizar, sendo que

[a]s qualidades morais e físicas atribuídas ao homem ou à mulher não são inerentes a atributos corporais, mas são inerentes à significação social que lhes damos e às normas de comportamento implicadas. O feminismo através da atividade militante tornou possível a reflexão sobre certas desigualdades sociais e sobre os estereótipos de discursos e atitudes, sobre as práticas sociais que fazem da mulher [...] um ser frequentemente em exposição diante do homem e a ele subordinado. Nos anos 1970, o debate sobre a sexualidade, a contracepção, o aborto, etc., revelou os embates políticos dos quais o corpo da mulher podia ser objeto. E paralelamente, o do homem. (LE BRETON, 2021, pp. 68/69)

As mulheres foram submetidas à violência e à brutalidade “dos ataques sistemáticos e contínuos aos seus corpos nas mutilações genitais e (d)as torturas ideológicas nas suas emoções.” (SANTOS, 2003, p. 13) E o exercício, com plenitude, da cidadania feminina “é fruto de uma luta histórica pelo

direito humano de comandar seu próprio corpo no sentido bio-psicosócio-cultural.” (SANTOS, 2003, p. 59)

A dominação masculina também pode ser visualizada pelo viés da violência simbólica (BOURDIEU, 2022), através de emblemas de emudecimento da mulher, sendo este o seu muiiraquitã amorfo da modernidade, para ter o “privilégio” de viver em paz no seu ambiente privado, cuidando dos filhos e reproduzindo o sistema de classes que interessa ao capitalismo.

A construção social dos corpos parte do pensamento mais rasteiro de que a divisão entre os sexos está na ordem natural, formado numa concepção androcêntrica tida como neutra e cercada de discursos que procuram legitimá-la, como a divisão sexual do trabalho (BOURDIEU, 2022), reservando a casa para as mulheres, mas delas se utilizando no mercado quando preciso, sobrecarregando seus papéis desde muito tempo antes de que isso fosse reconhecido como jornada dupla ou tripla, desvalorizando estes trabalhos em muitas frentes, mesmo sendo eles vitais para a manutenção do sistema capitalista.

Esta desvalorização da massa feminina no campo do trabalho, por exemplo, é, não mais que, uma reprodução do processo de reprodução natural e da construção social de que o homem, na ereção fálica e no mundo capitalista, preenche os espaços, agindo a mulher como agente inerente e totalmente fixado no sistema, mas secundarizado, gerando a ideia de que, sozinha, pouco pode ou pouco consegue, devendo, portanto, ser vigiada e orientada a todo tempo. É a parte da massa que anima a outra parte, que a deixa acordada e viva, mas que merece ser mantida sob redoma, posto que pulsante e potencialmente perigoso.

Este corpo feminino, portanto, foi coberto de moralidade, de “disciplina incessante, relativa a todas as partes do corpo, e que se faz lembrar e se exerce continuamente através da coação quanto aos trajes e penteados” (BOURDIEU, 2022, p. 51), devendo este corpo sustentar as interrupções de

fala, de gestual, de performance que se lhe impõem, sendo que os movimentos que formaram o feminismo, ou os feminismos, são arrastados por indagações quanto a esta subordinação corporal (o que também retrata o ponto de partido de movimentos antirracistas e anti-homofóbicos). Esta violência simbólica, esta

[...] primazia universalmente concedida aos homens se afirma na objetividade de estruturas sociais e de atividades produtivas e reprodutivas, baseadas em uma divisão sexual do trabalho de produção e de reprodução biológica e social, que confere aos homens a melhor parte, bem como nos esquemas imanentes a todos os *habitus*: moldados por tais condições, portanto, objetivamente concordes, eles funcionam como matrizes das percepções, dos pensamentos e das ações de todos os membros da sociedade, como transcendentais históricos que, sendo universalmente partilhados, impõem-se a cada agente como transcendentais. Por conseguinte, a representação androcêntrica da reprodução biológica e da reprodução social se vê investida da objetividade do senso comum, visto como senso prático, dóxico, sobre o sentido das práticas. E as próprias mulheres aplicam a toda a realidade, e, particularmente, às relações de poder em que se veem envolvidas, esquemas de pensamento que são produto da incorporação dessas relações de poder e que se expressam nas oposições fundadoras da ordem simbólica. (BOURDIEU, 2022, pp. 61/62).

Margaret Mead foi uma antropóloga norte-americana que estudou, na Nova Guiné, as questões de gênero, especialmente o feminino, em meados dos anos 1930, e escreveu a obra “Sexo e Temperamento”, na qual descreve como esta relação se dava em três sociedades primitivas lá encontradas: as culturas Arapesh, Mundugumor e Tchambuli (MEAD, 2000).

Cada uma delas, Mead entrou uma realidade. Em duas delas, os homens e as mulheres não tinham temperamentos distintos; os Arapesh valorizavam um temperamento mais afetuoso e solidário, enquanto que os Mundugumor aplaudiam os que demonstravam mais agressividade e competitividade. Tanto os homens quanto as mulheres tinham acesso aos aprendizados referentes às características citadas, sem um acento na diferenciação. Foram aqueles descritos por ela como indiferentes ao sexo como força motriz, nem de homem, nem de mulher; ao passo que estes

foram identificados como positivamente sexuados; mas nenhuma das culturas citadas “tirava proveito” do contraste entre os sexos.

Já os Tchambuli apresentavam características diferenciadas em homens e mulheres: aqueles eram mais gentis, e as mulheres, a seu turno, eram mais aguerridas. A autora entendeu que havia aí uma inversão do que era retratado na sociedade de sua terra natal, com mulheres de espírito mais docilizado e homens com mais propensão à competitividade e comportamento mais combativo. Descreve os homens como emocionalmente dependentes e as mulheres como o ser mais dirigente e mais dominador.

Assim, professora que a cultura era capaz de moldar os temperamentos e as personalidades, “concluindo que não era a base biológica – o corpo, nem uma parte dele, como os hormônios – que explicaria as personalidades de homens e mulheres em diferentes culturas: o fator determinante seria o aprendizado cultural.” (ALMEIDA, 2021) Então, o que a antropóloga estadunidense nos leciona é que a diferença sexual não advém de um simples efeito natural do corpo, mas sim através de um processo de intervenções sociais e culturais que o moldam, sendo ele submetido a treinamentos diversos que consolidam essa acentuação no que se quer ver ser diferente.

O estudo através do temperamento permitiu que Mead pudesse asseverar que, “comparando o modo como dramatizaram a diferença de sexo, é possível perceber melhor que elementos são construções sociais, originariamente irrelevantes aos fatos biológicos do gênero de sexo.” (MEAD, 2000, p. 23). Conclui que para o atingimento de uma cultura mais rica em valores contrastantes é necessário o reconhecimento de toda a gama de potencialidades do ser humano, com a construção de uma estrutura menos estratificada e que possibilite a cada ser humano procurar e encontrar o seu papel e lugar, com liame e pertencimento.

Enquanto este ideal ainda não for alcançado, pois, mesmo tendo transcorrido desde a pesquisa de Mead (década de 1930), mais de nove décadas, é preciso falar de gênero e considerar que não existe “a mulher” como

uma categoria universal, “mas mulheres vivendo em condições sociais variadas em termos de raça, classe social, idade/geração, orientação sexual, entre outros marcadores sociais da diferença.” (ALMEIDA, 2021)

As mulheres foram condicionadas a aprender e exercer as virtudes negativas, para o que se deseja retratar, da abnegação, da resignação e do silêncio, mas os homens também se tornam prisioneiros da “representação dominante” (BORDIEU, 2022, p. 86), pois deve afirmar e reafirmar, de forma incansável e sem questionamentos, a sua virilidade, o que acaba por se tornar uma carga, um fardo, que, na ideia da massa dupla de Canetti, acaba por enfraquecer, na contramão do controle, as duas massas, passadas e repassadas pela dupla leitura social dos corpos, o que pode ser espelhado nos dias atuais com o pacto narcísico da branquitude do mundo corporativo, que exige do homem branco a direção forte e sem erros das empresas, em linhas bem gerais. (BENTO, 2022)

As mais eficazes saídas para estabilização do sistema é o enfrentamento das questões que o feminismo traz a público, bem como a extensão e aprofundamento dos estudos das novas masculinidades, que são, ao fim e ao cabo, uma consequência do feminismo, pois

[s]er homem é estar numa posição que implica poder. A cultura da violação, mostra vergonhosa da construção de identidades masculinas, constituída historicamente pelo controle, violência, competitividade e força, agora se depara como uma nova sociedade. As mulheres deixaram de ser “objetos” e se tornaram indivíduos independentes. Nas manifestações violentas, o homem considera a mulher sua possessão e necessita demonstrar constantemente a sua virilidade. Esta seria a explicação à violência machista que aumenta em ritmos galopantes, inclusive em países desenvolvidos. (LEONE, 2019).

Neste ponto, os escambos baseados no reinado do lar e na paz do espaço privado, e a entrega de muiraquitãs amorfos que pudessem enlaçar a massa dupla, de Canetti, em tentativa de continuação da justificativa de subordinação e controle não se apresentam mais suficientes.

### 3. A dominação do corpo pela farmacopornografia em perspectiva “feminismizante”, “neomasculinidativizante” e “deocolonizante”

Na formação do Feminismo, dois importantes eventos históricos são de citação obrigatória: o Iluminismo e as revoluções norte-americanas e francesa. E são identificadas basicamente três “ondas”, podendo se falar em uma quarta, na segunda década do Século XXI.

A primeira é representada por mulheres brancas, de classe média, com acesso à educação que exigiam direito ao voto, e vai até, mais ou menos, 1920. A segunda floresceu nos anos 1960, e visava à diminuição de desigualdades, após a Segunda Guerra Mundial, relacionadas a trabalho, à família, à democratização do tratamento de questões sexuais, se identificando com o “Movimento de Libertação das Mulheres”. A terceira onda, a seu turno, após um enfraquecimento das questões por conta do conservadorismo e sectarismo, surge com o feminismo negro e suas particularidades (MANGAN, 2019), como um exemplo de mulheres e feminismos plurais.

Já Judith Butler, que é uma filósofa feminista contemporânea, responsável, sobretudo, por um desdobramento do conceito de gênero, dos anos 1990, inserido na “teoria queer”, que ultrapassa os gêneros – *transgendering* -, questiona a normatividade heterossexual e o falocentrismo ressaltando “o aspecto socialmente contingente e transformável dos corpos e da sexualidade - gays, lésbicas, transexuais, travestis, bissexuais.” (SCAVONE, 2008)

Acabou ela por romper com a distinção dicotômica sexo (biológico)/gênero (social), ponderando que “mulher” não é necessariamente a construção cultural do corpo feminino, o mesmo ocorrendo com o homem e os corpos masculinos, concluindo que os corpos sexuais podem dar ensejo a

uma gama de gêneros diferentes, e que, além disso, o gênero em si não está necessariamente restrito aos dois usuais. (BUTLER, 2018, p. 12)

Nesse passo, o pensamento que Butler tem sobre gênero, pensando a performatividade que esse apresenta e seu potencial subversivo, traz uma proposta de mudança radical da estrutura opressora, que deve ser direcionada de dentro para fora. Afirma a escritora que o gênero, como criação social, é performativo, ou seja, constitui-se de atos, imagens, formulações que consolidam uma determinada percepção social sobre ele mesmo: ser homem ou ser mulher é representar em um cenário performativo as características atribuídas ou à masculinidade ou à feminilidade.

Butler, então, nos apresenta o que é considerado como pós-feminismo, que seria a superação do discurso feminista tradicional que reproduz de certa forma a lógica heteronormativa, sugerindo a dita subversão das categorias tradicionais de gênero e “uma revisão da cadeia lógica que considera um comportamento legítimo quando equaliza sexo (macho-fêmea) – gênero (masc. – fem.) – desejo (heterossexual) – prática (heterossexual)” (SILVA, 2013). Dessa forma, as suas propostas são pautadas no desconstrutivismo e no pós-estruturalismo (BURCKHART, 2017), e o conceito de mulher, objeto do feminismo, é pluralizado, nos anos 1990, e afinado com a teoria queer, que procura desestabilizar as categorias da identidade fixa, posto que limitadoras.

Relevante se pensar que o feminismo não tem um início, um meio ou um fim, pois as demandas ainda estão em pauta, mudando-se apenas a época e os anseios, sendo que mais modernamente se deve tratar de proteção contra violência doméstica, por exemplo, não havendo se concluir ser mais cabível um feminismo radical transexcludente ou um lesbianismo político como identidade política, pois, umas, menos, e outras, mais, viveram algum tipo de impasse por conta de uma vulnerabilidade inerente ao gênero feminino, pois as ideias de costumes e status antigos ainda apresenta nuances muito fortes.

Também não se pode mais avançar sobre as lentes da heterossexualidade compulsória (Adrienne Rich, com citação fundamental em

1980), pois é ela a garantia da perpetuação do patriarcado, nem do feminismo negro empobrecido ou da ausência de respeito aos direitos humanos dos casamentos muçulmanos forçados (embora haja um componente religioso que complexifica a questão).

O feminismo negro em si é assunto bastante denso - é exemplo da mulher plural e do feminismo plural que foram tratados na primeira fase do trabalho -, é bandeira no sentido de que “Mulheres negras não são animais raros para ser consideradas exóticas. Somos, aliás, a maioria das mulheres no Brasil. Referir-se a um grupo dessa forma é se colocar como superior. [...] Trate os negros e as negras com naturalidade, e não com condescendência.” (RIBEIRO, 2018)

O feminismo afro-latino-americano (GONZALES, 2020) é dito assim pois a questão do racismo é basicamente uníssona na América Latina, sendo certo que o sexismo e o racismo partem de diferenças biológicas para se estabelecerem como ideologias de dominação, e o feminismo por estas nossas bandas não se pode olvidar de tal fato, até mesmo porque as sociedades latino-americanas foram estruturadas de maneira irremediavelmente hierarquizada, com muitas camadas sociais diferentes e complementares, nas palavras de Lélia Gonzalez, sendo herdeiras históricas das ideologias da classificação social – racial e sexual.

A mulher, hoje, precisa se colocar no contexto do pós-estruturalismo, e aproveitar a oportunidade de falar – sendo “mulher” um conceito plural, cabe a ela falar sobre as suas questões diárias, de acordo com essa ou aquela necessidade que se apresente, e que se apresentam de formas e extensões diversas para mulheres diferentes. O que se deve proteger é o conteúdo desse falar, para que não se inicie uma banalização desse flash atual – o feminismo como produto - que está sobre seus ombros, produzindo um sem-fim de leis e criando jurisprudência protecionista em nível de desrespeito à igualdade material e formal, originando, como um todo, a legislação álibi.

Pondera-se (MURARO, 1983) que os movimentos feministas organizados no Brasil tiveram o patrocínio direto das Nações Unidas<sup>2</sup>, e, em 1975, foi fundado o Centro da Mulher Brasileira, no Rio de Janeiro, e o Centro de Desenvolvimento da Mulher Paulista, inaugurando a dicotomia do feminismo/lutas gerais no país, que, segundo ela, estaria aberto até os dias atuais.

Nos anos 60-70 houve a disseminação de “grupos de reflexão”, de conscientização das questões relativas às mulheres, com leituras de Friedrich Engels, Simone de Beauvoir (“não se nasce mulher, torna-se mulher”), Betty Friedan (polêmica em torno do mito da heroína doméstica) e Kate Millet (sexo como categoria política legítima) (HOLLANDA, 2019). As pesquisadoras feministas do Brasil, no contraponto dos estudos internacionais, privilegiaram uma pauta mais afinada com o discurso de esquerda, o que teria sido a fase do “feminismo bem comportado”. Outras advogam no sentido de que o feminismo acadêmico é anterior ao ativismo feminista no Brasil.

Acompanhando a terceira onda, 1990-2000, no Brasil ressalta-se o ativismo jovem na internet e nas ruas, e também academicamente, coadunado com o senso de “lugar de fala” e de autorrepresentação dos segmentos feministas. O Brasil está no rumo de um feminismo decolonial, onde se pode falar de direitos humanos de concepção amefricana (HOLLANDA, 2020), no qual se transforma uma crítica da opressão de gênero em uma mudança que

---

<sup>2</sup>A busca pela libertação do corpo enclausurado é a consequência lógica do próprio aprisionamento. E a construção dos direitos, tijolo a tijolo, é a forma de procurar modificar o estado bestial dedicado pelas leis à mulher. Foi na Revolução Francesa, no século XVIII, que as mulheres começaram a ser vistas como "sujeitos" para o Direito, e o inegável marco do processo de proteção internacional dos direitos humanos é a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada em 1948. Animado por estes propósitos relidos, no panorama dos direitos humanos, que são naturalmente internacionais, começou-se a construção dos direitos humanos femininos, pois, já em 1979, foi adotada pela Resolução nº 34/180 da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, motivada pela existência de atos discriminatórios contra a mulher. Outro documento importante é a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher (“Convenção de Belém do Pará), que data de 1994, pela Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos, em decorrência do quadro de grande violência contra as mulheres existente na América.

envolve entendimento histórico, humano, subjetivo/intersubjetivo dessa relação, cabendo a análise da contrassexualidade, “crítica da diferença de gênero e de sexo, produto do contrato social heterocentrado cujas performatividades normativas foram inscritas nos corpos como verdades biológicas.”

E, mais recentemente, o feminismo no Brasil foi resumido (BLAY, 2021) como detentor de “movimento feminista para romper o poder machista sobre o corpo das mulheres especialmente no campo dos direitos reprodutivos. O exemplo mais sensível deste poder misógino e patriarcal pode ser visto na ação da Câmara, do Senado e do Executivo. Uma composição majoritariamente masculina somada a um grupo de parlamentares mulheres conservadoras [...]”

Aponta-se que, em verdade o momento é de luta por mais mulheres chefiando empresas sem que o capitalismo seja propriamente desafiado, o que se aplica à política atual do Brasil, onde há predominância de líderes masculinos, brancos e proprietários (BIROLI, 2018), o que não ocorre sem embate dentro da própria teoria feminista. Além disso, aponta Biroli que há um neoconservadorismo na América Latina, que se caracteriza por “uma maquinaria legal conservadora, composta por hierarquias católicas e evangélicas, advogados confessionais e políticos cristãos”, que utilizam, ainda, argumentos de defesa da vida, da família e da liberdade religiosa como valores universais para espriar o ativismo neoconservador, ficando o Direito como arena.

Já os estudos sobre as novas masculinidades apontam que a hegemonia masculina que se fez presente no contexto social familiar contemporâneo viu ocorrer mudanças na entrada do homem na vida privada, no caminho inverso da evolução da entrada da mulher na vida pública (Cunha, 2017). O homem, agora, não é mais o sujeito precipuamente ativo da história, desempenhando cada vez mais os papéis familiares e do cuidado com o outro. Seu corpo está

servindo à afetividade, que antes era unissonamente um campo feminino, no embate da massa dupla descrito por Canetti.

As ditas novas masculinidades são construídas sobre a ideia de que o construir um homem também é coletivo e público, e, assim, elas são criadas por todos, numa tentativa de dissipação do patriarcado.

O papel do homem é repensado tanto do ponto de vista do trabalho e da conjugação com o duplo emprego do casal, quanto do da articulação do trabalho-família, passando pelas conjugalidades masculinas cotidianas e a questão da paternidade. Os homens, hoje,

[...] procuram afastar-se das velhas figuras de marido e de pai distante, ausente e autoritário. A figura do “chefe de família” [...] encontra-se posta em causa de modo muito evidente. O distanciamento, em muitos dos casos, face aos modelos de socialização herdados em que o “pai” representava a autoridade e a disciplina, constitui um elemento discursivo comum aos homens entrevistados. Em contrapartida, a linguagem da afetividade, do companheirismo, de uma paternidade próxima e intimista substituem os antigos códigos, hoje conotados com um passado que não se quer nem reproduzir, nem transmitir aos filhos. A igualdade passou a ser uma norma presente nos discursos, ganhando um peso significativo [...]. Grande parte dos homens entrevistados, em todos os meios sociais, subscrevem a ideia de que igualdade de oportunidades entre mulheres e homens é desejável e deve ser ampliada e promovida. O “machismo” e o “autoritarismo” constituem categorias discursivas criticáveis e descartadas por grande parte dos homens. Pelo contrário, parece ser importante elaborar um auto-retrato associado à modernidade, à igualdade, à figura de um marido e pai presente e apoiante. Ainda que, como se demonstrou nas Partes I e II do livro, as mulheres continuem a arcar mais com as tarefas domésticas e os cuidados aos filhos em muitas famílias, as marcas da passagem de um modelo de ganha-pão masculino para um de duplo emprego conjugal não deixa incólume os “lugares masculinos”. Apesar de os discursos e os valores andarem um passo à frente das práticas efectivas, a verdade é que, hoje em dia, é muito pouco frequente assumir posições declaradamente conservadoras no que toca ao tradicional poder masculino sobre as mulheres e os filhos. Os movimentos de sentimentalização e familiarização da masculinidade não podem, assim, ser relegados para um segundo plano da análise, não obstante a permanência de desigualdades entre homens e mulheres. (WALL, 2010)

Numa linha bourdesiana, aponta-se que o poder social que foi dado aos homens teve uma dupla face, posto que fonte de privilégios e poderes individuais, mas também fonte de sofrimentos, dores e processos de alienação

que, talvez, venham a ser ressignificados com a maior entrada dos homens nos espaços privados, relativamente novos para eles.

Não deixa de ser um controle de seus corpos este distanciamento tão fixo dos homens dos espaços privados, de modo a servir ao capitalismo e à divisão sexual do trabalho.

Neste sentido, tem-se a “colonialidade que envolve as relações de poder que emergem do contexto da colonização europeia e tem associado dominação/subordinação, bem como colonizador/ colonizado, não obstante o término do tempo histórico do regime político colonial” (CAETANO, 2016, p. 131). Foram submetidas a este regime a América Latina, a África e a Ásia, sendo certo que ainda sofrem os efeitos da colonialidade em muitos aspectos das vidas de seus cidadãos, como, por exemplo, a colonialidade do poder, do saber e do ser.

Na colonialidade do poder estão inseridos o “controle da economia, da autoridade, da natureza e seus recursos naturais, do gênero e suas performances, da sexualidade e seus desejos, do conhecimento e suas verdades e, sobretudo, dos modos que produzem subjetividades.” (CAETANO, 2016, p. 131). Já a colonialidade do saber coloca “o problema da ‘invenção do outro’ a partir de uma perspectiva geopolítica de produção do conhecimento e à colonialidade do ser que admite uma proto-história da humanidade a partir da invenção e dominação de outrem.” (CAETANO, 2016, p. 131)

Nessa perspectiva, a forma de pensar do colonizador deixou marcas até hoje no pensamento dos colonizados, impregnando os modos de sentir, viver e agir de seus sujeitos, com “a lógica de naturalizar os matizes de gênero, de raça e de sexualidade, codificando suas dimensões subjetivas e culturais a partir de referenciais hegemônicos do Sujeito (pretensamente) Universal: masculino, branco, proprietário, judaico-cristão e heterossexual.” (CAETANO, 2016, p. 131)

Assim, é com base nessa fonte rígida que as performances das masculinidades em territórios colonizados, sejam elas com seu oposto direto e

simples, os femininos, ou no interior da própria masculinidade, com o auxílio também dos atravessamentos propostos pela teoria queer, podem ser lidas, pela ótica decolonial, como sendo passível de desconstrução/reconstrução, posto que ainda muito embebecidas estão da heterossexualidade compulsória e da heteronormatividade, com uma marcada subalternização do homem negro frente ao homem branco, e de quem se exige muitas outras atitudes que marquem seu espaço como o negro forte e inabalável, ainda com foco na ideia de que seu corpo é uma máquina de trabalho e de sexo, seguido do fardo do mito do falo infalível.

Destaca-se, a partir desse roteiro, que as sociedades objeto dos estudos decoloniais são, até os dias atuais, altamente racializadas e generificadas, e atravessadas por várias violências simbólicas e desumanizantes.

Após as duas abordagens, tanto do feminismo, quando das novas masculinidades, com têm impacto na decolonialidade, o que se deve considerar é que o sistema capitalista, no controle dos corpos para sua sustentação, com distribuição de muiquitãs ilusórios, se vale da massa dupla de Canetti num outro contexto hodierno: o da farmacopornografia, que, se levados em consideração todos os aspectos dos estudos decoloniais, será em territórios colonizados mais um capítulo da série dominação de suas economias e dos corpos de seus cidadãos.

Hoje, o corpo, tanto do homem quanto da mulher, está a serviço de uma modernidade que permite encontrá-lo instantaneamente, através da tecnologia, onde quer que esteja, rastreado que é pelas próprias pegadas que o ser humano deixa nas redes sociais, nos aplicativos e na internet como um todo. Também está o corpo, consumidor, submetido à publicidade incansável de produtos e procedimentos estéticos e demais terapias corporais, além de sofrer com a imposição de rotinas de autocuidados angustiantes, por vezes, bem como com a possibilidade de ser separado em peças avulsas (transplantes etc.), servir para gestação de embriões de outrem e ser clonado (LE BRETON, 2012).

Sem citar que o corpo, ainda, passou por tentativas históricas de imposição de eugenia e pela criminalização de parafilias em geral, como se pudesse ser limpo e polido um tipo de corpo, e tirado das vitrines e das prateleiras, outros (o que toca essencialmente às discussões sobre direitos sexuais e reprodutivos). Após a Segunda Guerra Mundial,

[...] o contexto político da produção tecnopolítica do corpo parece dominado por uma série de novas tecnologias do corpo (biotecnologia, cirurgia, endocrinologia, engenharia genética etc.) e da representação (fotografia, cinema, televisão, internet, videogame etc.) que infiltram e penetração como nunca a vida cotidiana. Trata-se de tecnologias biomoleculares, digitais e de transmissão de informação em alta velocidade. Esta é a era das tecnologias suaves, ligeiras, viscosas e gelatinosas que podem ser injetadas, inaladas, “incorporadas”. (PRECIADO, 2018)

O corpo é a própria mercadoria no sistema econômico atual, causando espécie o nível de sua objetificação, sendo ele o próprio muiraquitã moderno em si, que deve ser perfeito e vendível, um ciborgue-muiraquitã, dentro do que preleciona Donna Haraway, pois o ciborgue é a criatura formada pela fusão entre máquina e organismo, misturando realidade social e ficção, e não constituindo um corpo sólido, integrado por componentes definidos, sendo uma rica metáfora da nova política do mundo, que está marcado indelevelmente pelo binômio ciência e tecnologia, sendo que as fronteiras entre humano e animal, organismo e máquina, bem como entre físico e não físico mostram-se totalmente fluidas.

Logo, não há mais escambos para a produção e a comercialização, nem entrega de amuletos que tragam sorte ao ser humano após o sexo para procriar; apenas o corpo está sob o holofote das negociações, ele mesmo, separado do ser humano, ainda que produto de feminismos decoloniais ou dos estudos de novas masculinidades decoloniais.

Por isso se diz no título deste tópico que o corpo hoje está a se prestar para o sistema da farmacopornografia separado do seu habitante, com valor de compra e venda, sob todas as perspectivas tratadas, sejam “feminismizantes”, “decolonizantes” e “neomasculinidativizantes”

(processos ainda não finalizados). Talvez a massa dupla que se revele agora seja a do corpo com o seu habitante, sua parte máquina com sua parte organismo. Está a humanidade a merecer, na negociação de balcão de seu corpo, o pagamento com muiiraquitãs padronizados, não criativos e não replicadores de desejos de boa sorte e boa fortuna.

A farmacopornografia, segundo Preciado, neste contexto, enfatiza esta condição do corpo, dentro da era da e-massa e do e-poder/biopoder, dentro da análise das ponderações de Canetti trazidas para esta realidade. Tem-se que a farmacopornografia advém da visão do autor de que, seguindo a intuição de Michel Foucault, Monique Wittig e Judith Butler, uma das formas dominantes desta ação biopolítica indicada, que emerge com o capitalismo disciplinar, é traduzida como sexopolítica:

O sexo, sua verdade, sua visibilidade, suas formas de exteriorização; a *sexualidade* e as formas de prazer normais e patológicas; e a raça, em sua pureza ou degeneração, são três ficções somáticas poderosas que obcecaram o mundo ocidental desde o século XVIII, chegando a definir o escopo de toda atividade teórica, científica e política contemporânea. São ficções porque sua existência depende do que Judith Butler denominou de repetição performativa de processos de construção política. [...] O sexo se tornou parte tão importante dos planos de poder que o discurso sobre a masculinidade e a feminilidade e as técnicas de normatização das identidades sexuais transformaram-se em agentes de controle e padronização da vida. (PRECIADO, 2018)

O corpo é, dessarte, a grande ficção política encarnada, até mesmo pela adoção da teoria dos dildos de Preciado, sendo uma metáfora do gênero como tecnologia, que figura como satélite do contrato social heterocentrado, que antevê um futuro “para os filhos”, e, portanto, ratifica a diferenciação dos sexos, pressupondo a heterossexualidade e a reprodução. De outra forma, o corpo moderno é dependente de próteses e apto a sofrer despossessão e desnaturalização dos usos e sentidos, após ter sido cartografado no Século XIX.

Ou seja, outros usos corporais foram imaginados, como narrado no Manifesto Contrassexual, de Preciado, mas tal fato não significa que o uso

heterocentrado é desafiado, quando estes usos, em verdade, seguem tangenciais, mas focados em demonstrar que o gênero (e o sexo) deve ser libertado do conjunto de verdades violentas que o instituem como natureza ou como construção social mesmo, pois nasce já construído o que é antinatural ou socialmente reprimível, na contrapartida, diminuindo a extensão da temática, que deve, ao contrário, ser ampliada e debatida. (VIEIRA, 2022)

A era farmacopornográfica é, então, aquela na qual se aceita que todo corpo é artificial e construído, de alguma forma, e que não só, a partir dos anos 1970, o discurso médico, o discurso jurídico e as instituições de reclusão que irão produzir identidade, mas também, as substâncias químicas e os hormônios, a televisão, a pornografia e a mídia, bem como todos os discursos que sustentam aparatos para novas formas de ser e de existir.

As técnicas de controle do corpo não são mais só as externas, pois, a partir dos anos 1950, com a aplicação dos hormônios, o aspecto fármaco, que traduz a biopolítica, não vai dizer respeito somente ao direito individual à vida ou à vida das multidões, mas vai incidir sobre cada uma das moléculas do corpo, como próteses bioquímicas que permitirão o funcionamento dos corpos, que consomem as moléculas de gestão do sono, do prazer, da libido, da concentração, como verdadeiras próteses acopladas, já não sendo necessário o hospital, o quartel ou a prisão, pois o próprio corpo é o território de vigilância, maculado com uma cadeia de signos culturais e com uma metáfora política que comporta uma definição performativa de construção de gênero e da sexualidade.

Os signos culturais podem transformar a pessoa em depressiva, estéril, sendo certo que os hormônios carregam grande signo cultural de definição do feminino e até de síncope atreladas às mulheres, não se tratando, aqui, de abandono, mas de verdadeiro reforço de papéis definidos com uma visão muito mais estreita de mundo. (VIEIRA, 2022)

A pornografia aparece como uma nova cultura de massas e um levante de produção do capital, caracterizando o capitalismo neoliberal ou realismo

capitalista, ou mesmo a modernidade líquida e a sociedade do vazio, mas que, para Preciado, é a era farmacopornográfica do capitalismo, sucedendo o capitalismo fordista, distinguindo-se pela capacidade de se sentir prazer, passando do horror à comédia, da frustração à excitação numa rede interminável de fluxos, colocando o corpo num patamar de experimentação de muitas sensações, mas não necessariamente abarcará todas as novas corporalidades que podem surgir destas práticas plurais.

De se pensar também se o sistema trará novas formas de dominação das novas corporalidades, porque o que se vê, historicamente é que as conquistas dos fármacos trazem algum outro grau de controle e dominação, como ocorre com as pílulas contraceptivas, que fazem que a vida da mulher em ambiente de trabalho, em idade ativa estendida, possa ser vivida sem intercorrências de gravidez, que é adiada para idades cada vez mais superiores, separando, pela primeira vez, a heterossexualidade da reprodução – são as moléculas farmacêuticas mais utilizadas na história da humanidade. Já a pornografia representa, a partir da década de 1950, controle no sentido de ser um espaço de pedagogia sexual, ensinando o que fazer com o próprio corpo dentro dos espaços privados, auxiliando na formação de subjetividades e na exploração de modelos de negócios baseados no prazer, na felicidade, na satisfação, não somente levando em conta o elemento erótico, mas o elemento desejo, sobretudo, ligado, invariavelmente, ao corpo.

O capitalismo farmacopornográfico revela, ainda, o limite tênue entre o humano e o inumado, indo ao encontro ao pensamento de Donna Haraway sobre a dicotomia entre natural/cultural, artificial/verdadeiro, no sentido de que ela não funciona mais para se descrever este corpo que passa velozmente pelos estágios de frustração/excitação, um sem número de vezes ao dia e que, hodiernamente, é capaz de produzir um mundo de acrílico e poliéster à sua imagem e semelhança (VIEIRA, 2022), onde as tecnologias circulam muito rapidamente, superando a mundanidade do corpo e deixando o capitalismo transnacional e cognitivo, dependendo a economia mundial da venda de

Viagra, tecnosangue, tecnoesperma, esteroides, que dependem da distribuição dos psicotrópicos legais ou ilegais e da própria pornografia, levantando o capital sexual, que é altamente lucrativo e embaixador do capitalismo moderno, com abertura de grandes farmácias-shoppings.

A indústria farmacêutica e a gestão molecular da vida são um modelo de negócios a ser observada e seguida por outros setores do capitalismo, tal como o fordismo foi implantado nas escolas, no auge das indústrias automobilísticas. Logo, a gestão das moléculas e o biopoder passam por um grande caminho psicológico, podendo se falar, inclusive, em uma psicofarmacopornografia como modelo de negócios de gestão (da subjetividade sexual) e produção de desejos rentáveis, de consumação e satisfação rápidas, no capitalismo biopolítico que controla os corpos dentro do narcoafeto, sendo esta uma forma de dominação que quase transpassa discussões de sexo e de gênero, inclusive, produzindo uma busca incessante de excitação.

E, aqui, a massa dupla de Canetti é animada pelas figuras do regime heterocentrado, com as outras figuras reconhecidas como “minorias”, dos atores heterossexuais e dos homossexuais, sendo o corpo não pertencente a nenhum dos regimes, nem ao feminismo, nem à teoria queer, nem aos estudos de novas masculinidades, nem mesmo ao decolonialismo – será? – devendo buscar-se limites e novas formas de realização deste novo sistema capitalista focado em vender muiquitãs perfeitos, de si para si, ainda que se aceite que o corpo humano jamais foi e nem nunca será puramente natural, nem mais passível de classificações simples e binárias lastreadas em sexo e gênero.

A massa não será mais dupla, e terá que ser traduzida em massa plural, e os muiquitãs poderão, talvez, ser produzidos e distribuídos livremente, após um coito sob a lua, sem maiores pretensões, podendo ser excluída, sobretudo, a reprodutiva. Os muiquitãs poderão ter formatos vários, incluindo materializações de leituras individualistas sobre o que deve ser oferecido como amuleto de sorte e de gratidão pelo uso do corpo de outrem, mas já sofrem com certa robotização, pois, ao invés de representarem animais,

algo que agrada e faz parte do universo de quem o produz e presenteia, passará a ter feições humanas, pela necessidade de se marcar a presença de um corpo que tolera ser negociado, mas não tolera a morte e o esquecimento.

#### 4. Conclusão

Partiu-se do estudo do corpo enclausurado para se entender a dinâmica da prisão do corpo feminino, e quanto de apagamento de direitos isso envolveu, da prisão do homem em antigas masculinidades, e a prisão do cidadão de território colonizado, que encara todas as questões que lhe limitam, com escopo em sobrevivência.

Com base em perspectivas “feminismizantes”, “neomasculinizantes” e “decolonizantes”, vislumbrou-se que a era farmacopornográfica do capitalismo traz novas formas de controle sobre os corpos, que não mais correspondem à classificação da massa com dupla – nosso ponto de partida – mas correspondem a corpos que são o produto do capitalismo em si, com a busca incessante de juventude, beleza, harmonia, consumo e satisfação, mesmo com o uso exagerado de próteses e fármacos, que podem esconder o grande abismo aberto na sociedade do vazio ou da modernidade líquida, gerando sensações de preenchimento baseadas no narcoafeto.

Quando se citou a prática das indígenas conhecidas como Icamiabas, que somente autorizavam a aproximação de outras tribos compostas de homens – elas faziam parte de uma comunidade formada somente por mulheres – uma vez ao ano, para procriação, e, como reconhecimento/agradecimento, ofereciam aos seus parceiros temporários um amuleto conhecido como muiquitã, para que a boa sorte os seguisse, pinçou-se este amuleto como uma metáfora, transformada ao longo do texto, de trocas perigosas da liberdade do corpo e de controle pelo sistema econômico e político vigente, passando o próprio homem, despossuído de seu corpo, o próprio

muiraquitã, com altas expectativas suas e do grupo de perfeição e alto desempenho do corpo, do desejo satisfeito velozmente pela tecnologia e da não demora em locais de vazios afetivos, com uma certa obrigação à felicidade em tempo integral, baseada no consumo, que não deixa nada faltar ao indivíduo, que não tem mais tempo para moldar-se ciborgue-muiraquitã segundo um desejo genuíno de sua individualidade.

O fordismo, setorizante das atividades, foi substituído por uma setorização do próprio corpo, não se enxergando mais a massa dupla residindo na generificação homem/mulher, ou mesmo na etarização do novo/idoso, mas na dicotomia do mais ciborgue/menos ciborgue, do mais e menos consumista, do mais e menos fugazmente satisfeito, permanecendo o corpo controlado pela ânsia da excitação/frustração recorrente, em looping, o que é de interesse, ainda, do modelo capitalista vigente, que explorou as tecnologias e o burnout humano, resultante destas demandas de alta competitividade ou alta responsabilidade modernas, permeadas de remédios para fornecer energia (excitação) e para dormir (o ato de dormir acaba sendo frustrante, tamanha é a carga de informações a serem “curtidas” no estado de excitação, que se pretende fixo).

## Referências

- ALMEIDA, Heloisa Buarque. **Gênero**. Blog Mulheres na Filosofia. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/genero/>. Acesso em: 07 dez. 2021.
- BARROSO, Ivo. **A leitura agressiva de Canetti**. Blog Gaveta do Ivo. Publicado em: 28 jan. 2011. Disponível em: <https://gavetadoivo.wordpress.com/2011/01/28/a-leitura-agressiva-de-canetti/>. Acesso em: 01 set. 22.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BECK, Koa. **Feminismo Branco das sufragistas às influenciadoras e quem elas deixam para trás**. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2021.
- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo, Companhia das Letras, 2022.
- BIROLI, Flávia; *et al.* **Feminismo e Política**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BIROLI, Flávia; *et al.* **Gênero e Desigualdades: limites da democracia no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- BIROLI, Flávia; *et al.* **Gênero, Neoconservadorismo e Democracia**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

- BORDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2022.
- BLAY, Eva Alterman. **Pode o feminismo escapar ao colonialismo?**. Publicado em 07 jul 21. Disponível em: <https://jornal.usp.br/artigos/pode-o-feminismo-escapar-ao-colonialismo/>. Acesso em: 07 set. 2021.
- BURCKHART, T. R. Gênero, dominação masculina e feminismo: por uma teoria feminista do Direito. **Revista Direito Em Debate**, 26(47), 2017, p. 205–224. Disponível em: <https://doi.org/10.21527/2176-6622.2017.47.205-224>. Acesso em: 05 dez. 2021.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CAETANO, Marcio; SILVA JUNIOR, Paulo Melgaço da; GOULART, Treyce Ellen Silva. Famílias, masculinidades e racialidades na escola: provocações queer e decoloniais. **Revista da FAEBA – Educação e Contemporaneidade**. Salvador, v. 25, n. 45, p. 127-143, jan./abr. 2016.
- CAMPAGNOLO, Ana Caroline. **Guia de Bolso contra Mentiras Feministas**. São Paulo: Vide Editorial, 2021.
- CAMPAGNOLO, Ana Caroline. **Feminismo: perversão e subversão**. São Paulo: Vide Editorial, 2019.
- CANETTI, Elias. **Massa e poder**. São Paulo, Companhia das Letras, 2019 [1960].
- CUNHA, Thiago Defanti Werneck. **Novas masculinidades no contexto social familiar**. Anais do V Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades – 10 anos. Universidade do Estado da Bahia, 2017. Disponível em: [https://www.editorarealize.com.br/editora/anais/enlacando/2017/TRABALHO\\_EV072\\_MD1\\_SA32\\_ID829\\_18062017192830.pdf](https://www.editorarealize.com.br/editora/anais/enlacando/2017/TRABALHO_EV072_MD1_SA32_ID829_18062017192830.pdf). Acesso em: 28 ago. 22.
- DAFLON, Verônica Toste; SORJ, Bila. **Clássicas do Pensamento Social: mulheres e feminismos no século XIX**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2021.
- FARIAS, Maria de Lourdes Mazza de. **Nem Rosa, nem Azul: relações de gênero na família, na escola e no sindicato**. Tese apresentada no Curso de Mestrado em Educação. Universidade Federal do Paraná. Curitiba: 1998. Disponível em: [http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFPR\\_69925f0c43d0fa0e54b9aacdb366c014](http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFPR_69925f0c43d0fa0e54b9aacdb366c014). Acesso em: 31 ago. 2021.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**. Mulheres, Corpos e Acumulação Primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.
- FINCHER, Leta Hong. **Enfrentando o Dragão**. O despertar do feminismo na China. São Paulo: Matrix, 2019.
- GARCIA, Carla Cristina. **Breve história do Feminismo**. Claridade: São Paulo, 2015.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HARAWAY, Donna J. A Cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century. In: **Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature**, New York, Routledge, 1991 (Trad. Bras. Tomaz Tadeu. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari & TADEU, Tomaz, *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*, Belo Horizonte, Autêntica, 2009, 2ª ed.)
- HIRATA, Helena; et al. **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Unesp, 2009.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento Feminista Hoje**: atualidades no sul global. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

JURADO, Sandra Vania. A declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã e a Luta pela emancipação feminina no Brasil do início da Primeira República: Ecos. *In*: ALMEIDA, Marcelo Pereira de; *et al.* **Anais do I Seminário Interinstitucional e Internacional para a Efetivação dos Direitos Humanos na Contemporaneidade**. Petrópolis: UCP, 2019. V. 1. p. 75-79. Disponível em: [https://drive.google.com/file/d/16qJgHgZ9wdSDyDwmhHr\\_hQLVXtoBEvAm/view?fbclid=IwAR1NxDe4fVP9ItZ1oQSZTQ5dScOj5o5OjrbOus7by-izavzbiiDCYfjmZIs](https://drive.google.com/file/d/16qJgHgZ9wdSDyDwmhHr_hQLVXtoBEvAm/view?fbclid=IwAR1NxDe4fVP9ItZ1oQSZTQ5dScOj5o5OjrbOus7by-izavzbiiDCYfjmZIs).

JURADO, Sandra Vania. A pandemia escondida – o aumento da violência doméstica contra a mulher em tempos de pandemia da Covid-19. *In*: RACHED, Gabriel; FARIAS, Eduardo Helfer de. **Diálogos Institucionais e Políticas de Enfrentamento da Crise – Crise Pandêmica em âmbito global e Políticas Multilaterais**. Rio de Janeiro: Gramma Editora; 2021, p. 234-247. Disponível em: [http://gpeia.sites.uff.br/lives-gpeia-2021/?customize\\_changeset\\_uid=76e912f7-3b98-49e2-846a-0e1b71ad9b7f&customize\\_autosaved=on](http://gpeia.sites.uff.br/lives-gpeia-2021/?customize_changeset_uid=76e912f7-3b98-49e2-846a-0e1b71ad9b7f&customize_autosaved=on). Acesso em: 07 jun. 2021.

JURADO, Sandra Vania. Aspectos relevantes da Medicina Estética tratados pelos tribunais no Brasil. *In*: JURADO, Sonia Regina. **Medicina, Saúde e Estética**. Olinda: Livro Rápido, 2017, p. 12-44.

JURADO, Sandra Vania. Da “Bruxa” Política à sub-representação feminina no comando da Nação: um problema de democracia, não de mulheres. *In*: MADEIRA FILHO, Wilson; CHAVES, Luiza Alves. **Humanidades, Políticas Públicas e Desigualdades**. Rio de Janeiro: Autografia, 2021, p. 166-185.

JURADO, Sandra Vania. **Entre telas manchadas e imaculadas**: a lei do divórcio na Primeira República e a luta pela cidadania feminina. Série Perspectiva Acadêmica. Salvador: Saga Editora, 2019.

LE BRETON, David. **Antropologia do Corpo**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

LE BRETON, David. **Sociologia do Corpo**. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2021.

LEONE, Igor. **As novas masculinidades**. Matéria veiculada no jornal virtual Carta Capital. Publicado em 12 mar. 19. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/novas-masculinidades/>. Acesso em: 31 ago. 22.

LIMA, Isabelle. **Conheça a história das Icamiabas, as guerreiras Amazonas**. Publicado, com atualização, em: 26 out. 2021. Portal Amazônia. Disponível em: <https://portalamazonia.com/estados/amazonas/guerreiras-amazonas-conheca-a-historia-das-icamiabas#:~:text=Na%20lenda%2C%20as%20icamiabas%20eram,hoje%20%20C3%A9%20conhecida%20por%20Amaz%C3%B4nia>. Acesso em: 28 jul. 22.

MANGAN, Lucy. **O Livro do Feminismo**. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. Porto, Portugal: Porto Editora, 2005.

MONTEBELLO, Mariana. A Proteção Internacional aos Direitos da Mulher. **Revista da EMERJ**, v.3, n.11. Rio de Janeiro, 2000.

NOVAES, Joana de Vilhena. Beleza e feiura: corpo feminino e regulação social. *In*: DEL PRIORI, Mary; AMANTINO, Marcia (Orgs.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

PRADO, Maria Emília. **Memorial das desigualdades**: os impasses da cidadania no Brasil 1870/1902. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

- PRADO, Maria Ligia; FRANCO, Stella Scatena. Participação feminina no debate público brasileiro. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Orgs.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012.
- PRECIADO, Paul B. **Manifesto Contrassexual**. São Paulo: N-1 edições, 2014.
- PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- PRIORE, Mary del. **Histórias e Conversas de Mulher**. São Paulo: Planeta, 2013.
- PRIORE, Mary del. **Sobreviventes e Guerreiras**. Uma breve história das mulheres no Brasil de 1500 a 2000. São Paulo: Planeta, 2020.
- RAMOS, André de Carvalho. **Curso de Direitos Humanos**. 5ª ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.
- RAMOS, Carlos Roberto. Origem, conceito, tipos de Constituição, Poder Constituinte e história das Constituições brasileiras. **Revista de Informação Legislativa**. Brasília, DF, ano 24, n. 93, jan./mar. 1997, Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/181723/000426993.pdf?sequence=3>. Acesso em: 03 jan. 2016.
- RIBEIRO, Antonio Sergio. **A Mulher e o Voto**. Disponível em: <http://www.universitario.com.br/noticias/n.php?i=9207>. Acesso em: 04 nov. 2014.
- RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do Feminismo Negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- SANTOS, Sidney Francisco Reis dos. **Os direitos humanos das mulheres: visto através de um olhar pluralista e interdisciplinar**. Dissertação (Doutor em Direito). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2003, Disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/84908>. Acesso em: 01 jan. 2021.
- SCAVONE, Lucila. Estudos de gênero: uma sociologia feminista? **Revista Estudos Feministas**. Publicado em: 28 jul. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/MsXMqHwb9wm36rZ3DsrXVks/?lang=pt>. Acesso em: 10 dez. 2021.
- SILVA, Wesley Ferreira da. Reprodução ou subversão da heterossexualidade? Uma articulação teórica entre Pierre Bourdieu e Judith Butler. **Revista Café com Sociologia**. V. 2, n. 3 (2013): ago./dez. 2013, p. 37-50. Disponível em: <file:///C:/Users/Sandra%20Jurado/Downloads/86-Texto%20do%20Artigo-625-1-10-20130929.pdf>. Acesso em: 06 dez. 2021.
- SOARES, Ricardo Maurício Freire. **Sociologia e Antropologia do Direito**. São Paulo: Saraiva Educação, 2019.
- SOBREIRA, Janaína Porto. **Cidades com Rosto de Mulher: a trajetória do movimento de mulheres/feminista em Natal [1978 – 1989]**. Tese apresentada no Curso de Mestrado em História. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal: 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/28427>. Acesso em: 07 set. 2021.
- TELES, Maria Amélia de Almeida. **O que são direitos humanos das mulheres**. São Paulo: Brasiliense, 2011.
- TELLES, Lygia Fagundes. Mulher, mulheres. In: PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2013.
- TELLES, Norma. Escritoras, escritas, escrituras. In: PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2013.
- VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados. **Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997, p. 139.
- VAZ, Gislene de Almeida. **A Participação da mulher na política brasileira: a lei de cotas**. Monografia (Especialização em Processo Legislativo). Câmara dos Deputados Brasília, DF,

2008. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/responsabilidade-social/edulegislativa/educacao-legislativa-1/posgraduacao/arquivos/publicacoes/banco-de-monografias/pl-2a-edicao/GislenedeAlmeidaVazMonografiacursoPL2ed..pdf>. Acesso em: 02 jan. 2016.

VIEIRA, Helena. **O que é a era farmacopornográfica?** Minicurso virtual ministrado em 05 set. 22. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=-\\_9G6IpxS1M&t=6s](https://www.youtube.com/watch?v=-_9G6IpxS1M&t=6s). Acesso em: 06 set. 2022.

WALL, Karin; ABOIM, Sofia; CUNHA, Vanessa. **A Vida Familiar no Masculino: Negociando Velhas e Novas Masculinidades**. Editorial do Ministério da Educação. Lisboa, Portugal, 2010.

Artigo recebido em: 26/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Cuidado decolonial na formação em enfermagem: experiências e saberes a partir de ações extensionistas e memórias de Parteiras Tradicionais

*Decolonial care in nursing education: experiences and knowledge from extensionist actions and memories of Traditional Birth Attendants*

Mary Lúcia Souto Galvão<sup>1</sup>

Ticiano Osvald Ramos<sup>2</sup>

Tainá Santana de Deus Oliveira<sup>3</sup>

**Resumo:** Neste artigo pretendemos refletir sobre possíveis caminhos para que a formação em enfermagem seja qualificada a partir da pedagogia decolonial, defendida por Catherine Walsh (2007) como uma práxis baseada na insurgência educativa propositiva, representando a criação e a construção de novas condições sociais, políticas e culturais, para atender as demandas da complexa situação de saúde das populações que requer profissionais com capacidade crítico-reflexiva para atuarem na perspectiva de cuidado integral respeitando os princípios da equidade, autonomia, emancipação e satisfação. O artigo é fruto de uma investigação de doutorado em torno dos saberes de Parteiras Tradicionais do território do antigo quilombo do Cabula (Salvador) e teve como objetivo discutir como esses saberes podem contribuir para a formação de enfermeiras, refletindo sobre a importância da Educação Popular em Saúde e de ações extensionistas, desenvolvidas no curso de enfermagem da Universidade do Estado da Bahia. A metodologia da pesquisa foi qualitativa, incluindo: análise de documentos relacionados a ações de extensão na atenção à saúde do curso de Enfermagem, rodas de conversa e entrevistas-narrativas com mulheres mais velhas do bairro do Cabula, guardiãs de saberes, para resgatar memórias das parteiras tradicionais que atuaram naquele território até meados do século XX, quando o parto passou a ser institucionalizado. Nesta perspectiva, apresentamos uma primeira sessão na qual são trabalhados aspectos conceituais e teóricos que constroem a reflexão sobre a relação entre a colonialidade, a medicalização do parto e a atuação de parteiras e uma segunda sessão na qual são apresentadas duas possíveis dimensões da pedagogia decolonial em enfermagem, enquanto resultados: a extensão universitária e a aproximação de memórias de parteiras.

---

<sup>1</sup> Professora na Universidade do Estado da Bahia - UNEB, Doutora em Educação e Contemporaneidades. Mestre em Enfermagem pela Universidade Federal de São Paulo. ORCID: 0000-0003-2744-1773 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8167432766754918>.

<sup>2</sup> Professora na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB, Doutora em Sociologia. ORCID: 0000-0001-8765-2340 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7889448541887250>.

<sup>3</sup> Enfermeira pela UNEB. ORCID: 0000-0002-9418-4378 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8383000291247722>.

**Palavras-chave:** Enfermagem. Decolonialidade. Extensão. Parteiras.

**Abstract:** This article aims reflect on ways for qualify nursing education toward a decolonial pedagogy, advocated by Catherine Walsh (2007) as a praxis based on propositional educational insurgency, representing the creation and construction of new social, political, and cultural conditions to handle with the complex populations' health situations that require professionals with critical-reflexive capacities to act from the perspective of integral care, respecting principles of equity, autonomy, emancipation, and satisfaction. The article is part of a doctoral research on the knowledge of Traditional Birth Attendants from the ancient quilombo of Cabula territory (Salvador) and aimed to discuss how this knowledge can contribute for nurses education, reflecting on the importance of Popular Education in Health and extension actions, developed in the nursing course (Universidade do Estado da Bahia). The methodology was qualitative, including: documents analysis related to extension actions in health care of the Nursing course, conversation circles and narrative interviews with older women from the Cabula neighborhood, to rescue memories of Traditional Birth Attendants who worked in that territory until the mid-twentieth century, when childbirth became institutionalized. In this perspective, the article present a first session in which conceptual and theoretical aspects that build the reflection on the relationship between coloniality, the medicalization of childbirth and the Traditional Birth Attendants' performance are worked on, and a second session in which two possible dimensions of decolonial pedagogy in nursing are presented as results: university extension and the approximation of Traditional Birth Attendants' memories.

**Keywords:** Nursing. Decoloniality. Extension. Traditional Birth Attendants.

## 1. Introdução

Este artigo relata parte da construção de uma pesquisa de doutorado<sup>4</sup> que discutiu como saberes de Parteiras Tradicionais do território do antigo quilombo do Cabula (Salvador), podem contribuir para a formação de enfermeiras, refletindo sobre a importância da Educação Popular em Saúde e de ações extensionistas, desenvolvidas no curso de enfermagem da Universidade do Estado da Bahia (UNEB)<sup>5</sup>, à luz da colonialidade do poder e do saber e seus efeitos no campo do cuidado em saúde, sobretudo na

---

<sup>4</sup> GALVÃO, Mary Lúcia. Educação, Saúde e Memória: Narrativas e Saberes das Parteiras Tradicionais no Território do Cabula. 2020. Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia, 2020.

<sup>5</sup>Universidade do Estado da Bahia (UNEB) Campus I, Departamento de Ciências da Vida, bairro do Cabula, Salvador.

construção do modelo de assistência ao parto hegemônico no Brasil e na Bahia.

O objetivo geral foi compreender as memórias de saberes de parteiras tradicionais e sua importância para a formação das enfermeiras, tendo como objetivos específicos: refletir sobre a trajetória biográfica da autora (também parteira), discutir a importância da Educação Popular em Saúde e ações extensionistas na formação, interpretar criticamente os efeitos do cuidado da saúde referentes ao modelo de assistência ao parto no Brasil e Bahia, ancorada na perspectiva hegemônica da biomedicina e colonialidade do saber; apresentar o território contemporâneo do Cabula (lôcus da pesquisa) e analisar a narrativa de mulheres mais velhas deste território, a partir de suas memórias sobre o cuidado de Parteiras Tradicionais no processo de assistência ao parto e ao nascimento.

A metodologia da pesquisa foi qualitativa incluindo: análise de documentos relacionados a ações de extensão na atenção à saúde do curso de Enfermagem (projetos pedagógicos, ementas de componentes curriculares, projetos de extensão, depoimentos de egressas), rodas de conversa e entrevistas-narrativas com mulheres mais velhas do bairro do Cabula, guardiãs de saberes, para resgatar memórias das parteiras tradicionais que atuaram naquele território até meados do século XX, quando o parto passou a ser institucionalizado.

A medicalização do parto que acompanhou o desenvolvimento da biomedicina transformou o parto em procedimento médico e tecnocrático, inscrevendo-o numa linha de produção, reproduzindo assimetrias e desigualdades que podem ser verificadas tanto nos indicadores epidemiológicos, com altas taxas de cesarianas e demais intervenções (LEAL *et al*, 2014), como nos altos níveis de violências obstétricas e insatisfação de mulheres na assistência hegemônica (D'ORSI *et al*, 2014; CARNEIRO, 2015) que não contempla, em geral, o cuidado na perspectiva interseccional (considerando as transversalidades de gênero, raça/cor, etnia, classe, entre

outras) e intercultural (considerando as diversas possibilidades de pertencimento e significâncias individuais e coletivas).

Neste capítulo pretendemos refletir sobre possíveis caminhos para que a formação em enfermagem seja qualificada a partir da pedagogia decolonial, defendida por Catherine Walsh (2007) como uma *práxis* baseada na insurgência educativa propositiva, representando a criação e a construção de novas condições sociais, políticas e culturais, para atender as demandas da complexa situação de saúde das populações que requer profissionais com capacidade crítico-reflexiva para atuarem na perspectiva de cuidado integral respeitando os princípios da equidade, autonomia, emancipação e satisfação. Nesta perspectiva, apresentamos uma primeira sessão na qual são trabalhados aspectos conceituais e teóricos que constroem a reflexão sobre a relação entre a colonialidade, a medicalização do parto e a atuação de parteiras e uma segunda sessão na qual são apresentadas duas possíveis dimensões da pedagogia decolonial em enfermagem: a extensão universitária e a aproximação de memórias de parteiras.

## **2. Colonialidade e a saúde das mulheres: medicalização do parto e marginalização das parteiras tradicionais**

O saber científico eurocêntrico erigiu a ciência como um dos discursos ocidentais dominantes, tendo como princípios norteadores a razão e o método, suprimindo o corpo, as emoções e a espiritualidade. Estabeleceu a separação simbólica entre homem e natureza, desencadeando outras dicotomias que construíram a ideia de que a melhor forma de vida é a protagonizada por homens brancos, europeus heteronormativos e capitalistas, não por acaso perfil dos colonizadores (SEGATO, 2012; GROSGOUEL, 2010; QUIJANO, 2005). As relações entre europeus e não-europeus foram codificadas numa lógica binária e peculiar, impondo uma ordem hegemônica no fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo. O processo da

chamada “modernidade” marginalizou, omitiu e silenciou saberes locais e tradicionais, estabelecendo a superioridade do saber europeu através da colonialidade do poder, com imposição da classificação étnica da população operando como centro mundial do capitalismo e da dominação colonial, através da racionalidade da ciência positivista (QUIJANO, 2010; MIGNOLO, 2005).

O conceito de colonialidade do poder foi desenvolvido por Aníbal Quijano, a partir de 1989, quando relê a suposta neutralidade das relações de colonialidade nas esferas econômica e política, discordando da instituição do colonialismo. Esse pensamento tem dupla pretensão: denuncia a continuidade política, burocrática, cultural e estrutural das formas coloniais de dominação e, posteriormente, apresenta capacidade explicativa que atualiza e contemporiza os processos que supostamente teriam sido apagados, assimilados ou superados pela modernidade (GROSGOUEL, 2010).

O colonialismo impôs uma relação política e econômica, em que a soberania de um povo está no poder que exerce sobre outro/s povo/s ou nação/ções, atribuindo a si o poder de império e aos demais a responsabilidade de sua sustentação. Reforçando as estruturas de poder estabelecidas, a colonialidade se refere a um padrão que emergiu como resultado do colonialismo moderno mas, em vez de estar limitado a uma relação formal de poder, entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam, reguladas pelo mercado capitalista mundial e fortalecido pela ideia de raça e sua exploração nas interseccionalidades (GROSGOUEL, 2012).

Os estudos decoloniais indicam que, embora o colonialismo tenha precedido o fenômeno da colonialidade, este se mantém vivo na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos, na cultura, nos sentidos comuns, em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico e em muitos outros aspectos da experiência contemporânea. Mais do que uma imposição política, militar, jurídica ou administrativa, o colonialismo atinge às raízes

mais profundas de um povo e sobrevive apesar da emancipação das colônias latino-americanas, asiáticas e africanas nos séculos XIX e XX (TORRES, 2010).

A lógica do pensamento colonial foi instituída através da negação de um estatuto humano para os povos africanos e indígenas, constituindo para Walsh (2008) e Santos e Menezes (2010) também uma violência epistêmica. O conceito de raça foi criado para inferiorizar os grupos humanos indígenas e africanos, lhes negando seu próprio legado intelectual, material e histórico, reduzindo-os a categoria de primitivos e irracionais. Os colonizadores codificaram esses grupos, utilizando a cor e traços fenotípicos para legitimar relações de dominação, atribuindo uma perspectiva eurocêntrica de superioridade, através da elaboração teórica da ideia de raça como naturalização das relações coloniais e o questionamento da presença de alma nos indivíduos de povos originários (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2008).

A colonialidade do poder é responsável pelo *fetichismo epistêmico*, onde a cultura, ideias e conhecimentos dos colonialistas aparecem de forma sedutora, como modelo a ser imitado (OLIVEIRA E CANDAU, 2010). A repressão às formas outras de produção de conhecimento impôs a colonialidade do saber sobre não-europeus, evidenciando-se uma geopolítica do conhecimento, ou seja, o poder, o saber e todas as dimensões da cultura definiam-se a partir de uma lógica de pensamento europeia (QUIJANO, 2005). Esses processos, marcados por violência epistêmica, conduziram também a geopolítica linguística, já que as línguas coloniais estabeleceram o monopólio, desprezando línguas nativas e, como consequência, subvertendo ideias, imaginários e as próprias cosmovisões nativas dos povos colonizados (MIGNOLO, 2008).

A “civilização moderna ocidental” que se constituiu como representação dominante a partir do conjunto de países do Norte, responsáveis pela ordem econômica do mundo, é autodescrita como mais desenvolvida e superior. O sentimento de superioridade tem como

consequência a obrigação de desenvolver os mais “primitivos”, “bárbaros”, “rudes”, “simples”, como exigência moral. Esta produz vítimas de variadas maneiras, entretanto, a violência é interpretada como um ato inevitável e sacrificial. Essa lógica coloca a modernidade como processo emancipatório, bem como todos os discursos que a constituem, culpabilizando os povos colonizados (LANDER, 2005). O herói civilizador reveste suas próprias vítimas da responsabilidade pela violência: o “índio civilizado”<sup>6</sup>, o “escravo africano”<sup>7</sup>, as mulheres, “tristes loucas ou más”<sup>8</sup> e a destruição ambiental da “ordem e progresso”<sup>9</sup>.

Uma releitura contra colonial da história brasileira, baseada na cosmovisão dos povos colonizadores e colonizados, é defendida pelo relator de saberes Antônio Bispo dos Santos, quilombola piauiense conhecido como Nêgo Bispo. A base da cosmovisão desses povos pode ser encontrada a partir de sua religiosidade, sendo os povos colonizadores de origem monoteísta e os colonizados em terras brasileiras (afropindorâmicos) de origem politeísta (SANTOS; 2019).

Os colonizadores apresentam um único Deus e seus mitos fundadores são baseados na desterritorialização, na demonização das mulheres e no trabalho como castigo, enquanto os Afropindorâmicos reconhecem vários deuses, que convivem com a natureza, em uma relação de troca e cooperação. Dos princípios dessas cosmovisões, foram construídas diferentes experiências culturais, refletindo nas instituições sociais. Os povos monoteístas colonizadores são regidos pela segmentação, que se reflete no modo de reprodução social, baseado em mercadorias e dinheiro, sendo o mercado regulado pelo Estado. Este modo de viver pode ser considerado sintético, uma

---

<sup>6</sup>O próprio termo “índio”, fruto do “engano de Colombo” precisa ser apontado como conceito etnocêntrico.

<sup>7</sup>A esse respeito lembramos a célebre assertiva de Makota Valdina: “Não sou descendente de escravos. Eu descendo de seres humanos que foram escravizados.”.

<sup>8</sup>Referência a canção “Triste, louca ou má”, do grupo brasileiro “Francisco, el Hombre” que tão bem retrata os efeitos nocivos do patriarcado sobre a vida das mulheres.

<sup>9</sup>Lema positivista impresso na bandeira brasileira, símbolo de um projeto de nação colonizada.

vez que voltado para as aparências e o “ter”, sendo os saberes dessas sociedades, também, “sintéticos”. Os povos politeístas afropindorâmicos são regidos pela integralidade e integração, no qual a vida é produzida a partir de experiências compartilhadas entre todos os seres viventes. Este modo de viver pode ser considerado orgânico, uma vez que voltado para a realidade e o “ser” e os saberes desses povos, “saberes orgânicos”<sup>10</sup>. Assim, Nêgo Bispo alinha a perspectiva de resistência contra-colonialista à produção do modo de ser e dos saberes orgânicos.

Para compreendermos os efeitos da colonialidade sobre as maneiras de nascer, é necessário compreender a estrutura da biomedicina, do biopoder e do processo de medicalização da vida, que constitui um processo contemporâneo internacional em expansão, tendo como marco inicial o surgimento da biomedicina entre o final do século XVIII e o início do XIX, simultâneo aos fenômenos da industrialização e urbanização, como desdobramentos da consolidação do capitalismo e do mundo dito “moderno”/colonial.

Foram desenvolvidos conhecimentos, técnicas, instituições, práticas e profissões abarcando a complexidade da saúde das populações, campo no qual gravitam a indústria farmacêutica, de equipamentos, tecnologias e as instituições oficiais para formação de profissionais, segmentos que disputam legitimidade e poder no mercado simbólico de produção da saúde e da doença. A medicalização implica no controle médico de todos os aspectos da vida, a profissionalização dos cuidados, burocratização da saúde, especialização técnica (MARTINS, 2003) sendo que muitas de suas intervenções constituem atos geradores de iatrogenias, danos e intervenções inapropriadas (ILLICH, 1975).

---

<sup>10</sup>Tal distinção pode ser vista comparativamente em diversas manifestações culturais e sociais, a exemplo dos jogos típicos dos colonizadores, com times disputando em arenas, com a intervenção de juízes (como no futebol). Enquanto isso, um bom exemplo de manifestação dos contra colonialistas é o jogo da capoeira, vivenciado em rodas, como uma comemoração, com a participação de todos (homens, mulheres, mais velhos, mais novos, iniciantes e experientes).

A instituição da medicina como poder social também se deu através de dispositivos disciplinares, medidas de controle sobre os corpos, constituindo o exercício do poder sobre a vida, ou biopoder. Essa concepção utilizou o corpo como estratégia biopolítica para o controle populacional, entendendo-o como uma máquina a ser normatizada atendendo demandas da industrialização do trabalho (FOUCAULT, 1980). A medicina enquanto campo do saber, foi constituída supostamente a partir de métodos científicos, porém a racionalidade da ciência é enviesada pelas dinâmicas de poder inerentes às disputas do campo.

Assim, foi submetida aos interesses dos Estados e do mercado, colocando em plano secundário os compromissos sociais sob a égide do capitalismo médico e distanciando-se das necessidades de cura (MARTINS, 2003). O modelo de saber da biomedicina obedece à divisão disciplinar a partir de uma visão utilitarista e econômica do corpo humano, rompendo com as relações de integralidade no cuidado em saúde. A biomedicina hegemônica objetifica sujeitos e mecaniza os corpos, supervalorizando a especialidade que detém oficialmente o conhecimento e seus representantes.

O processo de medicalização consolidou modelos assistenciais enquanto arranjos produtivos e simbólicos do cuidado e conformou os sistemas de saúde nacionais, sejam de financiamento público, privado e/ou misto. No contexto da assistência a partos e nascimentos, visualizamos historicamente a co-existência de três modelos predominantes de atenção ao parto: tecnocrático, humanista e holístico<sup>11</sup> (DAVIS- FLOYD, 2001). O modelo tecnocrático é aquele instituído a partir da biomedicina, com as marcas da medicalização e do biopoder, enquanto discurso hegemônico global.

O corpo feminino é tratado como máquina, inferior ao masculino,

---

<sup>11</sup>O modelo humanista tem como princípio o equilíbrio e a conexão, balanceando aspectos da ciência e tecnologia com decisões compartilhadas entre os sujeitos e instituições, preservando a afetividade nas relações. O modelo holístico opera nos princípios da conexão e integração, tratando corpo, mente e espírito de maneira integrada, admitindo várias modalidades de diagnóstico e tratamento (DAVIS-FLOYD *apud* RAMOS, 2013).

validando a utilização excessiva e inapropriada da tecnologia<sup>12</sup>, baseada na falsa ideia de segurança, pois somente médicos saberiam o que é importante para a saúde das mulheres, adicionando características de racionalidade, ciência, observação clínica objetiva, testes de laboratório e exames físicos mediados por tecnologia que compõe a autoridade (CAPRA, 2001) e controlariam riscos (NAGAHAMA e SANTIAGO, 2005). Os resultados são altas taxas de intervenções, uma série de morbidades associadas, alta razão de mortalidade e insatisfação das mulheres (LEAL *et. al*, 2014). Este modelo consolidou a cultura do medo da dor, alavancando a epidemia de cesarianas, engendrando silêncios, violências, rechaçando a diversidade das experiências socioculturais e ocasionando um impacto significativo aos sentidos subjetivos da vinculação mães-filhos (DINIZ, 2005; MELO, 2017).

O processo de medicalização no Brasil apresentou singularidades, devido às especificidades econômicas, políticas e sociais decorrentes da colonização e do projeto modernizador republicano, que depositou em uma versão colonial, patriarcal e eugenista de ciência, a proposta de um novo modelo de assistência ao parto. Essa concepção fundamentou uma convergência identitária entre saúde, educação e nação, unindo a intelectualidade urbana na elaboração de ampla proposta de reforma, que tinha no higienismo<sup>13</sup> o seu eixo central. A maternidade ultrapassou os limites da esfera doméstica, adquirindo caráter de missão patriótica e função pública, porque o propósito era, além de garantir filhos ao marido, garantir cidadãos à pátria (RAMOS, 2013).

---

<sup>12</sup>O professor de obstetrícia norte americano, Joseph DeLee, exemplifica bem o modelo tecnocrático. Autor de várias literaturas consideradas científicas no campo, inventor de ferramentas, defendeu que o “parto é um processo patológico”, recomendando o uso rotineiro do fórceps e episiotomia, sugerindo que a mulher fosse sedada quando o feto entrasse no canal do parto. Seu tratado, da década de 1930, foi tão influente que a “obstetrícia profilática” tornou-se norma (ODENT, 2003).

<sup>13</sup>O movimento higienista do século XIX/XX implementou normas e condutas de comportamento social em defesa da Saúde Pública (RIESCO, TSUNECHIRO e LEISTER, 2011).

Até meados do século XIX, o parto era assistido por parteiras em casa, como evento familiar, representando a sua transferência do domicílio para o hospital o fenômeno mais marcante na história da parturição. A mudança redefiniu condutas no âmbito da saúde reprodutiva, representando parte importante da política higienista, que ditava a disciplina de cada indivíduo consigo e seus próximos. À medida em que a assistência foi institucionalizada, o saber das parteiras começou a ter sua eficácia e segurança questionadas pelos detentores do conhecimento científico, que passaram a exigir qualificação oficial para o exercício desses ofícios (BARRETO, 2008; MENEZES *et. al.*; 2012; MOTT, 2002; RAMOS, 2013).

A institucionalização do parto conferiu novos significados para a assistência, introduzindo tecnologias medicamentosas e intervencionistas, incorporadas à rotina do parto hospitalar. As “maternidades” (locais oficiais e institucionalizados para cuidados maternos e neonatais) começam a surgir, tendo o objetivo de implementar o parto institucionalizado para viabilizar a prática do ensino médico (SANFELICE, *et al.* 2014; RAMOS, 2013), solução encontrada para a precariedade do ensino obstétrico, no qual a maioria dos estudantes de medicina concluíam o curso sem assistir partos<sup>14</sup> (BARRETO, 2008; VIEIRA, 1999).

Todavia, essa transição histórica ocorreu com muitas resistências, uma vez que até meados do século XX, o discurso médico em favor da hospitalização do parto não convencia a opinião das mulheres, em função de condições precárias dos estabelecimentos, tratamento desrespeitoso, excesso de intervenções e interdições morais sobre seus corpos (MOTT, 2002). O hospital como espaço ideal para assistência ao parto, ideia hoje naturalizada, foi fruto de uma campanha higienista nacional, com elementos misóginos e

---

<sup>14</sup>Os primeiros discursos públicos no Brasil sobre a necessidade da criação de estabelecimentos especiais para mulheres darem à luz ocorreram em 1932, através do projeto do cirurgião Le Masson que defendia a fundação de uma maternidade no Rio de Janeiro para criar um curso de Parteiras e atender parturientes de classe social baixa (RAMOS, 2013; MOTT, 2002).

racistas, atuando como dispositivo da colonialidade do saber pois gradativamente desqualifica todos os saberes e fazeres que não estavam alinhados a este modo de nascer (SOUSA, 2005; AMARAL, 2008; MOTT, 2002).

O contexto baiano também registra os mesmos elementos de transição e resistência de outros locais do Brasil e do mundo. Apesar de munidos do discurso higienista e apoiados pela elite, a implantação de uma nova agenda pública para assistência não foi suficiente para os médicos convencerem mães baianas, que temiam o estigma de parir em instituições públicas, associadas à miséria, mulheres pobres e ex-escravizadas, gerando um desafio para os médicos que precisavam tornar o ambiente atrativo para as clientes (AMARAL, 2008)<sup>15</sup>.

A imprensa teve um papel fundamental para a divulgação dos novos padrões de comportamento das mulheres, crianças e da vida social, apoiando a inauguração da Maternidade Climério de Oliveira, em 1910, (BARRETO, 2008; AMARAL, 2008), bem como vendendo espaços nos periódicos, para divulgar serviços especializados em partos e doenças “de senhoras”, destacando habilidades médicas diante dos partos difíceis e patologias femininas. O parto, as maternidades e a assistência médica eram defendidos como *locus* de apoio, repouso, cuidados e assepsia, reforçados com o discurso de redução do risco de infecções, mas sendo transformados, sobretudo, em símbolos da “medicina moderna”, higiênica, civilizada (AMARAL, 2008; MOTT, 2002; NAGAHAMA e SANTIAGO, 2005).

Essa construção se deu também em oposição ao discurso oficial sobre o ofício de parteiras. Chamadas popularmente de muitas denominações

---

<sup>15</sup>Além disso, a topografia urbana acidentada, dificuldades de transporte e a vulnerabilidade social das mulheres contribuíram para a resistência e que grande número dos partos continuassem a ser assistidos por parteiras nos domicílios até aproximadamente a década de 50. Uma pesquisa realizada pelo diretor da maternidade Climério de Oliveira, Adeodato Filho, indicou que entre os anos de 1947 e 1954 ocorreram em Salvador 5.199 Partos, destes 3.847 foram atendidos no domicílio por Parteiras e apenas 1.352 transferidos para o hospital (MOTT, 2002).

(comadres, aparadeiras, mães de umbigo, curiosas, etc.) em geral, auxiliam gestantes, parturientes e puérperas em suas necessidades. Seus saberes são originados na experiência prática, amplamente relacionados às tradições de comunidades, passados entre gerações a partir da oralidade, ancoradas nas relações de parentesco e entre mulheres. Muitas vezes reconhecidas como lideranças, exerceram papel histórico e social indiscutível (MOTT, 2002; BARRETO, 2008) e atuavam “possivelmente também (...) em outras ocasiões de distúrbios pessoais e familiares” (RAMOS, 2013) recebendo diferentes posicionamentos a partir de “tempos e espaços distintos” (*ibidem*).

O cuidado oferecido por uma parteira tradicional<sup>16</sup> é, usualmente, singular, aplicado às individualidades das mulheres, sua cultura e territórios de vida, valorizando aspectos corporais, emocionais e espirituais (GALVÃO, 2001) e lançando mão de recursos locais, como: tecnologias relacionais das redes de sociabilidade (FLEISCHER, 2011), uso de plantas medicinais, manobras corporais e ritos de relação com espiritualidades diversas (GALVÃO, 2001; SIQUEIRA et al. 2006).

O conhecimento empírico sobre a fisiologia do corpo feminino e do parto, a identificação de intercorrências e primeiros cuidados de bebês (BARROSO, 2009) ocorre muitas vezes imersos em elementos da cultura e recursos locais. Os saberes de parteiras devem ser compreendidos a partir das cosmovisões, em perspectiva cultural e orgânica, sendo salvaguardados enquanto patrimônios imateriais, pois grande parte dessas parteiras representam mestras que atuam dentro das epistemologias de tradições orais, apartadas dos saberes oficiais com o processo de colonização.

A relação entre os saberes tradicionais e dominantes constitui

---

<sup>16</sup> Pela caracterização de seus saberes, são muitas vezes chamadas de parteiras tradicionais e reconhecidas principalmente fora dos espaços onde domina o discurso médico, no meio popular, na vida privada das famílias e alguns setores das ciências humanas, porém frequentemente desprezadas no debate médico e obstétrico oficial, nos centros de formação profissional e pesquisa. A denominação e o exercício do ofício provocam muitos debates, uma vez que no Brasil, não existe uma normatização que reconheça e regulamente a profissão (RAMOS, 2013).

processo complexo, seguindo a lógica do mundo globalizado colonial que impôs verdades amparadas em critérios da racionalidade, atendendo aos interesses brancos, masculinos e burgueses, negligenciando tudo que vinha de fontes não hegemônicas ou subalternizadas, como: valores subjetivos no campo da cura, do corpo, do coletivo e da espiritualidade em uma perspectiva da integralidade.

No processo de institucionalização colonial, em nome da ciência e reformas pelo progresso, médicos estigmatizaram parteiras, ridicularizando-as como pessoas sujas, ignorantes e incompetentes. Foram acusadas e consideradas responsáveis pela prevalência, por exemplo, da sepse puerperal e oftalmia neonatal, e proibidas de exercer seu ofício ou receber treinamento de técnicas preventivas. Essa perseguição ocorreu na maioria das nações europeias e na América do Norte (EHRENREICH e ENGLISH, 1976), onde parte das parteiras recebeu formação obrigatória para se converter em profissionais reconhecidas (RAMOS, 2013; MOTT, 1999).

No Brasil, o registro dos primeiros treinamentos direcionados a parteiras “práticas” é da década de 1940, pela Fundação de Serviços Especiais de Saúde Pública (SESP) nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste, como parte de iniciativas higienistas e de combate à mortalidade infantil (SILVA e FERREIRA, 2011). A metodologia adotada incentivava a participação comunitária, mas não estava isenta de contradições e preconceitos, pois o modelo de educação sanitária estava fundamentado em juízos de valor, refletindo conflitos culturais.

A cultura popular era considerada fonte de “ignorância e maus hábitos”, causando problemas de saúde (OSAWA, RIESCO e TSUNECHIRO, 2006; CAMPOS, 2008). Os objetivos do Programa de Higiene materno-infantil da SESP eram o treinamento, supervisão de parteiras e organização de serviços de partos em domicílio, melhor alternativa no período, em razão da

dificuldade de acesso a serviços médicos institucionalizados<sup>17</sup>. Resultou uma relação conflituosa e ineficaz, sendo as parteiras consideradas primitivas em seus conhecimentos originais, a exemplo das polêmicas do uso de ervas e da posição do parto. A partir da lógica da ciência biomédica “moderna”, era reforçado o estigma sobre parteiras tradicionais. O estigma, construído socialmente a partir das relações de poder e saber, instala formas simbólicas e regras oficiais hierárquicas para legitimar desigualdades e fixar valores, naturalizando o sistema das categorias hegemônicas (FERREIRA, 2014).

Os conflitos entre Parteiras e médicos expressam o discurso oficial que polarizou a relação entre diferentes saberes, enquanto científicos e tradicionais, quando os cirurgiões e médicos adentraram o campo da atenção ao parto, tratando gestação e parto como patologias, para construir a base que justificou seu ingresso profissional no mundo de práticas e saberes femininos. O conhecimento “científico” foi fundamental para a validação do discurso sobre a fisiologia feminina, técnicas para manobras obstétricas, intervenções, instrumentos e medicamentos no parto (BARRETO, 2008).

Apesar das fontes originárias do conhecimento médico serem, muitas vezes, de parteiras, a injustiça cognitiva, desvalorização e perseguição foram estratégicas para a institucionalização e exclusão de outras categorias de ofício ou profissionais. A cultura da medicalização construiu socialmente uma confiança no aparato tecnológico, levando as parturientes a procurarem os hospitais de grande porte, entendendo como parâmetro de segurança a assistência do profissional médico (OLIVEIRA, GALVÃO e RAMOS, 2021).

O parto domiciliar assistido por parteiras tradicionais, entretanto,

---

<sup>17</sup>A execução dos treinamentos era de responsabilidade das “enfermeiras de saúde pública” e “visitadoras sanitárias”. Com a aprovação ao final do curso, a parteira recebia certificado e bolsa, segundo Silva e Ferreira (2011) uma oferta “carregada de significados, de distinção e de poder”, que conferia à sua portadora um *status* diferenciado em relação às parteiras não treinadas, criando uma divisão social. O controle social ocorria quando a bolsa era fiscalizada periodicamente. Se por um lado a iniciativa valorizava parteiras em seu ofício, por outro dava destaque, em seus boletins, ao aprimoramento de agentes da higiene materno infantil e da obstetrícia, destacando o direcionamento para educação sanitária e especialização profissional, bem como a perspectiva biomédica.

perdura e é comum em localidades de difícil acesso, como regiões do Norte, Nordeste e Centro-Oeste do Brasil (LEAL *et al*, 2021; MENEZES *et al*, 2012). Muitas vezes, mesmo nas grandes cidades, onde existem locais interditados aos poderes oficiais, parteiras precisam auxiliar mulheres. Tendo a relevância do parto domiciliar em vista, o MS criou em 2000 o “Programa Trabalhando com *Parteiras Tradicionais*” (NONATO, 2011; TORNQUIST, 2004), na intenção de induzir estados e municípios a considerar parteiras na rede de assistência, dando visibilidade e suporte ao modo tradicional do parir.

A política era focada nos estados com maior ocorrência do parto domiciliar e incluía ações de levantamento da situação, cadastramento de parteiras, qualificação por meio de oficinas de troca de saberes, distribuição de *kit* da parteira (bolsa contendo materiais básicos de segurança), sensibilização de profissionais de saúde da Atenção Básica, articulação com a Gestão da Atenção Básica, Equipes de Saúde da Família e, idealmente, toda linha de cuidado da atenção obstétrica na região, incentivando o associativismo e formação de redes (NONATO, 2011; GUSMAN *et al*, 2015).

O Programa registrou experiências exitosas, principalmente nos estados do Amazonas, Amapá e Pernambuco (BRASIL, 2012) porém a política não foi suficiente para retirar o ofício da marginalidade das políticas públicas. Além disso, os tensionamentos políticos dos últimos anos (a partir de 2016) levaram a extinção federal do programa<sup>18</sup> e as parteiras tradicionais seguem enfrentando dificuldades no atendimento ao parto domiciliar em razão de fatores como: adversidades inerentes às condições sociais às quais elas e as mulheres que lhe procuram estão inserida, a falta de apoio da rede de assistência ao parto e discriminação por parte dos profissionais de saúde (CARVALHO, CHACHAM e VIANA, 1996).

No Brasil, as parteiras tradicionais e domiciliares não “desapareceram”, mas permanecem à margem do sistema de saúde e das

---

<sup>18</sup>Atualmente, sequer a Coordenação Geral de Saúde das Mulheres possui espaço no website do Ministério da Saúde.

“oficialidades” (por vezes escondendo o ofício, por medo da criminalização) e/ou se tornaram prisioneiras dos protocolos burocráticos. Assim, o que pode ser observado na história é que, sendo ou não reconhecidas, se afastaram do campo do cuidado oficial, à medida que o número de obstetras com formação superior aumentava (RAMOS, 2013). Médicos obstetras se tornaram os principais provedores da assistência e, ao mesmo tempo, técnicos especialistas em cesarianas, ao invés de serem peritos bem treinados para situações inesperadas e patológicas do parto vaginal (ODENT, 2003).

Enquanto dispositivo de poder, a colonialidade imprimiu e marcou severamente a humanidade. Em nome da ciência, a colonialidade se outorgou o direito de violentar o corpo das mulheres de todas as formas que a brutalidade consegue alcançar, silenciando-as, desqualificando-as, humilhando-as, negando suas emoções, suas dores e contraturas. Contudo, resistem no país iniciativas individuais e coletivas relacionadas ao modelo holístico de assistência ao parto.

Cabe aos diferentes sujeitos implicados direta ou indiretamente na assistência ao parto contribuir para salvaguarda das práticas e saberes das parteiras, bem como de outros agentes de cuidados tradicionais e é nesse sentido que esse trabalho visa contribuir, a partir do registro de experiências e narrativas sobre um “cuidado-outro”.

### **3. Educação decolonial na formação em enfermagem: potencial de ações extensionistas e a salvaguarda de memórias de parteiras**

A colonialidade se desdobra em todas esferas de vida. Os modos de vivenciar, diagnosticar, tratar e cuidar da saúde, dos sofrimentos e adoecimentos também estão incluídos nos processos da colonialidade do saber e do poder, como vimos acima na história da saúde das mulheres no ciclo

reprodutivo. Estratégias de resistência e contraposição à colonialidade entretanto, também são localizadas em distintos tempos e espaços, principalmente aquelas ligadas a oralidade como conhecimento.

A supervalorização da biomedicina na sociedade contemporânea, no caso da assistência obstétrica, atuou fortemente a partir da apropriação dos conhecimentos de agentes de cuidado não oficiais (parteiras, raizeiras, benzedeadas), com a promoção de campanhas de perseguição e punição, uma vez que também estabeleceu as margens da verdade e da legalidade. Contrariando as concepções coloniais de que muitos povos não ocidentais seriam atrasados e não civilizados, a perspectiva decolonial valoriza as lutas dos povos historicamente subalternizados pela sobrevivência para uma construção de novos modos de viver, de poder e de saber, objetivando dar visibilidade às lutas contra a colonialidade a partir de suas práticas sociais, epistêmicas e políticas, ultrapassando a transformação da descolonização para reconstruir o seu poder e o saber (OLIVEIRA e CANDAU, 2010).

Nessa perspectiva, Mignolo (2008) destaca que, o “*pensamento-outro*” caracterizado como decolonialidade se expressa na diferença colonial, como um reordenamento da geopolítica do conhecimento em duas direções: a crítica da subalternização e a invisibilidade de outros saberes. Assim, podemos nos perguntar: como desenvolver o “*pensamento-outro*” na formação de enfermagem voltada ao cuidado da saúde das mulheres?

Reconhecemos que o dispositivo da colonialidade do saber também está presente no interior da formação universitária, sendo bem representada pela pedagogia verticalizada e centrada na figura do/a professor/a que produz e reproduz uma formação subalternizada ao lugar do conhecimento eurocentrado em detrimento de outras e novas formas de saberes ou ainda de antigas fontes que se apresentam em comunidades populares e tradicionais.

Partindo da discussão sobre o compromisso social da Universidade enquanto espaço de produção de conhecimento e do papel das atividades de extensão no sentido de proporcionar a transformação da realidade da saúde e

da educação, apresentamos atividades de Educação Popular em Saúde que foram desenvolvidas através dos projetos de extensão e analisamos em que medida elas podem se configurar enquanto um espaço importante para novos aprendizados.

Paulo Freire (1983) defendeu a extensão como uma situação educativa em que os educadores, comunidade e educandos assumem papel de sujeitos cognoscentes, mediados pelo objeto que desejam compartilhar, resultando em uma extensão dialógica, sem incorrer no risco de desenvolver uma interpretação ingênua da realidade, através de instrumentos de dominação e invasão cultural. Nessa perspectiva, o conhecimento pluriversitário, não beneficia apenas as comunidades que guardam seus saberes preservados, mas enriquece o conhecimento dos educandos agregando novas formas de saberes ao processo da formação acadêmica.

No processo ensino-aprendizagem as ações extensionistas podem promover espaços para agregar legitimidade aos saberes tradicionais, em oposição ao modelo hegemônico exclusivista do conhecimento científico ocidental, enquanto justiça cognitiva. As experiências produzidas por meio das ações dos Projetos que serão aqui sucintamente descritos têm em suas bases epistemológicas a valorização dos saberes da população do Antigo Quilombo Cabula e buscaram, sobretudo, fomentar experiências comunitárias em oposição à formação hegemônica que, nos planos cultural e epistemológico, confere sentido a colonialidade do poder e do saber. Com esse propósito contra colonial, foram desenvolvidos os projetos: 1) Acolhendo a Gestação; 2) Roda da Saúde; 3) Valorização de Parteiras Tradicionais da Chapada Diamantina: Três Marias; 4) Valorização das Parteiras Quilombolas.

O Projeto Acolhendo a Gestação teve dentre seus objetivos o compartilhamento de experiências com gestantes e famílias nas comunidades do Distrito Sanitário Cabula/Beiru (DSCB), para o empoderamento no parto, pós-parto e puerpério, contribuindo para o fortalecimento e melhoria da qualidade da assistência à saúde da mulher no ciclo gravídico-puerperal.

Desenvolveu ações de 2003 a 2012, como importante espaço de trocas e produção de saberes, a partir de metodologias participativas: rodas de conversa, oficinas, dinâmicas de grupo, feiras de saúde, grupos de reflexões e discussão, fortalecendo a autonomia dos sujeitos. Dentre os resultados, destacamos a introdução de temas transversais decoloniais no conteúdo da graduação em enfermagem; a formação de uma rede envolvendo os profissionais de saúde, docentes, líderes comunitários; e a criação do Coletivo de Doulas Comunitárias “Parindo a Ancestralidade”.

O Projeto Roda da Saúde objetivou fortalecer a integração da Universidade com a comunidade do DSCB, tendo como foco o controle social, apoiar e estimular o interesse na gestão participativa do SUS. “A Roda”, como era conhecida, foi espaço democrático de articulação, formação e capacitação, envolvendo saberes populares e científicos, com duração de um ano e meio. As ações ocorreram em parceria com profissionais de saúde, lideranças comunitárias, acadêmicos (áreas de saúde e direito), técnicos, conselheiros distritais de saúde e gestores municipais. A metodologia foi participativa, tendo a problematização como estratégia para elaboração da situação de saúde local. Ocorreram debates, exposição dialogada, exibição de vídeos e estudos de caso. O projeto produziu o diagnóstico de saúde local, cartilha ilustrativa sobre Controle Social para gestão do SUS e a qualificação de 64 líderes comunitários e conselheiros através de um curso com 80 horas.

O projeto Três Marias, executado entre 2008 e 2010, teve como objetivos: promover ações de valorização de parteiras tradicionais da Chapada Diamantina, a partir do mapeamento e encontros para troca de saberes com profissionais de saúde da Atenção Básica dos municípios participantes. Utilizou metodologia que associou pesquisa-ação, participativa e sociopoética, tomando como referência a contação de histórias a partir das vivências relatadas por parteiras. Dentre as ações desenvolvidas ocorreram oficinas e encontros envolvendo parteiras, profissionais e gestores.

Como resultados foram elaborados: um diagnóstico da situação de atenção à gestação, parto e pós-parto na região, o mapeamento de 52 parteiras nos 6 municípios englobados, cartilha “Saber de Parteira”, publicada em 2009 pelo Ministério da Saúde (com registro audiovisual), três artigos, três projetos de iniciação científica e seis trabalhos de conclusão de curso. Diante dos resultados exitosos, a Área Técnica de Saúde da Mulher do MS, solicitou nova proposta para outros estados. Assim, a UNEB foi contemplada com o financiamento do projeto de Valorização das Parteiras Quilombolas dos estados do Maranhão, Goiás e Bahia. A proposta foi mapear, resgatar e valorizar os saberes ancestrais de parteiras quilombolas, utilizando metodologia participativa e sóciopoética, encontros dialógicos e oficinas. Com atividades entre 2012 e 2016, obteve como resultados: aproximação entre parteiras e gestores de saúde; diagnóstico do vazio assistencial no estado de Goiás; a promoção dos saberes ancestrais e práticas de saúde realizadas por parteiras quilombolas.

Como podemos apreciar nos resultados dos projetos comentados, a Educação Popular em Saúde representa excelente proposta para os processos da construção compartilhada do conhecimento. Essas experiências promovem a interação entre acadêmicas e usuários, favorecendo a complementaridade de saberes, agregando ao conhecimento científico os saberes populares que impactam positivamente em novas formas de pensar a saúde, aperfeiçoando as ações de cuidado e contribuindo efetivamente para a formação. É possível observar algumas dessas contribuições a partir de relatos colhidos com egressas do curso de enfermagem da UNEB que participaram dos projetos descritos anteriormente. Vejamos os relatos abaixo:

“Participar dos projetos da extensão me ajudou também a desenvolver a capacidade de enxergar o indivíduo de forma holística e menos tecnicista porque na grade curricular do curso, eu sentia que me treinavam para cuidar só da patologia, eu via o corpo como uma máquina e a doença como um problema da máquina a ser resolvido, eu não aprendi olhar um corpo como um todo de forma mais ampla enxergar o paciente como um indivíduo que tem um contexto familiar, um contexto social que merece ser analisado para

que o cuidado seja mais completo e mais humano. Os projetos de extensão proporcionam o ensino, o aprendizado a construção e a reconstrução do conhecimento.”. (Maia)

“Hoje, muito da minha atuação profissional, eu devo a essa experiência, aprendi a não ignorar nenhum tipo de saber popular porque a gente precisa usar esses conhecimentos ao nosso favor, e além da troca cultural a troca de conhecimento foi muito intensa”. (Saulo)

“(…) a roda de conversa potencializava as mulheres, davam o protagonismo e a visibilidade do lugar de fala, na roda elas e nós encontrávamos aconchego, elas e nós sabíamos que não estávamos sozinhas.”. (Bernardo)

“Trabalhar em roda para mim é um resgate ancestral, o fato de sentar em rodas no chão com mulheres para falar de nós, sobre nossas histórias, nossas vivências, nossos afetos, nossas dores, para mim é um lugar de muita potência. Ao longo de sete anos eu tenho participado de muitas rodas, e esse lugar pra mim sempre foi muito importante para refletir sobre meus processos, sobre as mulheres, acredito que isso nos fortalece muito e nos faz manter um elo também com as nossas acentrais, onde temos uma oportunidade de tecer um cuidado sobre nós e para nós. A gente se disponibiliza para falar mas também para escutar. A escuta é fundamental. E isso me levou também a entender que um círculo de mulheres é um círculo poderoso, sagrado, dentro da compreensão de que sagrado é o cotidiano, é o dia a dia, é a nossa vida, é algo muito perto e próximo de nós. E quando a gente senta em círculo a gente ativa, reativa e relembra esse poder.”. (Bruna)

Diante desses relatos é possível afirmar a quão valorosa é a experiência de estudantes com ações extensionistas. São apontadas muitas contribuições positivas para a formação da profissional de enfermagem, numa visão integral dos sujeitos, valorizando saberes tradicionais e populares, aproximando-as das comunidades e ressignificando entendimentos sobre a especialização profissional em curso. O diálogo que surge entre acadêmicas e diversos atores sociais nas ações extensionistas contribui para o crescimento profissional, constrói-se um espaço de aproximação, acolhimento e trocas entre todos, permitindo a formação de vínculos funcionando, muitas vezes, como rede social de apoio para os envolvidos no processo.

Constatamos o quanto é preciso investir na criação de espaços de relacionamentos informais e afetivos nas comunidades ou espaços

acadêmicos. Há saberes e questionamentos que só vão para a mesa de conversa em um clima de intimidade e amizade, regadas de emoções e afetos. Nesse acolhimento são compartilhadas inseguranças e descobertas entre acadêmicos, professores, profissionais de saúde e comunidade (LEITE, 2011).

A construção do conhecimento na educação popular em saúde destaca criatividade e intervenções comunitárias, potencializando as dimensões técnica, científica, pedagógica, humanística e política em uma perspectiva do fortalecimento do controle social (CARVALHO e CECCIM, 2006). As experiências implementadas através da educação popular em saúde estão direcionados para territórios da vida, no sentido de interagir nos contextos culturais locais para debelar más condições de saúde de grupos que vivem em vulnerabilidade, como defendia Paulo Freire por meio da Pedagogia da Libertação (FREIRE *et al*, 2017).

A formação profissional em saúde transforma-se dinâmica e continuamente pela influência dos contextos sociais, políticos e econômicos que a sociedade vivencia. Nessa perspectiva, o ensino da enfermagem deve ser pautado em uma formação ética e cidadã condizente com as novas demandas sociais, de modo a superar a visão tradicionalista, fragmentada, bancária e dicotômica entre educador e educando. Educadoras/es devem manifestar no processo de ensino aprendizagem a perspectiva de integralidade, parceria, complementaridade (RODRIGUES; *et al*, 2016; FREIRE, 1998).

Ressaltamos nesse âmbito, a necessidade de ações extensionistas para formação de enfermeiras no sentido de desenvolver o pensamento crítico, capacitá-las a atuar nas mais diversas situações, reconhecendo os diversos saberes, resultando em reflexões teóricas e competências dialógicas, como desdobramento de ações educacionais decoloniais (SANTOS e MENESES, 2010). Os projetos de extensão citados tiveram como chão o local onde também fica o Campus I da UNEB: o atual bairro e distrito-sanitário Cabula, antigo território quilombola cujo nome, de origem afro-diaspórica demarca

significados da ancestralidade relacionados à resistência e mobilização política (NICOLIN, 2016). A percepção desses aspectos, para muito além de uma circunscrição territorial sanitária foi fundamental para que surgisse o desejo de encontrar as heranças do partear tradicional naquela terra: parteiras e suas memórias, presentes nas narrativas de guardiãs, busca que pôde ocorrer durante a pesquisa de doutorado que originou esse capítulo.

A possibilidade de acessar saberes das experiências do modo de cuidar de parteiras tradicionais demonstra que a educação popular em saúde apresenta-se como um meio singular de conferir visibilidade aos diferentes modos das práticas de cuidado, favorecendo a articulação entre saberes diversos e a ampliação epistemológica do cuidado no processo do parto, conferindo visibilidade e credibilidade a saberes silenciados ao longo da história da ciência moderna (PERSEGONA, *et al*, 2009).

A pesquisa de campo ocorreu entre outubro de 2019 e dezembro de 2020, atravessando o auge do difícil período pandêmico. Fomos em busca dessas mulheres, incluindo aquelas que: tivessem acima de 60 anos, gestado e parido entre as décadas de 1960 e 1980, concordassem em participar mesmo com as condições impostas pela pandemia<sup>19</sup> e indicadas como mulheres mais velhas moradoras do território por meio de lideranças comunitárias. Foram realizadas duas rodas de conversa (antes da pandemia) e dez entrevistas narrativas enquanto metodologias que estimulam os sujeitos a acessar suas memórias, discorrer sobre fragmentos de sua vida e do contexto social (MUYLAERT *et al*. 2014; POUPART *et al*, 2008).

A pesquisa se propôs a discutir quem são as agentes de cuidados presentes nas narrativas dessas mulheres e se elas apresentam um modo de fazer específico, ou seja, um tipo de “pedagogia do cuidado” próprio de parteiras tradicionais. Durante a análise das narrativas encontramos alguns eixos característicos com mais força: Redes de solidariedade, cuidado e gênero;

---

<sup>19</sup>Com distanciamento social e uso de máscaras.

Tempos e processos do parto; Narrativas sobre parteiras; Entre folhas, saberes e espiritualidade; Institucionalização e medicalização do parto.

No âmbito da assistência ao parto e nascimento, as narrativas das mulheres mais velhas do Cabula vêm carregadas de um sentimento de “não pertencimento” e dos valores imperativos/autoritários que impregnaram o ambiente hospitalar. As guardiãs reconhecem o quanto o parto institucional é marcado por intervenções desnecessárias, hipermedicalização, violências obstétricas e pela falsa ideia de que a mulher não dá conta de ter seus partos sem ajuda médica, numa demonstração clara de que o discurso biomédico construiu uma cultura medicalizada para garantir e legitimar o hospital como espaço ideal do parto.

Foram citados os nomes das maternidades mais conhecidas na região, como: Hospital Geral Roberto Santos, Maternidade Tsylla Balbino, Maternidade Climério de Oliveira. As narrativas expõem, mesmo que de uma forma muito cuidadosa, as fragilidades inerentes ao parto institucional onde as mulheres e bebês são desrespeitados em sua dignidade humana sob a justificativa dos protocolos e normas institucionais. Abaixo vemos Dona Lindaura narrando a atuação de sua tia Dalu que, parteira com formação em enfermagem e atuação tanto hospitalar como domiciliar, demonstra um momento de transição histórica entre a institucionalização e a profissionalização da assistência ao parto e as tensões inerentes a esse processo:

O material que usava era de primeira qualidade, por isso ela tinha que cobrar, e ela era braba... não alisava. Mandava as mulher fazer força pra despachar logo o menino e não gostava de muito blá,blá,blá, era mais segura entende? Mas ela era bem atualizada, e fazia tudo como aprendeu com os Dr de lá da maternidade. Dava injeção, que aprendeu a dar no hospital e também esterilizava tudo que usava no umbigo... Ficou pegando menino bem uns 20 anos mas depois veio a perseguição e ela parou, logo depois foi embora pra Santo Amaro porque se aposentou. (D. Lindaura, 67 fala sobre, sua tia Dalu)

As narrativas das mulheres mais velhas do Cabula expressam sentimento de saudade dos tempos em que podiam parir seus filhos em casa, com apoio das parteiras e no aconchego de suas famílias, tempo em que a urbanização era crescente, mas ainda existiam espaços de convivência mais íntima com a natureza, como as matas, roças, fontes e mangues. Embora as narrativas das guardiãs descrevam com riqueza de detalhes o jeito de fazer e de cuidar das parteiras que atuaram no Cabula com mais força até meados da década de 1980, como sendo uma maneira especial de atender no parto, as guardiãs ressaltam que "hoje em dia as mulheres não querem mais parir com parteiras" preferindo ir para os hospitais, ter seus filhos com os médicos numa perspectiva da medicalização da assistência e do controle desses eventos.

As falas das guardiãs oscilam entre o valor das *parteiras tradicionais* e dos avanços tecnológicos numa lógica paradoxal, encontrada também na literatura que estuda os indicadores epidemiológicos, experiências e representações no campo da obstetrícia, mostrando que as mulheres pesquisadas também reconhecem as contradições entre os avanços tecnológicos e a qualidade da assistência ao parto (MENEZES *et.al*; 2012).

Recorrentemente aparecem narrativas que denunciam o tratamento recebido e a situação estrutural das instituições onde mulheres do Cabula vão ter seus filhos. Esse achado pode corroborar com os dados encontrados pelo Inquérito Nascer no Brasil (2014), que expôs a situação de assistência ao parto em todas as regiões do Brasil. O quadro de insatisfação revelou que o modelo biomédico apresenta lacunas, inadequações e conflitos que o Movimento pela Humanização do Parto e Nascimento vêm denunciando desde a década de 1990 quando passou a reivindicar mudanças estruturais na assistência ao parto (CARNEIRO, 2015), como podemos observar abaixo a fala de Dona Irene, que narra uma situação de violência obstétrica verbalizada, em oposição à rede e qualidade dos cuidados que se podia acessar em casa:

Parir dendi de casa é bom, mas não tem mais uma pessoa como antigamente pra cuidar de você, que cuide do neném, pra ter o

neném tem que ter um lugar bem limpinho. No hospital não tem cuidado, nem carinho nenhum, você sofre de dor e elas ficam fazendo piada, dizendo quando tá no bem bom você não grita.” (D. Irene, 76).

No modelo biomédico a mulher perde a oportunidade de desenvolver saberes e práticas sobre si, potencializando os modos de subjetivação e por consequência reduzindo severamente a sua autonomia. Em contraposição, dentro de vivências que ocorrem em um modelo holístico, como as memórias que foram acionadas pelas narrativas das guardiãs, se pode ver mulheres com uma extensa rede de solidariedade, com diferentes percepções sobre tempos e processos da gestação e do parto, engendrando uma extensa gama de ações preventivas e em reação a necessidades surgidas no processo – uso de ervas, chás, banhos de folha, banhos de assento, entre tantas outras – constituindo cuidados integrais que as tomam como pessoas inseridas em um contexto social e cultural com particularidades fisiológicas, psíquicas e espirituais. Assim, as narrativas de Dona Silvalina, D. Vitalina, D. Carmosina e D. França expressam o parto em “tempos-outros”, assistido conforme os recursos e redes de cuidado disponíveis:

Eu nunca tive coragem de pegar menino não, mas se eu ver uma mulher gritando com dor de parir eu corro pra acudir, né não? (...) Pois era desse jeito que eu te contei, vó me ensinou a curar umbigo de menino e ela dizia que quem fazia isso melhor era eu. Eu tratava com óleo de amêndoa doce, chá de espinheira santa e a faxinhas bem apertadinha, bem quentinha, não pode dar banho de 7 dias. (D. Silvalina, 75)

Quando ela chegava na casa da mulher e via que a coisa tava fria ela ajeitava um banho bem quentinho com algodão e mentrasto, até a contração ficar bem forte. (D. Vitalina, 75)

A casa tava cheia de gente querendo ajudar a parteira... Mas eu não queria ver ninguém. A menina nasceu com uma bola roxa na cabeça, falei: “Tira daqui porque é doente...”. Quando a parteira viu, ela fez uma rolha na cabeça e enrolou com chá de erva cidreira, amarrou direitinho e no outro dia melhorou. (D. Carmosina, 78 anos)

Quando escutei Ceição contar o parto dela eu me lembrei de mim. Tudo diferente de tu, eu demorava três, quatro dias incomodada e as parteira ficava tudo zangada porque eu não paria logo e elas tinha que voltar na minha casa pra cuidar de mim e ver o menino. Da primeira vez, quando nasceu Ana Rita [atualmente com 49 anos] o marido chamou as três parteiras que a gente conhecia, cada uma

dizia uma coisa. Me dava tanto chá e tanto remédio que eu chegava a dormir e acordar e nada de despachar. O segundo foi um pouco mais ligeiro porque só durou três dias e duas noites. Mas o menino nasceu todo amassado e todo roxinho. Mas a parteira ajudou demais, empurrou a barriga, me colocou de cabeça pra baixo e me deu chá de algodão a noite toda. Eu num me lembro de muita coisa, mas do que vem na cabeça é só o jeito delas rezar e banhar a gente na bacia com folha de algodão. Mas ela era boa, porque era minha mãe que mandava ela veio e era minha mãe que acertava as conta com ela, porque elas era amiga do babado, do terreiro. Eu demorava três ou quatro dias incomodada, e a parteira ficava muito zangada, porque eu não paria logo e ela tinha que voltar na minha casa pra cuidar de mim e ver o menino, a primeira vez foi minha menina. Ana, que já tem 50 anos. (D. França, 77)

Diante desse amplo panorama e ancorada nas contribuições de Michelle Perrot (2007), trabalhamos para assegurar a importância de escutar as mulheres enquanto detentoras da sua própria história e como produtoras de conhecimentos relevantes sobre os cuidados em saúde. Nessa perspectiva, a pesquisa identificou também muitos nós produzidos pelas relações de gênero/poder e relações étnico-raciais nas narrativas das mulheres mais velhas. Seja porque, segundo elas, por vezes “é o médico quem deve saber”, seja porque “o marido da parteira foi buscá-la porque não deixava ela partejar”, ou por terem passado por situações de violências raciais, aspectos que apareceram nas narrativas e evidenciam a colonialidade e a dominação masculina atuando sobre as mulheres e seus efeitos no processo de assistência ao parto, como expressa a narrativa de D. Vitalina sobre a atuação da parteira Lurdinha:

Ela ficou tão conhecida que até as autoridades sabia que ela pegava menino e até recebeu uma visita de uma chefe da maternidade que veio convidar ela pra trabalhar na maternidade mas ela não quis ir não. O marido dela não gostava que ela fazia esses trabalhos. (D. Vitalina, 75, sobre Lurdinha).

A pesquisa com as mulheres mais velhas revelou que a legitimidade das parteiras naquele território foi sustentada pela própria comunidade e deu voz a seus saberes e luz para suas memórias, reconhecendo sua importância, abençoando meninos e meninas que nasceram sob seus cuidados e lhes

guardam o respeito de madrinha, como expressam abaixo as narrativas de Dona Leaci, D. Vitalina e D. Mariana:

Para eu contar meus partos eu preciso puxar pela memória. Meu caçula tem 62 anos e antes dele eu tive 9, morreu 3 pequeno e fiquei com 6. E destessótá vivo 4 porque 2 Deus levou. Meus partos foi tudo ligeiro e tudo fácil. Ah não, o antes do caçula, que morreu com 3 meses de sarampo, foi um parto diferente, esse varou a noite e o dia todo e só nasceu na 2ª noite, mas foi porque o menino veio sentado. Os outros, tudo foi ligeiro e com dor de cólica. Minha parteira era dona Maria, ela pegou 6 mas depois ela foi embora para o interior com os filhos para Alagoinhas, e eu pari com outra que meu marido arrumô, Dona Ceição. Pra mim, as parteira era tudo boa e educada. Eu acho que teve um desses, ah o terceiro que foi Afonso que eu tive hemorragia e a parteira botou eu com as pernas pra cima e botou um peso na minha barriga. dois quilos de feijão, e me deu um chá de barbatimão pra beber e ficou na minha casa até de manhã com medo do sangue voltar. Eu me lembro que as parteira era tudo amiga da gente e cuidava direitinho dessa hora difícil. (D. Leaci, 87)

E quando o menino vinha sentado ela dava massagem na barriga da mãe até o menino se ajeitar lá dentro. Ela até inventava uma reza, pro menino nascer direito. Parteira sem fé não resolve é nada, na hora que o bicho aperta o que resolve é a fé da parteira e da mulher. (D. Vitalina, 75)

Quando Dos Anjo começou ajudar as mulher da vila ela era nova, acho que tinha uns 30 anos, começou ajudando a família, a sobrinha. Ela dizia que quando chegava na casa da mulher ia logo ajeitar a barriga, porque arrumar o menino antes de nascer o parto é mais ligeiro, ela só não gostava quando menino tava sentado dava mais trabalho e tinha risco... Dos Anjo era daquelas parteiras que não tinha medo de contar sua história de vida e de seus partos de sua vida de parteira. Ela gostava de chamar os marido pra ajudar, ela era diferente das outras parteiras daqui que não gostava do homem entrar no quarto. (D. Mariana, 68 anos sobre Dos Anjos).

As memórias de gestações, partos e parteiras também nos possibilitaram uma caminhada sobre outros tempos. Tempos em que o Cabula era rural e calmo, onde se podia mergulhar na fonte de Dona Deja lá na Mata Escura, nos riachos, lagoas das Barreiras. Onde podia se colher nas pitangueiras e jenipapeiros do sítio de Sr. Betinho, um lugar onde o fumo de corda era encontrado na vendinha de Sr. Lalau.

Um território de solidariedade, da vizinhança amiga que vinha acudir na hora do aperto, onde o Sr. Josué rezava e sambava pra fazer o menino

nascer ligeiro. Essas memórias revelaram também a forte conexão que o povo do Cabula tinha com o tempo dos ciclos da natureza. As parteiras pediam para engordar o capão<sup>20</sup> pra fazer o pirão da parida, para plantar milho e mandioca para alimentar as mães dos meninos que mamavam e arrotavam com saúde e alegria. No *Cabula de antes*, descrito nas memórias das guardiãs, as vizinhanças eram generosas e acudiam as mulheres antes e depois dos partos, cuidavam das crianças, apartavam as brigas de marido e mulher, amparadas pelo sentimento de amizade, afeto que era construído fortemente na figura feminina, como enuncia Dona Vitalina, sobre D. Lurdinha:

Ela tinha um jardim, todo mundo falava do quintal de minha tia Lurdinha se orgulhava... tinha de tudo, e ela sabia pra que servia cada folha, sabia fazer as garrafadas para as mulés que precisava de remédio do mato. Ela orava depois do parto e dizia que oração é ação, porque a benção segundo ela, é rezar e dar junção, uma ação com a planta. Ela ajudava, rezava e dava o remédio com a erva. Lurdinha se orgulhava muito das ervas que ela cultivava no quintal porque todo mundo falava do quintal dela, que era muito importante entende? Ela tinha algodão, artemísia, guiné, anil e mentrasto e transagem, ela tinha de tudo, e sabia pra que servia cada folha daquela. Ela panhava no mato e trazia pra plantar no quintal dela, e virou um jardim lindo que até flor branca ela tinha. (D. Vitalina, 75)

As narrativas registram diferentes formas de ser parteira, algumas bem corajosas, outras nem tanto, umas que se reconhecem como parteiras e aquelas que só queriam ajudar, que ofereciam banho de assento, banhos de folhas, massagens e chás e outras que preferiam *ajeitar* o menino na barriga pra ajudar no parto. Umas que cultivavam flores e ervas medicinais para ajudar no trabalho de parto e outras que levavam o bebê para ser examinado pelo médico na maternidade. Umas que rezavam e benziam de espinhela caída, faziam *benção* ou *junção*, outras que ouviam o orixá soprar no ouvido para avisar como fazer na hora do parto, aquelas que contavam com ajuda do Caboclo, outra com a ajuda do Senhor do Bonfim.

---

<sup>20</sup>Frango jovem.

Dentro dessa diversidade que entrelaça características pessoais à atuações sociais diversas (como aquelas que atuam e/ou atuaram também como zeladoras de santos, Iyalorixás, benzedeiras, por exemplo), podemos ver uma importante relação com espiritualidades de matrizes afro-indígenas, como a apresentado por Dona Gracelina, da necessidade de por vezes fazer uma *agração* aos orixás:

Quando as mulheres vem me procurar para falar que vai ter um bebê, eu faço logo minha “agração” pra o orixá que protege eles nessa caminhada, Iemanjá, Nanã e Oxum, elas gosta de agrado, de presente e hoje em dia ninguém quer cuidar de orixá. só quer a proteção, aí fica difíci né? (D. Gracelina, 70)

Destacamos ainda a singular narrativa de Dona Hilda que, ao contar de sua atuação como Iyalorixá cuidadora de mulheres, apresenta saberes diversos no uso de plantas medicinais (mentrasto, quioiô, capeba), práticas terapêuticas (massagens) e medicinas compreendidas no universo religioso (banho de folhas, rezas), configurando uma perspectiva da integralidade do cuidado que a “transforma” para além de uma parteira e Iyalorixá, em professora e psicóloga, demonstrando como elementos identificados socialmente dentro dessas profissões também fazem parte do ofício do cuidado-outro, como habilidades relacionais integrais:

Eu tenho muita fé nos guias, agora você sabe que, hoje, eu não quis ser parteira porque é uma coisa que a gente tem que se dedicar só aquilo ali. Eu não posso me dedicar a uma parteira, a fia de santo... Não posso. Quando chega aqui, que vem me pedir, eu faço, eu pego e faço massagem, faço banho, mando tomar banho, compro uma bacia, se não tiver eu compro e dou banho de mentrasto, quioiô, pego a capeba, faço aquele banho, mando dar, se tiver muito “coisa”, muito inflamado, no início eu pego a capeba em três semana e mando passar um óleo de amêndoa ali direitinho que aí ó... Vai desinflamando, faço chá de desinflamar, entendeu?! E vou dando, faço chá de mentrasto pra movimentar a criança, faço chá de laranja da terra pra dormir... Deixar a criança em paz. E quando querem ficar aqui em casa?! Nesses banco duro, aí eu digo: “Gente, aqui não tem cama, não”. “Oh minha mãe ,deixa eu ficar aqui... Oh meu Deus, o que é que eu faço?!” Pego os pano, passo, aqui viu? Graças a Deus. Mas eu não gosto. Gosto da profissão, acho lindo, mas fiquei com medo porque meus guias são muito assim, sabe? Eu fiquei com uma, já tem essa parte espiritual da cabeça, então fico só com a cabeça,

rezo muito, rezo muito, entendeu?! E a vida é muito bonita, agora eu acho minha vida profissional bonita. Eu fiz magistério e não fui pra sala porque não deixaram [os orixás]. Então, tô no magistério de qualquer jeito. Tô no magistério, queria fazer psicologia, tô na psicologia, que eu sei conversar com gente, eu sei conversar com certo tipo de pessoas, que tá numa atribuição, que não sabe de onde veio, você pode ajudar. Então psicologia é uma coisa que tá no ser humano, é você saber entender, psicólogo é você saber entender o ser humano, dentro daquilo que ele precisa, entendeu?! Se ele precisa, você olha no olho do ser humano. O maior psicólogo é aquele que lhe olhar assim oh, olho no olho. Quando ele olha, você... você sente, você baixa ou você vira, ou você coisa, ou você encara, então você tá pedindo a ele: “me descubra o que eu sou, me descubra o que é que eu tenho!”. Então, não sou psicóloga?! (Hilda, 71 anos)

Nessa diversidade de características, as memórias das mulheres mais velhas do Cabula trouxeram generosamente as figuras de *parteiras tradicionais* como Dona Jardelina, Dona Nilza, Dona Ceíça, Dona Maria da Mata Escura, Dona Maria do Tancredo, Dona Epifânia, Dos Anjos, Dona Mariquinha, Dona Augusta, Dona Lalinha e Dona Vilma, todas elas investidas de reconhecimento, autoridade e relevância social no território do *Cabula de antes*.

Essas parteiras tinham muito para ensinar porque elas sabiam sobre a vida, sobre as ervas, sobre os cuidados. Elas salvaguardavam a arte de partejar, apreendida por oralidade com outras mulheres da cadeia familiar, por herança daquelas que guardam o saber construído cotidianamente. Assim como aquelas parteiras tinham muito para ensinar, as mulheres que guardam seus cuidados em suas memórias ainda nos ensinam. As guardiãs que se abriram para contar tais histórias demonstraram ser fontes valiosas de ensinamentos transmitidos pelas palavras e pela força da energia que emanam.

### 3. Conclusão

A grade curricular convencional do curso de enfermagem reproduz a colonialidade do saber, evidenciada pela fragmentação do conhecimento científico. Nesse modelo são apresentados teorias e conceitos a partir de uma

lógica reducionista que não contribui para a construção de concepções amplas e adequadas ao campo da saúde, entendido enquanto um direito, na perspectiva da integralidade. Os relatos das egressas exemplificam o quanto as propostas de Educação Popular em Saúde promovidas pelas atividades de extensão podem ampliar e aprofundar a relação com comunidades, contribuindo efetivamente para agregar novos conhecimentos à formação de enfermeiras. A Educação Popular em Saúde favorece a articulação dos atores sociais (professores, profissionais de saúde e usuários) envolvidos no processo ensino-aprendizagem.

Nesse sentido, o trabalho lança luzes sobre a importância de que o currículo do curso de enfermagem discuta conteúdos sobre as relações étnico-raciais, os saberes tradicionais em saúde e saberes populares, bem como fundamentos das relações de gênero, classe e poder, elegendo as ações de Educação Popular em Saúde como recurso para viabilizar práticas no processo ensino-aprendizagem a partir da inclusão de propostas pedagógicas participativas em que os sujeitos envolvidos compartilham seus saberes numa perspectiva decolonial. O trabalho sustenta, assim, que através de mudanças na formação dos/as profissionais de saúde é possível contribuir para a transformação do modelo de assistência à saúde e seus determinantes sociais.

Mergulhar no território do Cabula para ouvir as guardiãs revelou a complexidade do tema desta pesquisa e sinaliza a pertinência de ampliar e aprofundar os conhecimentos ali guardados e reverenciados pelas mulheres mais velhas por uma ancestralidade demarcada pela resistência e sacralidade. As estudantes de enfermagem que se formam no território do Cabula merecem ser apresentadas com esse tesouro vivo.

## Referências

AMARAL, M. C. do. Mulheres, imprensa e higiene: a medicalização do parto na Bahia (1910-1927). *Hist.Cienc. Saude-Manguinhos*. Dez 2008, vol.15, no.4

- BARRETO, M. R. N. Assistência ao nascimento na Bahia oitocentista. **Hist.Cienc. Saude-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.15, n.4, out.-dez. 2008.
- BARROSO, I. Os saberes de parteiras tradicionais e o ofício de partejar em domicílio nas áreas rurais. **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**, Nº 2. dez. 2009.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. **Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais: o Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais e experiências exemplares**. Brasília: Ministério da Saúde, 2012.
- CAMPOS, A. L. V. de. Cooperação internacional em saúde: o serviço especial de saúde pública e seu programa de enfermagem. **Ciência & Saúde Coletiva** [online]. 2008, v. 13, n. 3, pp. 879-888.
- CAPRA, F. **O ponto de mutação**. 22. ed. São Paulo: Cultrix, 2001. 445 p.
- CARNEIRO, R. G. **Cenas de Parto e Políticas do Corpo**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2015.
- CARVALHO, I; CHACHAM, A.S; VIANA, P. Parteiras tradicionais e suas práticas na área rural de Pernambuco – 1996. **Anais XI Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP**, s.d. p. 887.
- CARVALHO, Y. M. e CECCIM, R. B. Formação e educação em saúde: aprendizados com a saúde coletiva. In: CAMPOS, G. W. S. et al. (Orgs.) **Tratado de Saúde Coletiva**. São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec/Fiocruz, 2006.
- D'ORSI, E; BRÜGGEMANN, O. M; DINIZ, C. S. G; AGUIAR, J. M; GUSMAN, C. R; TORRES, J.A. Desigualdades sociais e satisfação das mulheres com o atendimento ao parto no Brasil: estudo nacional de base hospitalar. **Cad Saude Pública**, Rio de Janeiro, 2014; 30sup: S154-S168.
- DAVIS-FLOYD, R. The Technocratic, Humanistic, and Holistic Paradigms of Childbirth. **International Journal of Gynecology and Obstetrics**, Vol 75, Supplement No. 1, pp. S5-S23, November 2001
- DINIZ, C. S. G. Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. **Ciênc. saúde coletiva**. Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, 2005.
- EHRENREICH, B; ENGLISH, D. **Sorcières, sages-femmes et infirmières. Une histoire des femmes et de la médecine**. Montreal: Les Éditions du remue-ménage, 1976.
- FERREIRA, W. 'Pedagogia das Possibilidades': é possível um currículo para a diversidade nas escolas brasileiras?. **Cadernos Cenpec**. Nova série. 3. 10.18676/cadernoscenpec.v3i2.230. 2014
- FLEISCHER, S. Parteiras, Buchudas e Aperreios. **Uma etnografia do cuidado obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2011.
- FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.
- FREIRE, A, OLIVEIRA, I. et al. (2017). **Pedagogia da libertação em Paulo Freire**. 2ª ed. (1ª edição 2001). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREIRE, P. (1998). **Pedagogia do Oprimido**. 25ª ed. (1ª edición: 1970). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREIRE, P. **Extensão ou comunicação?**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.
- GALVÃO, M. Memória de ritos e símbolos na prática das parteiras no Nordeste brasileiro. in: **Brasil, espaço memória e identidade**. In: LEMOS, M.T.T.B; BAHIA, L.H.N; Dembcz A, editores. Warszawa: CESLA, 2001. p. 261.
- GROSFUGUEL, R. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmodernadescolonial. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 2, n. 2, p. 337-337, 2012.

- GROSGOUEL, R. Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: **Epistemologias do Sul**. org. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. São Paulo: Cortez, 2010. p.455-491
- GUSMAN, et al, A.P.A.L Viana . Inclusão de Parteiros no SUS: reflexão sobre desafios.
- ILLICH, I. *A expropriação da saúde: nêmesis da Medicina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos, em: E. Lander (organizador). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO), 2005.
- LEAL, M. do C. *et al*. Redução das iniquidades sociais no acesso às tecnologias apropriadas ao parto na Rede Cegonha. **Ciência & Saúde Coletiva** [online]. 2021, v. 26, n. 3, pp. 823-835.
- LEAL, M.C; PEREIRA, A. P. E; DOMINGUES, R. M. S. M; FILHA, M. M. T; DIAS, M. A. B; NAKAMURA-PEREIRA, M. Intervenções obstétricas durante o trabalho de parto e parto em mulheres brasileiras de risco habitual. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 2014; 30 Sup:S17-S47.
- LEITE, M.F. Aprendizados que só acontecem com disponibilidade de entrega à experiência. In: VASCONCELOS, E.M; CRUZ, P.J.S.C. **Educação popular na formação universitária: Reflexões com base em uma experiência**. São Paulo: Hucitec, 2011
- MARTINS, P. H. **Contra a desumanização da medicina: crítica sociológica das práticas médicas modernas**. Petrópolis: Vozes, 2003, 335 p.
- MELO, C. P. L. de. **No tempo da espera: reflexões sociológicas sobre a humanização do parto no Recife**. 2017. 234 f., il. Tese (Doutorado em Sociologia)—Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.
- MENEZES, P. F. A. de; PORTELLA, S. D. C.; BISPO, T. C. F. A SITUAÇÃO DO PARTO DOMICILIAR NO BRASIL. **Revista Enfermagem Contemporânea**, [S. l.], v. 1, n. 1, 2012. DOI: 10.17267/2317-3378rec.v1i1.38. Disponível em: <https://www5.bahiana.edu.br/index.php/enfermagem/article/view/38>.
- MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**. Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008.
- MOTT, M. L. B. A parteira ignorante: um erro de diagnóstico médico?. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 07, n.01-02, p. 25-36, 1999. Available from [http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X1999000100003&lng=en&nrm=iso](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X1999000100003&lng=en&nrm=iso).
- MOTT, M. L. B. Assistência ao parto: Do domicílio ao hospital (1830-1960). In: **Projeto História**, 25, 2002, pp. 197-219.
- MUYLAERT, C. J. *et al*. Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa. **Rev Esc. Enferm**. Univ. São Paulo. 2014.
- NAGAHAMA, E. E. I; SANTIAGO, S.M. A institucionalização médica do parto no Brasil. **Ciênc. saúde coletiva**. 2005; 10(3): 651-657.
- NICOLIN, J. de S. **Kipovi Cabuleiro: Um tom de Memória do Cabula**. 2016. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2016.

- NONATO, T. R. O Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais do Ministério da Saúde: uma década de avanços e desafios. In: MAGDALENA, Bianca Cruz (org.). **Parteiras Caiçaras: relatos e retratos sobre parto e nascimento em Cananeia**, SP. Londrina: Idealiza Gráfica e Editora, 2011.
- ODENT, Michel. **O camponês e a parteira: uma alternativa à industrialização da agricultura e do parto**. São Paulo: Editora Ground, 2003. 189 p.
- OLIVEIRA, L; CANDAU, V. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, v.26, n.01, p.15- 40, abr. 2010.
- OLIVEIRA, T. S. de D. O; GALVÃO, M. L. S.; RAMOS, T. O. Enfermagem Obstétrica: Assistência ao Parto no Brasil Reflexos da Colonialidade do Poder e do Saber. **Revista Encantar**, v. 3, p. e021010, 9 nov. 2021.
- OSAWA, R. H; RIESCO, M. L. G. e TSUNECHIRO, M. A. Parteiras-enfermeiras e Enfermeiras-parteiras: a interface de profissões afins, porém distintas. **Revista Brasileira de Enfermagem** [online]. 2006, v. 59, n. 5.
- Paz e Terra.
- PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Contexto, 2007.
- PERSEGONA, K. R; ROCHA, D. L. B; LENARDT, M. H; ZAGONELI, I.P.S. O conhecimento político na atuação do enfermeiro. **Esc Anna Nery Rev Enferm**. 2009;13(3)645-50.
- POUPART, J. *et al.* **A Pesquisa Qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Tradução Ana Cristina Arantes Nasser. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- QUIJANO, A. Colonialidade do Poder e classificação social. In: **Epistemologias do Sul**/ org. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. São Paulo: Cortez, 2010. p.84-130.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. LANDER, E (org). ColeccionSurSur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005. pp.227-278.
- RAMOS, T. O. **Casas de parto autônomas no contexto brasileiro: conflitualidades e sentidos em torno da humanização de partos e nascimentos**. 2013. 351 f., il. Tese (Doutorado em Sociologia).Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- Rev.Panamericana de Saúde Publica**. vol.37 numero 4-5 365-370, 2015
- RIESCO, M. L. G; TSUNECHIRO, M. A. e LEISTER, N. Escola de obstetrícia da Universidade de São Paulo: a história contada no livro de atas (1912-1970). **Texto & Contexto - Enfermagem** [online]. 2011, v. 20, n. spe <https://doi.org/10.1590/S0104-07072011000500021>.
- RODRIGUES, C.C.F.M; et al. Ensino inovador de enfermagem a partir da perspectiva das epistemologias do Sul. **Esc Anna Nery**, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ean/v20n2/1414-8145-ean-20-02-0384.pdf>.
- SANFELICE, C.F.O; ABBUD, F.S.F; PERGNOLATTO, O.S; SILVA, M.G; SHIMO, A.K.K. Do parto institucionalizado ao parto domiciliar. **Rev Rene**. 2014.
- SANTOS, A. B. **Colonização, quilombos: modos e significações**. 2ªEd. Brasília: INCT/UnB, 2019.
- SANTOS, B. S; MENESES, M.P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
- SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, 18 |2012, publicado 01 dezembro 2012.
- SILVA, T. M. de A; FERREIRA, L. O. A higienização das parteiras curiosas: o Serviço Especial de Saúde Pública e a assistência materno-infantil (1940-1960). **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.18, supl.1, p.95-112, dez. 2011.

SIQUEIRA, K. M. et al. Crenças populares referentes à saúde: apropriação de saberes sócio-culturais. **Texto contexto - enferm.** Florianópolis jan./mar. 2006, v.15 n.1 ISSN 0104-0707. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-07072006000100008>.

SOUSA, P. S. M. de. **As parteiras e os médicos: a inserção do gênero masculino numa realidade feminina (séculos XIX e início do século XX)**. Dissertação (mestrado em História) Universidade Federal de Pernambuco. CFCH, História, 2005.

Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

TORNQUIST, C. S. *Parto e poder. O movimento pela humanização do parto no Brasil.*

TORRES, N.M. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: **Epistemologias do Sul** / org. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. São Paulo: Cortez, 2010. p.396-443.

VIEIRA, E. M. A Medicalização do Corpo Feminino. In: GIFFIN, Karen e COSTA, Sarah Hawker. **Questões da saúde reprodutiva**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1999.

WALSH, C. Interculturalidad Crítica/Pedagogia decolonial. In: **Memórias del Seminario Internacional “Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad”**, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional 17-19 de abril de 2007.

WALSH, C. **Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: lasinsurgencias político-epistémicas de refundar el Estado**. Tradução de João B. A. Figueiredo Tabula Rasa. Bogotá: Colombia, n. 9: 131-152, jul-dez 2008.

Artigo recebido em: 17/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Decolonizar o conceito de justiça ocupacional: uma construção epistemológica

## *Decolonizing occupational justice concept: an epistemological construction*

*Cristiane Miryam Drumond de Brito*<sup>1</sup>

*José Luiz Quadros Magalhães*<sup>2</sup>

*Rafael Coelho Magalhães*<sup>3</sup>

**Resumo:** Epistemologias europeias em todas as áreas de conhecimento são consideradas superiores e civilizadas, como se fossem universais e detentoras da verdadeira compreensão do mundo, ocultando e negando todas as demais culturas. No campo da Terapia Ocupacional, surgiu o conceito de justiça ocupacional trazido por teóricos internacionalmente dominantes da terapia ocupacional e ciência ocupacional. O presente estudo debate sobre a aplicabilidade e representatividade da terminologia justiça ocupacional no contexto brasileiro. Questiona-se a capacidade desse conceito ser universal no campo da ciência ocupacional e da terapia ocupacional. Esse artigo apresenta reflexão crítica sobre o conceito de justiça ocupacional e suas bases epistêmicas, incluindo o campo do direito e da justiça. Através de pesquisa teórica e epistêmica a partir da análise no campo do direito, de epistemologias plurais e da justiça ocupacional, foi transposto para o campo profissional da terapia ocupacional elementos do Direito plural e do Bem viver. Essa reflexão crítica é forma de decolonizar práticas e fazeres cotidianos e construí-los baseados nos direitos e justiça circulares orgânicas e plurais.

**Palavras-chave:** Justiça Ocupacional. Terapia Ocupacional. Direito Plural. Direitos humanos. Decolonialidade.

**Abstract:** European epistemologies in all areas of knowledge were considered superior and civilized. They are considered universal as a true

---

<sup>1</sup> Professora Titular da UFMG. Doutora e Mestra em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Graduada em Terapia Ocupacional pela Universidade Federal de Minas Gerais. Docente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar de Estudos do Lazer e do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Ocupação. Coordenadora e pesquisadora do Centro Regional de Referências em Drogas -CRR-MG.

<sup>2</sup> Professor da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e Professor Associado da Universidade Federal de Minas Gerais. Graduado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais e em Língua e Literatura Francesa pela Universidade Nancy II. Doutor e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Presidente da Comissão Arquidiocesana de Justiça e Paz de Belo Horizonte.

<sup>3</sup> Professor adjunto do departamento de Terapia Ocupacional da Universidade Federal de Minas Gerais. Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Ocupação (PPGEO) da Escola de Educação Física Fisioterapia e Terapia Ocupacional/UFMG. Doutor e Mestre em Medicina Molecular pela Universidade Federal de Minas Gerais. Especialista em Desenvolvimento Infantil pela Universidade Federal de Minas Gerais. Graduado em Terapia Ocupacional pela Faculdade de Ciências Médicas de Minas Gerais.

understanding of the world, hiding and denying all other cultures. In the field of Occupational Therapy, the concept of occupational justice has emerged, brought by internationally dominant theorists of occupational therapy and occupational science. The present study discusses the applicability and representativeness of occupational justice terminology in the Brazilian context. In this way, we raise the question whether this concept can be universal in the field of occupational science and occupational therapy. This article presents a critical reflection on the concept of occupational justice and its epistemic bases, including the field of law and justice. It is a theoretical and epistemic research based on analysis in the field of law, plural epistemologies and occupational justice. The elements of plural law and good living were transposed to occupational therapy field. This critical reflection is a pathway of decolonizing everyday practices and actions. It starts by building this concept based on organic, circular and plural rights and justices.

**Keywords:** Occupational Justice. Occupational Therapy. Plural Rights. Human Rights. Decoloniality.

## 1. Introdução

Parafrazeando parte da letra do Criolo, um músico brasileiro, “Não existe amor em SP” (Criolo, 2020) afirmamos: não existe amor no capitalismo, o capitalismo é um buquê de flores mortas que nos vendem como um arranjo lindo, mas o que vibra é a ganância e a vaidade. Quarenta milhões de pessoas ou mais no Brasil vivem em situação vulnerável e precisamos lutar para que vidas sejam devolvidas, que pessoas vulneráveis não precisem morrer para ver o céu e lutar para que o capitalismo possa morrer em seu próprio mar de fel (Criolo, 2020). Por isso apontar para um outro sistema com uma outra justiça se faz necessário, principalmente em países que foram colonizados e ainda permanecem na lógica colonial até os dias de hoje.

O Brasil é constituído por uma população plural, com diversos modos de vida que foram e são encobertos desde a invasão. Perpetua-se aqui e em toda América Latina a colonialidade do poder, do saber e do ser com imposições de um padrão universal cultural associado ao homem branco, europeu, heterossexual e cristão. Assim de forma violenta, a colonização e a colonialidade na experiência latino-americana influencia até os dias atuais a forma de construção do conhecimento e do debate acadêmico (Crolnil, 2005;

Dussel, 2005; Andrade & Teodoro, 2020). A colonialidade é fruto do sistema mundo colonial/moderno (Andrade & Teodoro, 2020; Silva & Teodoro, 2021) que incorporou distinção hierárquica de povos fundadas na ideia de raça e cultura. Deixou, assim, um pensamento arrogante: nações civilizadas são guardiãs e organizadoras da raça humana, norteadas por práticas colonialistas e imperialistas (Afonso et al, 2018). Determinaram que os bons são os europeus, portanto superiores aos bárbaros selvagens, construindo pela força, a racionalidade moderna.

A racionalidade moderna é fundada em crenças e valores que tem como referência história simbólica o ano de 1492 quando iniciou o sistema mundo colonial moderno a partir de três eventos: o início da invasão da América (nome dado pelo invasor); a expulsão dos árabes, mulçumanos e judeus da península ibérica, a expulsão dos mais diferentes e a imposição da primeira gramática normativa, o castelhano, com início de um sofisticado controle do saber, em sua produção e seu modo de pensar (Dussel, 1993, Magalhães e Brito, 2021).

Assim a racionalidade moderna, a colonialidade do saber e poder tem as seguintes premissas: (i) o binarismo subalternizado, em que o que não é europeu, branco, é considerado inferior; (ii) há um processo de uniformização viabilizando o poder do Estado Moderno centralizador, (iii) há imposição de uma história linear que se sustenta em filósofos modernos como por exemplo, Hegel que defende graus distintos de evolução entre civilizações, portanto culturas mais desenvolvidas podem interferir em outras culturas com objetivo de levar o desenvolvimento e os avanços civilizacionais; (iv) a transformação da filosofia do direito europeu em padrão universal, trazendo o falso universalismo europeu; (v) a invenção do indivíduo racional separado da natureza; (vi) a transformação da natureza em recurso (Magalhães e Brito, 2021) entre outros aspectos.

Nesta lógica assistimos o sistema mundo, no controle e/ou extermínio de habitantes dos territórios invadidos denominados de América, África, Ásia

e Oceania. Desta forma, ocultam diversas visões de mundo e impõe uma única visão, que é uma versão morta, recontada infinitas vezes, afirmando a identidade eurocentrada como única (Magalhães & Chalfun, 2015). Essa lógica do buquê de flores mortas nasceu com o sistema mundo colonial/moderno.

Como estratégia de contenção e controle, através da colonialidade, constrói-se a ideia de autodeterminação com limitação efetiva das opções a serem consideradas pelo povo àquelas oferecidos por aqueles tidos como especialistas competentes, suficientemente racionais e educados para governar e determinar ações e pensamentos. Dessa forma, restringe-se ao público o debate a questões técnicas, mantendo os objetivos atendidos pelos países colonizadores (Van den Berg, 2018).

Diversos campos do conhecimento atrelaram as suas produções científicas a essa ideia universalizante eurocentrada, estadunidense, do norte do planeta e/ou de países considerados desenvolvidos do ponto de vista da pesquisa mono, vertical, racista, incluindo o campo do Direito e da Terapia Ocupacional. Apontar para outro sistema com conceitos abrangentes ao contexto e culturas específicas, viabilizando outras justiças plurais se faz necessário, principalmente em países que foram colonizados e ainda permanecem na lógica colonial até os dias de hoje. (Van den Berg, 2018).

Diante do exposto, o presente estudo debate sobre a aplicabilidade e representatividade da terminologia justiça ocupacional no contexto brasileiro. Refletir criticamente sobre esse conceito e suas bases epistêmicas, incluindo o campo do direito e da justiça, é necessário para compreender se é possível transpor esse conceito de justiça ocupacional para diferentes contextos, como se fosse capaz de ser universal no campo da ciência ocupacional e da terapia ocupacional.

## **2. Epistemologia colonialista na construção do sujeito e do conhecimento**

Epistemologias europeias em todas as áreas de conhecimento foram consideradas superiores e civilizadas, como se fossem universais e detentoras da ‘verdadeira compreensão do mundo’. Nesta tradição ocidental de pensar o universal surge Descartes no XVII e XVIII que funda a filosofia moderna com o lema “Penso, logo existo”, lançado como um conhecimento eterno além do tempo e espaço, uma teopolítica do conhecimento equivalente ao olhar de Deus.

Descartes desvincula o sujeito de qualquer corpo território, esvaziando-o da relação com o espaço e tempo em que vive. Coloca o sujeito em um não lugar e não tempo (Grosfoguel, 2008). Funda-se o pensamento cartesiano que é precedido por 150 anos de “ego conquirus”, conceito imperial de “eu conquisto, logo existo”. Incide a ideia de uma epistemologia da neutralidade axiológica, objetiva e empírica, do sujeito que produz o conhecimento científico, sem questionar o lugar de onde falam (Dussel, 1994 APUD Grosfoguel, 2008). Descartes substitui Deus pelo homem ocidental europeu, quer dizer, todos os atributos de Deus são agora extrapolados para o homem ocidental.

Essa perspectiva do olhar de Deus esconde as diversidades de perspectivas locais, concretas por meio de um universalismo abstrato (Grosfoguel, 2008). “O pensamento moderno europeu, agregado posteriormente ao estadunidense, torna as outras formas de saber marginalizadas e desvalorizadas” (Lima, 2020, p. 297). Afirmam o caráter universal do conhecimento científico considerados ‘naturalmente’ superiores, ocultando e negando todas as demais culturas. Levaram historicamente as culturas consideradas inferiores a pensarem epistemicamente como o homem ocidental para conseguirem que os subalternizados adotem suas epistemologias, ocultando o ego de quem produz a filosofia e a ciência.

Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A “egopolítica do conhecimento” da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um

“Ego” não situado. O lugar epistémico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciador encontram-se sempre desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistémico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistémico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia (Grosfoguel, 2008, p. 119).

Sem ego e separando o homem da natureza, o modelo binário de se fazer pesquisa é uma invenção racista. A ciência no sistema mundo-moderno tem como base o conhecimento europeu, dicotômico entre sujeito versus objeto. Estabeleceu e estabelece o sujeito humano como o europeu e o objeto não humano os povos originários, os povos africanos, os não europeus, que podem ser escravizados, explorados e exterminados. Essa é a base de todo processo de hierarquização da ciência no sistema mundo moderno. Qualquer pesquisador que ousa inovar e contrariar essa base é considerado: (i) exótico, um cientista besta, de categoria inferior, como os povos originários foram e são considerados; ou (ii) é capturado pelo sistema e começa a produzir as mercadorias científicas (Krenak, 2020).

Mestre Antônio Bispo (SIPAD Comunica, 2021) nos convida a pararmos de fazer pesquisa mono, linear, vertical, porque esse tipo de pesquisa assedia saberes, fortalece o racismo intelectual e não reconhece os saberes orgânicos. O exercício aqui então é buscar pensar uma justiça ocupacional orgânica, pois não queremos fazer ciência nos moldes eurocentrados. Mas, sabemos de antemão que é um exercício com esforço de nos contra colonizarmos, pois fomos criados no ambiente da academia, com pensamentos lineares que exigem, por exemplo, que a gente escreva e fale o português colonial correto para os colonizadores e não o português contra colonial, como gíria, e palavras próprias do povo quilombola, pretos, indígenas.

Nesse sentido, a língua e a universidade tornam-se instrumentos colonialistas (Nego Bispo, SIPAD Comunica, 2021). Assim, há um desejo de conseguir refletir a possibilidade da existência de justiça ocupacionais em

mundos diversos, colaborativos, coletivos e com disposição amorosa uns com os outros como nos aponta Krenak (2020). Uma ideia de justiça ocupacional com base em cosmologias afroconfluentes e de povos originários como referência.

### *2.1. Justiça ocupacional e a experiência colonial*

No campo da Terapia Ocupacional surgiu o conceito de justiça ocupacional trazido por Wilcock & Townsend (2000); mulheres brancas da América do Norte e Austrália que claramente vivem em situação de ultra privilégio correspondente ao status social mantido por teóricos internacionalmente dominantes da terapia ocupacional e ciência ocupacional. Na formulação do conceito trazem a ideia de que as pessoas são diferentes e têm necessidades diferentes. Diferentes necessidades são expressas através das ocupações que compõem a vida cotidiana, uma vez que os humanos são considerados nesta perspectiva, seres autônomos e ocupacionais. A justiça ocupacional deve promover oportunidades e recursos equitativos para permitir o engajamento das pessoas em ocupações significativas (Hammel & Beagan, 2017).

Tal proposição de justiça ocupacional parece não questionar a construção social/econômica/política e cultural hierarquizada, patriarcal e racista do sistema mundo em que modos de se ‘ocupar’ diversos foram violentados e processos de uniformização impostos na vida cotidiana. Populações, povos e indivíduos não têm autonomia de se ‘ocuparem’ a partir de seus modos de ser diversos, incluindo aqui humanos e a natureza não humana que também é explorada como um recurso. Ousamos lançar a pergunta se essa formulação teórica conceitual de justiça ocupacional, a partir de países eurocentrados, é capaz de dar conta da historicidade e vivência concreta de países em continentes como América do Sul, América Central, África e Ásia?

Essa ideia de justiça ocupacional, promovendo oportunidades e recursos equitativos, se associa com a sociologia de Durkheim, (1999 APUD Farganis, 2016) que propõe reformas para promover igualdade de oportunidades para que as pessoas pudessem demonstrar seus talentos e habilidades e fossem julgadas a partir deles. Esse teórico não questiona processos de desigualdade, inclusive argumenta que certas desigualdades são naturais e não podem ser erradicadas. Quer dizer, o que é oportunidade e equidade para os formuladores do conceito? Podemos transpor esse conceito como se fosse capaz de ser universal no campo da ciência ocupacional e da terapia ocupacional?

Pensar em uma justiça ocupacional que respeite o diferente parece algo interessante, mas sem criticidade quando transposta a outros países. Na nossa vivência concreta de formação do Estado Nação Brasileiro, nossas riquezas materiais, territoriais foram e ainda são roubadas, bem como violentamente buscaram tomar o sentido da vida e descaracterizar os povos que aqui estavam e os que vieram da África exatamente em suas diversidades de modos de existir. A formação do estado nacional brasileiro em sua essência não suporta o diverso, se instituiu e se fortalece no binarismo entre humanos (considerados os povos eurocentrados) e os sub-humanos (indígenas, africanos, operários, camponeses, mulheres, natureza, entre outros) que perdura até os dias atuais.

Como Fanon (2005) faz referência, uma violência truculenta em não permitir a sobrevivência de coisa alguma que dissesse respeito ao sujeito dominado, pois não bastava conquistar suas riquezas, ocupar suas terras, possuir seus recursos. Era preciso tomar-lhe o sentido da vida, descaracterizá-lo enquanto humano para que sua imagem refletisse a fragmentação de um sujeito nu em dignidade. A prática colonial se dá desse modo, pela incisiva ação de desumanização do sujeito colonizado, produzindo, com isso, dois lados em uma mesma sociedade: o de sujeitos humanos, os colonos, e dos desumanizados, os colonizados.

Será que a justiça ocupacional pensada em países eurocentrados, é capaz de contrapor de forma efetiva o binarismo concreto e real construídos entre os humanos viventes em outros contextos? Será que é possível transpor o conceito de justiça ocupacional e esse dar conta das justiças diversas de plurinações indígenas, quilombola, campesinas existentes? Quando colocam a ideia de que a justiça ocupacional trata de reconhecer e prover as necessidades ocupacionais de indivíduos e comunidades como parte de uma sociedade justa e empoderadora (Wilcock & Townsend, 2000), de que sociedade estão falando? Aqui no Brasil, por exemplo, nunca se reconheceu que há plurisociedades com seus próprios modos de decisão, de empoderamento, de economia e justiça. E agora, após mais de 520 anos da colonização, o processo de imposição de uniformização vem ganhando o sentido do consumir como uma forma de existir, o que é totalmente contrário à existência plural do ser em sua diversidade.

O conceito de justiça ocupacional também propõe uma correlação com justiça social, pois acreditam que essas duas maneiras de se pensar justiça compartilham de uma crença comum que é a necessidade de sociedades sejam governadas por um conjunto de princípios éticos, morais e cívicos associados à justiça, empoderamento, acesso equitativo aos recursos e compartilhamento de direitos. Geralmente, a justiça pode ser viabilizada por incentivos, processos promocionais que buscam reconhecimento, aprovação, celebração e o desenvolvimento de experiências significativas (Wilcock & Townsend, 2000).

Estamos neste artigo mais perguntando que respondendo, então vêm ainda mais perguntas: De qual ética, moral e civilismo estão falando? Essa forma de pensar é compreensível a quaisquer povos? Que recursos e direitos estão dizendo que devam ser equitativos e compartilhados? Será que houve ou haverá possibilidade de compartilhar os recursos deste território denominado pindorâmico por indígenas e absorvidos pelo povo de África? O conceito é capaz de reconhecer que os recursos foram e são sempre

violentamente retirados, violentamente destruídos, inclusive recursos simbólicos, estéticos e culturais de diversos seres humanos e não humanos? A equidade, neste conceito é compartilhar que recursos? Reconhecimento, aprovação e celebração de experiências significativas: quem precisa reconhecer, aprovar e celebrar? Será o homem eurocentrado, será o estado nacional, os neoliberais que continuam tendo em sua base de pensamento e ação o binarismo?

O conceito de justiça ocupacional construído no ano 2000 se apoia na ideia trazida por Wilcock em 1998 da justiça ocupacional como “a promoção de mudanças sociais e econômicas para aumentar a consciência individual, comunitária e política, recursos e oportunidades equitativas para diversas oportunidades ocupacionais que permitem às pessoas conhecerem o seu potencial e experimentar o bem-estar” (Wilcock, 1998 p. 257). A justiça ocupacional foi assim definida como uma ação: como a promoção da mudança para aumentar as oportunidades equitativas, mas como supracitado, não nos parece que questionam que as ocupações, os afazeres humanos e não humanos de países colonizados foram constituídos em um processo de violência social, econômica, política e cultural hierarquizada, patriarcalizada e racista.

A ideia de “bem-estar” é baseada em uma concepção ocidental capitalista, portanto associada ao produtivismo e consumismo. Assim como a inclusão social é a capacidade da pessoa ter acesso a bens de consumo individuais para ser reconhecido socialmente, o sujeito no capitalismo deve investir em si e depende do quanto ele pode consumir. Isso difere em muito da ideia do Bem Viver de povos originários que sempre tiveram formas de pensar e agir tratando a relação homem-natureza a partir de uma perspectiva relacional e não de dominação. A natureza e tudo que existe nela são sujeitos e todas as relações são relações sociais em que todos devem ser respeitados (Acosta, 2016).

Como nos diz Bispo (2022), todas as vidas são necessárias. Então, colocar o bem-estar humano como uma meta a ser alcançada por meio de

promoção de oportunidades e equidade trazidas a partir de uma concepção ocidental não desconstrói o sistema mundo moderno capitalista neoliberal que foi e é destrutivo de existências humanas e não humanas.

## *2.2. Justiça ocupacional: o porquê repensar o conceito existente*

A ideia de pensar um conceito de justiça ocupacional, quer dizer, o fazer das pessoas no seu dia a dia se ele é justo ou injusto tem importância e tem o mérito das autoras Wilcock & Townsend (2000) que lançaram o conceito no início do século XXI. Como terapeutas ocupacionais, que agem no cotidiano concreto das pessoas, pensaram nessa proposição considerando que, no dia a dia, injustiças ocupacionais reais acontecem. O cotidiano que elas viviam no ano de 2000, respectivamente Austrália e Canadá, são bem distintos do Brasil pindorâmico e afroconfluente (Santos, 2015).

Então, vivem injustiças cotidianas diferentes da nossa. Sem falar o lugar geopolítico que diversas nações eurocentradas ocupam em relação a outros países, sob o comando dos Estados Unidos (EUA). Este se torna a potência unipolar do planeta, explorando, violentando e comandando geopoliticamente vários países, principalmente após a guerra fria. Inclusive interfere em modos de fazer no cotidiano dos países tidos como em desenvolvimento ou subdesenvolvidos, os deixando em condição quase inviável de vida. Apesar das duas autoras não serem americanas, a reflexão do campo da terapia ocupacional, da ciência ocupacional e da justiça ocupacional tem força nos EUA.

Os EUA é um país perseguidor de singularidades, que ataca e mata o diverso a si. Tiram vidas em benefício de algumas vidas, em processos colonizadores (Santos, 2015). Fazem isso com uso da força em guerras, exploração, impondo o consumo na perspectiva americana, interferindo na política de outros países de forma a não permitir o crescimento dos mesmos.

Constroem políticas de apagamento da diversidade de povos incluindo a adoção da política identitária contemporânea como uma forma de neutralizar os movimentos sociais contra opressão racial e barrar a luta contra o racismo. O EUA adota o identitarismo como política neoliberal e cultuam o hiperindividualismo, justificando a destruição da solidariedade. Portanto, abre espaço para o extermínio da população negra, indígena, encarcerada e pobre. Escondem que identidades foram constituídas pelo Estado que nos dividem em indivíduos.

Segundo Haider (2019) a identidade é um fenômeno ao mesmo tempo real e uma abstração que não nos diz nada sobre as relações sociais que as constituíram. A afirmação de direitos individuais só pode ser realizada com base na sujeição ao poder do Estado que reconhece sujeitos totalizados pela particularidade de seu status de demandante. É impossível a existência do capitalismo sem o racismo, portanto impossível uma pessoa branca acreditar no capitalismo e não acreditar no racismo. O Estado nos coloca em uma armadilha da identidade (Haider, 2019).

Diante de tantas armadilhas, inclusive com imposição epistêmica como forma de apagamento de epistemologias plurais de saberes diversos, nos propomos a refletir sobre as premissas constituídas inicialmente no conceito de justiça ocupacional. Todavia, essas premissas nos levam, mesmo que feitas de forma inconscientemente, a uniformização universalista. Também nos propomos iniciar uma reflexão sobre conceitos de justiça ocupacionais considerando matrizes indígenas e afro confluentes em um processo de contra colonização, quer dizer, em processos de composições de modos de vida (SIPAD Comunica, 2021)

O conceito de justiça ocupacional constituído a partir de uma vivência concreta canadense e australiana, quando aponta para a equidade e oportunidades, não aproxima da contra colonização, não compõe modos de vida que já existiram e ainda reexistem em outros contextos e são tão necessárias. Mestre Antônio Bispo (SIPAD Comunica, 2021), nos fala que

nasceu entre biomas. Nesses, o povo que veio da África, os afros confluentes, sabiam e sabem as diversas linguagens e o fazer desses biomas.

Por isso, na região em que nasceu, dos dezessete engenhos que havia na época, quinze destes eram dos afros confluentes. Não porque haviam comprado, mas porque sabiam fazer tudo que era necessário. Os quilombos e os engenhos não são locais no sentido geográfico monoteísta, são modos de fazer e viver que não cabem em categorias como a do mundo do trabalho. Não é possível encaixar esses modos de vida em categorias segmentadas do mundo capitalista. Nos quilombos, nos engenhos e em culturas plurais as relações não são de produção, são de distribuição em que as pessoas não recebem pelo que fazem, mas pelo que precisavam (SIPAD Comunica, 2021).

O pensamento e modos de vida em culturas politeístas são circulares, tem início, meio e não têm fim. É bem distante do pensamento colonial que é linear, vertical e retilíneo e, por isso, não circular (Martins et al, 2019) e não tem vida pulsando. Mestre Antônio Bispo (SIPAD comunica, 2021) nos diz que a justiça ocidental é mercantil, comercial, um lugar para se ganhar dinheiro. Não resolve porcaria nenhuma, criminalizam e transformam atos em mercadoria. Ele continua narrando, que por exemplo, criminalizam usuários de drogas e transformam as drogas em mercadoria; criminalizam algumas pessoas que tem armas e as armas se tornam mercadorias.

Para isso constroem midiaticamente um processo narrativo de quem é contra e quem é a favor das mercadorias e assim, a indústria de drogas e armas crescem. A justiça ocidental não prende pessoas em condomínios de luxos, mesmo que usem drogas ou portem armas, então as leis na justiça ocidentalizada são feitas para priorizar e definir quem terá acesso, priorizam o ter. Pensando numa justiça circular a partir das matrizes afro-confluentes e indígenas, em matrizes plurais, é uma justiça que prioriza o ser, os modos de vida. Uma é teórica e age com foco em uma determinada população e a outra, justiça circular, defende modos de vida e tem clareza que todas as vidas são necessárias.

Essa ideia de pensar em composições de modos de vida com circularidade difere em muito da categorização proposta na intervenção da justiça ocupacional quando a mesma, por exemplo, propõe um “Questionário de Saúde da Justiça Ocupacional” (Wilcock & Townsend, 2014 APUD Sy et al, 2021 p. 2) para que terapeutas ocupacionais identifiquem injustiças ocupacionais específicas de indivíduos, grupos ou comunidades. Esse questionário é aplicado de maneira binária. A pessoa responde se é capaz ou incapaz sobre itens relacionados a necessidades básicas, ao bem-estar geral e a padrões de vida que possam diminuir a participação ocupacional (Sy et al, 2021).

Conhecer as pessoas e como elas são injustiçadas por questionários binários é algo muito distante da vivência circularizada de vários povos em diferentes contextos. É algo que epistemologicamente não compartilha, não conflui, apenas categoriza. A categorização para conhecer injustiças tem relação com o direito sintético, desenvolvido em trajetórias socioinstitucionais, nas quais o sujeito tem pouco valor (Maré, 2016). Necessário pensar em direito orgânico em que a trajetória é humana-ambiental está disponível para vida e sempre propõe resolução (SIPAD Comunica, 2021).

A justiça ocupacional fala dos direitos ocupacionais à participação inclusiva nas ocupações cotidianas para todas as pessoas da sociedade, independente de idade, habilidade, gênero, classe social, ou outras diferenças. Preconiza empoderar e incluir socialmente populações que vivem rotineiramente a exclusão social, como pessoas com deficiência, especialmente mulheres com deficiência que sofrem violência doméstica, idosos asilados, populações em contexto de privação, como prisões, campos de refugiados, entre outros (Nilsson & Townsend, 2014).

Hammel (2017) corrobora com essa ideia e propõe adotar o conceito de direitos ocupacionais ao invés de justiça ocupacional. Alega que esse pode ser mais útil e seja capaz de apontar para o direito de todas as pessoas se

engajarem em ocupações significativas e contribuir positivamente para o bem-estar do indivíduo e o bem-estar de suas comunidades. A autora destaca a importância de esse conceito estar de acordo com a Declaração de Posição da Federação Mundial de Terapeutas Ocupacionais (WFOT) sobre Direitos Humanos, a qual aborda a ocupação como um direito humano. Compreende que as injustiças ocupacionais são violações dos direitos ocupacionais das pessoas. Aponta que é necessário identificar os mecanismos ideológicos e estruturais que fazem perpetuar as injustiças ocupacionais. Essa autora faz um esforço de trazer elementos de reflexão no campo da justiça e do direito ocupacional (Hammel, 2017). É relevante reconhecer que a palavra justiça não é universalmente tida em alta conta.

A justiça tem conotações profundamente negativas para muitos povos indígenas e colonizados que experimentaram – e continuam a experimentar – a “justiça do homem branco”: um sistema projetado e administrado pela população colonialista dominante (Hammel, 2017). De fato, muitos colonizados consideram a “justiça” um conceito racista, opressivo e manifestamente injusto. No nosso modo de pensar todas as palavras e conceitos têm conotações ideológicas e, se vindo do sistema mundo moderno, sua conotação é racista.

Assim, as palavras quando pensadas em processos de colonização e colonialidade, devem sempre ser suspeitas, não apenas a palavra ou conceito de justiça, mas também o Direito e tantas outras palavras/conceitos impostas no cotidiano de indígenas, africanos, indianos e diversos outros povos originários existentes no mundo. A imposição linguística é parte da ‘conquista’ de territórios, nos quais interdita línguas, crenças de povos originários e silenciam com o saber científico e religioso autorizados pelos colonizadores (Maluf-Souza, Silveira, & Salles, 2019) até os dias atuais. Essa violência linguística enfrenta embates e lutas iniciadas desde a colonização. No território denominado Brasil pelo colonizador, onde houve a

[...] institucionalização da língua portuguesa, com o objetivo de catequizar os índios e enraizar o poderio europeu no interior da colônia. Nesse cenário, observa-se uma disputa entre sujeitos cujos domínios linguísticos, entrecruzados, marcaram o processo que resultou na formação da “língua colonizada” e, mais tardiamente, na língua brasileira (Maluf-Souza, Silveira, & Salles, 2019, p. 191).

Os povos indígenas pindorâmicos, por exemplo, falam 188 línguas distintas do português e vivem em situações vulneráveis em seus modos de existir e fazer, pois, a língua é a expressão de modos de existência. Isso é muito significativo, pois esse apagamento linguístico é o apagamento de povos. No caso pindorâmico/brasileiro, os indígenas só foram considerados capazes na constituição de 1988.

A autora Hammel (2017) busca ampliar a ideia de Direitos Ocupacionais para além do individualismo e apoia-se nos Direitos Humanos. Acredita que as premissas dos Direitos Humanos podem ser encontradas em todas as tradições religiosas, culturais, incluindo a filosofia Ubuntu. Traz a ideia universalizante em relação à Declaração Universal dos Direitos humanos e a escolha da palavra Direito (Hammel, 2017).

No entanto, podemos observar claramente que a maioria da população do planeta é objeto de discurso de direitos humanos, mas não sujeito de direito (Santos, 2014). Portanto importante perguntarmos se os direitos humanos servem na luta das pessoas que têm seus direitos ocupacionais violados, como os povos originários pindorâmicos, os povos afroconfluentes, as pessoas pobres, pessoas em situação de rua, as mulheres entre outros viventes neste território.

A Declaração dos Direitos Humanos das Nações unidas de 1948 é liberal, privilegia direitos individuais, civis e políticos em detrimento do coletivo. “Reconhece somente dois sujeitos jurídicos — o indivíduo e o Estado — deixa clara a natureza monolítica entre direitos individuais e coletivos” (Cunha, 2019, p 132). Ainda assim, tem a pretensão de ser universal, quer dizer ser um ideal para quaisquer pessoas humanas na terra. Os fundamentos dos direitos humanos privilegiam razões ocidentais e não tem diálogo com

racionalidades dos povos não ocidentais (Squeff et al, 2022). É baseada em um estilo de vida capitalista e não tem nenhuma proximidade com matrizes culturais plurais. Não reconhece outros saberes e fundamenta-se em hierarquias epistemológicas.

O direito ao território é tratado como propriedade e nada tem a ver com a “relação comunitária e bionterativa dos quilombolas com seus territórios” (Santos, 2015, p 49). E nem tão pouco com a diversidade de cosmovisão dos povos originários em que a terra é a mãe, é um ser vivo em florescimento, na qual os seres vivos visíveis e invisíveis coexistem em uma constante comunicação com a dimensão cósmica do céu. Para diversos povos originários, terra, humanos, animais, lua e cosmo estão todos juntos. Nessa perspectiva, o ser humano nem é o mais importante, aliás, ele tem uma condição precária.

Por isso diversas nações indígenas se associam a rios, pedras, árvores para existirem (Brito, et al., 2022). Os povos indígenas não vivem culturalmente o antropocentrismo, ele é imposto a eles e a todos nós.

Cabe refletir se mesmo com o referencial mais amplo do direito ocupacional, da justiça ocupacional baseada na Declaração dos Direitos humanos, não nos aponta para uma continuidade no processo de uniformização, do binarismo e da exclusão cotidiana de povos e populações.

Gradualmente, o discurso dominante dos direitos humanos passou a ser oda dignidade humana consonante com as políticas liberais, com o desenvolvimento do capitalismo e suas diferentes metamorfoses (liberal, social democrático, dependente, fordista, pós-fordista, fordista periférico, corporativo, estatal, neoliberal etc.) e com o colonialismo igualmente metamorfoseado (neocolonialismo, colonialismo interno, racismo, trabalho análogo ao trabalho escravo, xenofobia, islamofobia, políticas migratórias repressivas etc.) Temos de ter em mente que o mesmo discurso de direitos humanos significou coisas muito diferentes em diferentes contextos históricos e tanto legitimou práticas revolucionárias como práticas contrarrevolucionárias. Hoje, nem podemos saber com certeza se os direitos humanos do presente são uma herança das revoluções modernas ou das ruínas dessas revoluções. Se têm por detrás de si uma energia revolucionária de emancipação ou uma energia contrarrevolucionária (Santos, 2014, p. 21 APUD, Cunha, 2019).

A verdade é que ousamos suspender a ideia da Declaração dos Direitos Humanos promulgada pelas Nações Unidas como capaz de universalizar direitos ou justiça. Buscamos assim, pensar em uma justiça ocupacional e nos direitos ocupacionais por meio de epistemologias plurais, em direitos orgânicos, no Bem Viver, pois não achamos possível transpor os conceitos supracitados para a realidade brasileira.

### *2.3. Contracolonização do sistema mundo capitalista neoliberal através da justiça circular plural e orgânica*

A primeira ideia lançada aqui é a inquietação com o termo ocupacional. Essa terminologia se transposta ao cotidiano de nosso território pindorâmico/brasileiro e ganha outras interpretações. Como já supracitado, as palavras advindas do mundo dos colonos/colonialistas podem não ter significado no mundo colonizado, são universos distintos. Muitas palavras servem para adestrar um povo, para realizar adestramento epistêmico, mesmo que possamos imaginar que as terapeutas ocupacionais do norte do planeta não desejem isso, quando propõem termos a partir de suas perspectivas. Os termos servem muitas vezes para nos adestrar.

Um exemplo orgânico dessa afirmação é o adestramento de animais, sendo a primeira etapa o nominar; colocar nome é determinar quem manda (Mestre Antônio Bispo, SIPAD Comunica, 2021). Transpor essa experiência para os colonialistas nos faz refletir sobre a forma de colocar nome em tudo, inclusive nos saberes deles que chamam de ciência e nos saberes orgânicos que chamam de saber popular e empírico. Os colonialistas e colonizadores querem mandar no saber orgânico colocando nomes. Em um movimento contra colonial, Mestre Antônio Bispo (SIPAD Comunica, 2021) nomeia os saberes colonialistas de saberes sintéticos, que extraem do ser para beneficiar o ter e nomear os saberes cosmológicos de saberes orgânicos que envolvem a

partir do ser, são vivos e produzem vidas (Dorneles, 2021, SIPAD Comunica 2021). Faz-se necessário considerar o saber orgânico.

Portanto, encontrar palavras germinantes, palavras sementes, palavras que nos alimentam em todos os sentidos. Palavras no plural, porque é difícil encontrar uma palavra que terá um significado comum a tantas diversidades. Então, é necessário descartar o pensamento colonialista e (i) buscar organicidade das palavras; (ii) pensar em práticas cotidianas compartilhadas; (iii) fazeres cotidianos compartilhados com humanos e não humanos; (iv) pensar o dia a dia em que haja sentidos de pertencimentos profundos nas relações sociais entre seres vivos, sejam humanos ou não humanos, e entre os objetos, conectados com linguagens cosmológicas de matrizes africanas e indígenas, plurais (Dorneles, 2021). Uma proposição inicial é adotar termos já mencionados como práticas cotidianas, fazeres cotidianos ao invés do termo ocupacional.

Outra reflexão é relativa à ideia, é o termo consciência ocupacional. A autora africana Elelwani L. Ramugongo (2015) ressalta a importância em ter consciência que os poderes hegemônicos são sustentados em práticas cotidianas realizadas diariamente. Elaborou essa ideia a partir da observação de brincadeiras de três gerações em uma família da África pós apartheid e constata que houve uma mudança liderada pelo ocidente, associada ao consumismo.

Observa que a televisão na casa da família que pesquisou era ligada quando a primeira pessoa da casa levantava e só era desligada quando a última pessoa ia dormir, além do frequente uso de tecnologias digitais como telefone celulares. A televisão trazia muitos programas americanos, como novelas que influenciavam as brincadeiras e as conversas cotidianas em família. As novelas não só determinaram o uso do tempo da televisão, mas também determinaram a padronização das ocupações (práticas cotidianas sintéticas) dentro e fora da vida familiar, e eram inseridas em brincadeiras e conversas cotidianas. Aparentemente havia uma falta de consciência do papel

da televisão, bem como a perda coletiva compartilhada de ‘jogos reais’ que ocorriam antes dessa invasão consumista do ocidente.

A partir dessas observações e associação com estudos teóricos de Paulo Freire, Fanon, Biko, entre outros, estabelece a ideia de consciência ocupacional como uma forma de ver as coisas que as pessoas fazem todos os dias, individual e coletivamente, e a relação desse fazer com o sistema e as estruturas hegemônicas. As estruturas hegemônicas sustentam e promovem certas ocupações ou certas maneiras de fazer e excluem outras. Trata-se também de descobrir as armadilhas das ocupações humanas (práticas cotidianas) perpetuando esses sistemas e estruturas.

A consciência ocupacional, no entanto, não enquadra os oprimidos como “drogas culturais” (Garfinkel, 1967, APUD Ramugongo, 2015) ou como perpetuamente inconscientes e incapazes de resistir à dominação. Ao contrário, o termo desenterra e dá linguagem a atos de resistência que podem já existir em certas comunidades (Ramugongo, 2015). Associar a ideia de justiça em práticas cotidianas buscando a consciência das relações que as embricam, nos apontam para trajetórias orgânicas de resistência às injustiças impostas as nossas práticas cotidianas. Não se trata de promover justiça ocupacional como proposto no conceito original advindo da América do Norte e da Austrália, trata-se de resistir as colonialidades presentes no nosso fazer do dia a dia.

Portanto, podemos pensar em nomearmos como: justiça em práticas cotidianas/fazer cotidianos, justiça orgânica em práticas cotidianas/fazer cotidianos, justiça plural em práticas cotidianas/fazer cotidianos, justiça orgânica para modos de vida, direito plural nas práticas cotidianas/fazer cotidianos. Esses nomes são nomes de resistência que podem nos levar a consciência plural de práticas cotidianas/fazer cotidianos. Para contra colonizarmos precisamos saber por que agimos e pensamos de determinadas maneiras, se têm relação com alguma trajetória orgânica da vida ou se nos apropriamos dos saberes sintéticos como modo de existir.

É justo termos consciência do nosso dia a dia, do fazer diário, pois é no dia a dia que a colonialidade nos oprime, nos impõe relações materiais e intersubjetivas desiguais. Trabalhar com consciência plural de práticas cotidianas junto a populações em que a terapia ocupacional realiza suas intervenções não é realizar testes, avaliações, entre outros, é algo para ser realizado de forma compartilhada, construída organicamente em relações de troca de saberes e circular.

Podemos construir saberes nas intervenções terapêuticas ocupacionais associadas ao Direito Plural que reconhece a diversidade enquanto um direito individual e coletivo. Nos afasta da ideia do direito à diferença, que facilmente nos leva ao binarismo. O Direito Plural aponta para superação do padrão hegemônico estabelecido pelo Estado (Magalhães, 2019). Assim podemos nos aproximar de práticas cotidianas orgânicas que apropriam de cosmologias diversas, como as advindas de saberes indígenas e quilombolas.

#### *2.4. Cotidiano no século XXI*

Na atualidade, é justo e importante termos consciência de que em nosso dia a dia há uma guerra híbrida - econômica, cultural, ideológica - em curso. A expansão comercial internacional da China no século XXI vem mudando a hegemonia dos 500 anos da Europa e a hegemonia americana. Há reações da Europa e dos Estados Unidos à China e a outros países por meio de guerra híbrida, e o principal lócus de ação dessa guerra é dentro da cabeça das pessoas. Utilizam manobras de manipulação psicológica e informações que provocam caos e furo no tecido social, visando desorientar populações.

Entra em cena a comunicação como arma em que multiplicam *fake news*, medos e ressentimentos. O ressentimento como abordado por Maria Rita Kehl (2020) é uma mágoa sem superação, em que há uma constelação de afetos como inveja, raiva, mágoa que fazem as pessoas se sentirem injustiçadas. Neste sentido, há dentro da guerra híbrida, a guerra de afetos,

em que valores da classe dominante vão sendo introjetados por todas as classes como já dito por Freud (APUD Kehl, 2020). Hoje vivemos imersos em práticas cotidianas ressentidas a partir da construção de *fake news* que recebemos em nosso WhatsApp, Instagram, Twitter, além da mídia televisiva.

No Brasil recente, tivemos 13 anos de um governo de esquerda que fez vários processos de inclusão de pessoas na universidade, distribuição de renda e tantas outras ações. No entanto, com o trabalho com algoritmos realizado pela extrema direita, levaram *fake news* a nosso dia a dia. Assistimos pessoas que foram beneficiadas com o governo de esquerda com ressentimento do mesmo. O trabalho com algoritmos tem mudado as realidades e tem buscado se apoiar na guerra de afeto pelo ódio.

Os comportamentos humanos começam a produzir massivamente dados, hábitos, preferências, costumes e opiniões. Todos são mensurados e transformados em algoritmos cotidianamente. Nós andamos com nossa ‘gaiola’ no bolso e nos tornamos rastreáveis. Cada gesto nosso se liga a atos de comunicação e consumo, desde escovar dentes a dormir no sofá. Atualmente, estão ‘industrializando a vida’ que se tornou o maior setor da economia, destinado a canibalizar todos os outros.

Para isso contratam profissionais da tecnologia da informação, que estão acostumados a trabalhar com quantidade infinitas de dados e compreenderem como os sistemas funcionam. Assim, com os dados da “indústria da vida”, são capazes de mudar qualquer prática cotidiana, desde incentivar a consumirmos sorvete de pistache, a ficarmos em casa em dia de eleições, incitarmos alguém, votarmos em alguém e tudo por cliques que dão respostas em tempo real. Interessa os engajamentos das pessoas, o tempo de uso nas plataformas digitais (Empoli, 2020).

O engajamento no uso das plataformas digitais faz com que os algoritmos monitorem a vida e incorporem novas atividades de interesse do capital. Escondem as crenças, valores, e o ego canibal existente nos algoritmos. Sofisticaram o processo de dominação, escondendo os princípios,

crenças e valores de mercados impregnados na ‘indústria da vida’. Modificam relações de lazer, do fazer diário e principalmente do trabalho. Há pessoas atualmente, milhares delas, descartáveis, que não servem sequer para serem exploradas.

Até aqui podemos dizer que praticamente bilhões de cidadãos do mundo sofrem injustiças no seu fazer cotidiano porque todos estão submetidos a esta guerra híbrida, aos algoritmos, à inteligência artificial, mas há os que sofrem ainda mais nesta guerra por serem pretos, indígenas, pessoas com deficiência, pessoas em situação de rua, pessoas em sofrimento mental, mulheres e entre outros. Essas populações são notadamente mais injustiçadas em suas práticas cotidianas e contra elas os algoritmos de ódio também são produzidos.

Desde a criação do Estado-Nação, essas vidas foram descartadas, hoje com a sofisticação da inteligência artificial mais vidas são descartáveis. Pensar no plural em justiça nas práticas cotidianas/fazer cotidianos, justiça orgânica nas práticas cotidianas/fazer cotidianos, justiça plurais nas práticas cotidianas/fazer cotidianos, justiça orgânica para modos de vida, direito plural nas práticas cotidianas/fazer cotidianos, é conectarmos com o Bem Viver (Acosta, 2016) e trazer a consciência de práticas cotidianas impostas sinteticamente e a consciência de podermos construir modos de vida plurais em que praticas cotidianas humanas e não humanas são relações sociais que devem ser respeitados em suas existências.

### 3. Conclusão

É importante trazer para o campo profissional da terapia ocupacional elementos do Direito plural e do Bem viver como forma de contracolonizarmos e possibilitarmos a construção de práticas e fazer cotidianos orgânicos. Torna-se central questionar as estruturas de validação do conhecimento e das ações advindas de países eurocentrados.

É necessário realizar a decolonialidade do poder e do saber, propondo epistemologias orgânicas que contraponha o sistema-mundo-capitalista-neoliberal, apoiando na diversidade de modos de existir com seus saberes, que são plurais e não universal. Enfim, criar possibilidades de construção de práticas cotidianas orgânicas que neguem o buquê de flores mortas (o capitalismo).

## Referências

- ACOSTA A. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.
- AFONSO, H. W.; MARQUES, C.; MAGALHÃES, J. L. O fardo do homem branco: conceitudo standard civilizatório no Direito internacional do século XIX. **Revista Duc In Altum Cadernos de Direito**, v. 10, n. 20, 2018.
- ANDRADE, D. d.; TEODORO, M. C. A colonialidade do poder na perspectiva da interseccionalidade de raça e gênero: análise do caso das empregadas domésticas no Brasil. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, v. 10, n. 2, 2020. doi:10.5102/rbpp.v10i2.6855.
- BAILLIARD, A. L.; DALLMAN, A. R.; CARROLL, A.; LEE, B. D.; SZENDREY, S. Doing Occupational Justice: A Central Dimension of Everyday Occupational. **Canadian Journal of Occupational Therapy**, v. 1, n. 9, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1177/0008417419898930>.
- BISPO, Nêgo. Começo, meio e começo. Entrevista concedida a André Gonçalves, Maurício Pokemon, Samária Andrade, Wellington Soares. e Maria Sueli Rodrigues de Sousa. **Revista Revetres**, v. 50. Edição Paulo de Tarso Moraes, 2022. Disponível em: [https://revistarevetres.com.br/wp-content/uploads/2021/12/Revetres50\\_online.pdf](https://revistarevetres.com.br/wp-content/uploads/2021/12/Revetres50_online.pdf). Acesso em: 01 abr. 2022.
- BRITO, C.; SILVA, L.; GUIMARÃES, L. C.; LARA, B.; Martinez, M.; MONTEIRO, C. Cotidianos vividos e Cotidiano imaginado: queremos ser floresta. *In*: ROCHA, P. H.; MAGALHAES, J.L.; OLIVEIRA, P. M. **Decolonialidade a partir do Brasil** (v. VIII). Belo Horizonte: Dialética, 2022.
- CRIOLO. 1 - **Não Existe Amor em SP**. vídeo (6min44s). Milton Nascimento e Criolo feat. Amaro Freitas. 24 abr. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vwjVbpKITUc>. Acesso em: 01 mar. 2022.
- CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, set. 2005. p.105-132.
- CUNHA, C. A. Decolonizando os Direitos Humanos. **Rev. Pistis Prax.**, Teol. Pasto, v. 11, n. 1, 2019.
- DORNELES, D. R. Palavras Germinantes: Entrevista com Nego Bispo. **Identidade!**, [S. l.], v. 26, n. 1 e 2, p. 14-26, 2021. Disponível em: <http://revistas.est.edu.br/index.php/Identidade/article/view/1186>. Acesso em: 21 jan. 2023.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (coord.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 24-33.

- EMPOLI, Giuliano da. **Os engenheiros do caos**. Tradução de Arnaldo Bloch. São Paulo: Vestígio, 2020.
- FANON, F. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- FARGANIS, James. **Leituras em teoria social: da tradição clássica ao pós-modernismo**. Porto Alegre: AMGH, 2016.
- GROSFUGUEL, R. Hacia un pluri-versalismo transmoderno. **Tabula Rasa**, 9, 2008.
- GROSFUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, 2008. doi:10.4000/rccs.697.
- HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje**. Tradução por Léo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2018.
- HAMMELL K. R. Critical reflections on occupational justice: Toward a rights-based approach to occupational opportunities. *Canadian journal of occupational therapy*. **Revue Canadienne d'ergothérapie**, v. 84, n. 1, p. 47–57, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1177/0008417416654501>.
- HAMMELL, K. R.; BEAGAN, B. Occupational injustice: A critique. *Canadian journal of occupational therapy*. **Revue canadienne d'ergothérapie**, v. 84, n. 1, p. 58–68, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1177/0008417416638858>.
- KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LIMA, B. F. Aprofundando os elementos de uma metodologia decolonial para o debate sobre desenvolvimento e desenvolvimentismo. In: ROCHA, P. H.; MAGALHÃES, J. L.; OLIVEIRA, P. M. **Decolonialidade a partir do Brasil** (v. V). Belo Horizonte: Dialética, 2020.
- MAGALHÃES, J. L.; CHALFUN, A. G. Novo constitucionalismo e superação. **Rev. Fac. Direito UFMG**, 2015.
- MAGALHÃES, J. L. Q. Direito à Diversidade Individual e Coletivo e a superação da modernidade colonial. **Horizonte Teológico**, v. 17, p. 27-52, 2019.
- MAGALHAES, J. L. Q **Programa Controvérsias - Guerra Híbrida**. SINPRO-MG. 2019. Disponível em: <http://www.sinprominas.org.br/radio-sinpro/controversia-guerra-hibrida/>. Acesso em: 03 mar. 2022.
- MALUF-SOUZA, O.; SILVEIRA, W. M.; SALLES, A. C. Língua, memória de colonização e narratividade do século XIX. **Gragoatá**, v. 24, n. 48, 2019.
- MARÉ (UNB). Roda de conversa com o mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos. Tema: "**A fronteira entre o Direito orgânico e o Direito sintético**". 1 vídeo (1h20 min55s). 14 set. 2016. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=39WrbYFO5Oo&ab\\_channel=MAR%C3%89%28UnB%](https://www.youtube.com/watch?v=39WrbYFO5Oo&ab_channel=MAR%C3%89%28UnB%29). Acesso em: 04 fev. 2022.
- MARTINS, G.; FELIPE, H. J.; LEAL, N. S.; SILVA, S. E. Das confluências, cosmologias e contracolônizações. Uma conversa com Nego Bispo. **EntreRios – Revista do PPGANT - UFPI**, v. 2, n. 1, 2019. DOI: <https://doi.org/10.26694/rer.v2i1.10481>.
- NILSSON, I.; TOWNSEND, E. Occupational Justice—Bridging theory and practice. **Scandinavian Journal of Occupational Therapy**, v. 21, 2014. DOI: 10.3109/11038120903287182.
- RAMUONGO, E. L. Occupational Consciousness. **Journal of occupational science**, v. 22, n. 4, p. 488–501, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1080/14427591.2015.1042516>.
- SANTOS, B. D. **Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.
- SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos: modos e significações**. Brasília: INCTI – UnB, 2015.

SILVA, G. B.; TEODORO, M. C. Globalização – sob uma perspectiva decolonial – e consumismo: impactos nas relações de trabalho. **Revista Direitos Democráticos & Estado Moderno**, v. 2, p. 196-215, jan./jun. 2021. DOI: <https://doi.org/10.23925/ddem.v0i2.50052>.

SIPAD Comunica. Aula Aberta com o Mestre Antônio Bispo: **A resistência de quilombolas contra a colonização**.1 vídeo (2h03min39s). 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=CGSfDG-K5yw&ab\\_channel=SIPADComunica](https://www.youtube.com/watch?v=CGSfDG-K5yw&ab_channel=SIPADComunica). Acesso em: 03 mar. 2022.

SQUEFF, T. C.; CORRÊA, B. G.; SANTOS, A. V. (2022). O reconhecimento dos povos originários no Brasil: uma abordagem decolonial. *In*: ROCHA, P. H.; MAGALHÃES, J. L.; TEIXEIRA, S. G. **Decolonialidade a partir do Brasil** (V. VIII). Belo Horizonte: Dialética, 2022.

SY, M. R. Occupational justice health questionnaire: reflectons on its application. **Cadernos brasileiro de terapia ocupacional**, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/2526-8910.ctoAO2244>.

VAN DEN BERG, A. The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-First Century (review). **The Canadian Journal of Sociology**, v. 29, n. 2, p. 324-328, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1353/cjs.2004.0018>.

WILCOCK, A. A. Reflections on doing, being and becoming. **Canadian Journal of Occupational Therapy**, v. 65, p. 248-256, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1177/000841749806500501>.

WILCOCK, A.; TOWNSEND, E. Occupational terminology interactive dialogue. **Journal of Occupational Science**, v. 2, n. 7, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1080/14427591.2000.9686470>.

Artigo recebido em: 26/01/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Interfaces entre o sagrado e o secular na interpretação do fenômeno religioso: ciências da religião, decolonialidade e interculturalidade

*Interfaces between the sacred and the secular in the interpretation of the religious phenomenon: science of religion, decoloniality and interculturality*

*Flávia Ribeiro Amaro*<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo visa refletir sobre os principais postulados interpretativos apresentados pelas ciências da religião diante das categorias: “sagrado” e “secular”, que se iniciam com a institucionalização da disciplina a partir da modernidade/colonialidade. E, como contrapartida crítica, importa acionar contribuições teórico-metodológicas do paradigma decolonial/ intercultural. Assim, perante o reconhecimento do processo de colonialidade do sagrado no interior das religiões e fora delas, recorre-se à novos arranjos epistêmicos com o intuito de conferir um tratamento inovador, crítico e criativo ao fenômeno religioso. Para tanto, foi realizada uma revisão bibliográfica.

**Palavras-chave:** Ciências da Religião. Epistemologia. Decolonialidade. Fenômeno religioso. Sagrado.

**Abstract:** This article aims to reflect on the main interpretative postulates presented by the sciences of religion before the categories: sacred and secular, which begin with the institutionalization of the discipline from modernity/coloniality. And, as a critical counterpart, it is important to trigger theoretical and methodological contributions of the decolonial/intercultural paradigm. Thus, in view of the recognition of the process of coloniality of the sacred within religions and outside them, new epistemic arrangements are used to give an innovative, critical, and creative treatment to the religious phenomenon. For this, a literature review was carried out.

**Keywords:** Religion Sciences. Epistemology. Decoloniality. Religious phenomenon. Sacred.

## 1. Introdução

---

<sup>1</sup> Pós-doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Doutora e Mestra em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia. ORCID: 0000-0002-4789-537X

A religião, historicamente, tem se constituído como um sistema simbólico- social, construtor de sentidos individuais e coletivos, fundamental para a vida humana. O conhecimento originado pela relação que o homem estabelece com o sagrado possui caráter espontâneo e ontológico e desde a antiguidade é altamente valorizado, o que pode ser percebido a partir das dinâmicas socioculturais desenvolvidas pelos povos pré-colonizados. Contudo, a partir da modernidade, tal conhecimento proveniente da interação humana com o sagrado passou a ser preterido em razão da disseminação de um projeto de hegemonia epistêmica eurocêntrica, sob fortes acusações de irrelevância, irracionalismo, atraso cognitivo e sociocultural.

Trata-se do projeto secularista- racionalista, caracterizado, dentre outros aspectos, por refutar a influência do sagrado como promotor de conhecimentos válidos. Considera-se que o secularismo, embora, tenha alcançado certos avanços, sobretudo, no que tange aos aspectos político-econômicos – como a separação entre Igreja e Estado e a institucionalização da laicidade como princípio de imparcialidade – faliu em sua tentativa de alienação do sagrado no âmbito da vida cotidiana de indivíduos e grupos sociais, que por sua vez, nunca deixaram de acionar e apresentar estreitos laços com a tal dimensão imaterial e invisível de significação sociocultural. As variadas maneiras que as diferentes sociedades encontraram para explicar a inerente interação estabelecida entre o homem e a divindade são expressas através de uma pluralidade de formas de religiosidades e sensibilidades particulares e coletivas.

Em virtude de o sagrado ter perdurado, ao passo que, construía significados subjetivos e socialmente compartilhados, encontrando inúmeras formas de expressão e interpretação entre as distintas denominações religiosas dispostas ao longo da história e até mesmo fora das religiões, como nas artes, da música e na literatura, por exemplo, é que este artigo encontra justificativa para a abordagem ao tema.

Nesse sentido, admite-se que o homem está diante de duas dimensões, que apesar de se apresentarem como aparentemente oponentes na realidade se complementam – o sagrado e o secular. Pois, ambos remetem ao reconhecimento da importância social que a dimensão imaterial de significação do sagrado exerce na sociedade, e que deve ser, portanto, explorada e reforçada ou rechaçada e anulada na esfera pública e nas ciências.

Partindo dessa perspectiva, a subjetividade dos sujeitos pautadas pelo sentimento religioso em confronto com o senso de realidade objetiva e secular, são entendidas como construtoras de cosmovisões compartilhadas, responsáveis por definir o que deve ser considerado sagrado e o que deve ser considerado secular.

Parte-se do pressuposto de que a diversidade de credos, espiritualidades, concepções do divino, de entes imateriais, de forças sobrenaturais e de tradições sagradas podem ser entendidas como uma pluralidade de formas de interpretação acerca de uma mesma dimensão, apreendida como o numinoso<sup>2</sup>, caracterizado por anteceder e abarcar a realidade dos homens ao longo da história.

Ou seja, considera-se o sagrado como uma categoria *à priori*, que remete a algo que está presente no cerne das diferentes religiões, bem como também fora delas. Admitindo a interpelação do homem à essa dimensão sagrada como uma condição natural da existência humana, que ao longo da história tem buscado diferentes meios de interpretá-la, controlá-la e cercar sua livre manifestação.

---

<sup>2</sup> A categoria “numinoso” é entendida aqui segundo os termos propostos por Rudolf Otto (2007). De acordo com a concepção do autor, o numinoso envolve tanto aspectos racionais quanto irracionais da crença religiosa. Trata-se de uma categoria *à priori*. A adoção do termo sugere a compreensão de uma dimensão “majestosa, tremenda e fascinante”, que não dispensa explicações racionais, mas às ultrapassa em função de remeter à aspectos incontroláveis, imponderáveis, hierofânicos. O sagrado nesse sentido passa a ser entendido como o numinoso, esse sentimento religioso, de ser criatura diante da magnitude da força divina, um sentimento de aniquilação do ego e constatação de uma fragilidade perante uma força abstrata e invisível, avassaladora. O sagrado de Otto conduz ao assombroso mistério.

Tal concepção se justifica mediante ao fato de que, as ciências racionais modernas vêm apresentando claros sinais de exaustão diante de um mundo pluriversal, denotando uma ineficácia para dar conta do exame da realidade atual. E, diante desse cenário de crise epistêmica e paradigmática, propõe-se uma abordagem crítica e empenhada em desconstruir métodos e teorias obsoletos. A demanda que se anuncia é por uma revisão crítica da produção epistêmica colonial, haja visto que, suas consequências extrapolaram a questão político-econômica relacionada ao fim do colonialismo e perpetuam-se ao longo da história, na medida em que, o ocidentalismo continuou reproduzindo artifícios de colonialidade do saber, do ser e do poder, percebidas através das cosmovisões que os sujeitos administram acerca da realidade.

O objetivo central deste artigo é refletir sobre as dinâmicas entre o sagrado e o secular na sociedade contemporânea e conjecturar possibilidades de implementação de novos arranjos teórico-metodológicos para o tratamento do fenômeno religioso, capazes de corroborar para transformações determinantes nas formas de conceber as ciências da religião – ao incluir as tradições sagradas, espiritualidades e as religiosidades relacionadas às culturas marginalizadas e invisibilizadas, como objeto de estudos legítimos e alinhando-se, assim, aos pressupostos epistêmicos do paradigma decolonial/intercultural, que apregoa uma revisão de perspectivas científicas tidas como irrefutáveis.

Nesse sentido, no que diz respeito ao campo de atuação das ciências da religião, para além do reconhecimento do sagrado enquanto uma primordial fonte de conhecimento ontológico, importa ao pesquisador disponibilizar-se, enquanto cientista da religião, para acercar-se de sua compreensão de maneira empírica, além de contribuir com a intermediação de um diálogo horizontal entre as diferentes denominações religiosas e suas respectivas concepções do sagrado, de maneira não proselitista e conciliadora.

A partir da perspectiva decolonial, parte-se do pressuposto de que, o *locus* de produção do conhecimento religioso e científico não é monopólio do

Ocidente. Pois, a racionalidade e o desenvolvimento de entendimentos cosmológicos acerca do sagrado não são apresentados, exclusivamente, pela perspectiva europeia e/ou norte-americana, cristã e patriarcal.

Dado que, em todas as culturas e religiões ao longo da história testemunha-se uma incisiva reflexão de caráter ontológico, que envolve a construção de cosmovisões – simultaneamente, pautadas por aspectos lógico-racionais e sentimentais-irracionais, que atuam nas consciências individuais determinando o caráter de suas escolhas, ideologias admitidas, compreensões acerca da realidade, hábitos e comportamentos inscritos na vida cotidiana compartilhada com outros sujeitos, que com suas singularidades formam juntos um conjunto de interpretações autônomas, porém, autorizadas da realidade.

Diante dessa dimensão “majestosa, tremenda e fascinante”, as ciências da religião apresentam a prerrogativa de avançar na proposição de novos arranjos teórico-metodológico-práticos e emancipatórios, empenhados em acercar-se dela pela via científica. Entretanto, atentando-se para a o papel das subjetividades e dos sentimentos relacionados à fé e às crenças religiosas de indivíduos e grupos sociais. Trata-se de uma mudança paradigmática, que visa valorizar as subjetividades e os sentimentos como instâncias capazes de veicular conhecimentos sobre o mundo e a realidade da vida cotidiana.

Parte-se, assim, de uma pergunta fundamental: Como a colonialidade do sagrado e o projeto secular se alinharam em prol de um projeto epistêmico moderno/ Ocidental? E, como as ciências da religião ancoradas nos pressupostos do paradigma decolonial/ intercultural podem fazer frente a esse processo de espoliação, inviabilização e invisibilização do conhecimento oriundo do sagrado?

Os sujeitos históricos da pesquisa são os povos oprimidos e o objeto de investigação, as suas cosmovisões religiosas. Assim, as apropriações do sagrado realizadas pelos oprimidos, são encaradas como pertinentes à uma outra face da modernidade, pois atuam entre o bloco social reconhecido como

o povo, nos termos de Gramsci, que enfaticamente possuem um tipo de conhecimento peculiar pautado pelo senso comum. O senso comum administra um arranjo composto pelas subjetividades dos sujeitos, que por sua vez, articulam saberes ontológicos relativos ao sagrado.

As ciências em geral, e, inclusive, as ciências da religião, por um considerável período, preteriram o sagrado das análises científicas, em função de encontrarem-se alinhadas ao projeto secularista moderno. Com o advento da crítica pós-colonial, imputou-se um rompimento paulatino dessa perspectiva secularista e passou-se a exaltar a validade das contribuições do sagrado para a construção do conhecimento.

O paradigma decolonial, que surge na sequência, sobretudo, no âmbito da América Latina promove um aperfeiçoamento dessa leitura crítica e propõe-se a renovar os princípios dessa empreitada de abertura ao sagrado ao admitir o ponto de vista dos oprimidos e das camadas invisibilizadas da sociedade, ressaltando a importância do conhecimento produzido pelo senso comum e retomando o olhar para o sagrado, conforme será discutido a seguir.

## **2. Colonialidade do sagrado: um projeto de hegemonia epistêmica cristã/secular**

Antes de partir para a crítica ao processo de colonialidade do sagrado, faz-se necessário apresentar um panorama conceitual do emprego dessa categoria epistêmica – o sagrado – a partir das contribuições teóricas de três autores clássicos dos estudos da religião: Rudolf Otto (2007), Mircea Eliade (1995; 2010) e Roger Caillois (1950).

Otto (2007), define o sagrado como sendo correspondente ao numinoso, uma força “majestosa, tremenda e fascinante”, apreendida por meio do sentimento religioso. Trata-se de uma sensibilidade de caráter irracional, mas que, no entanto, aciona importantes significações, interpretadas e

assimiladas intersubjetivamente e confrontadas com os conhecimentos racionais- objetivos compartilhados com o grupo social.

Eliade (1995; 2010), por sua vez, fala sobre a importância do “*homo religiosus*”, sobre a irrupção das hierofanias e da distinção entre o sagrado e o profano. Para o autor, o sagrado era considerado uma categoria fundamental, posto que se relaciona com a origem da vida humana. Em sua concepção, a modernidade é responsável pela constituição de dois tipos de sujeitos, o sujeito religioso e o sujeito não religioso. Em outras palavras, aquele que cultiva uma religião e a crença no sagrado e aquele imbuído do princípio secularista racional, que a rejeita.

De acordo com Caillois (1950, p. 129), a religião é ao mesmo tempo universalista e personalista, “[v]ê-se crescer a importância da mística e diminuir a do culto”. O sagrado aparece como uma categoria ligada à sensibilidade do caráter humano, “[...] se prende menos a uma manifestação objetiva que a uma pura atitude de consciência, menos à cerimônia que ao comportamento profundo.” (CAILLOIS, 1950, p. 129). Para o autor,

[...] é a categoria sobre a qual assenta a atitude religiosa, aquela que lhe dá o seu caráter específico, aquela que impõe ao fiel um sentimento de respeito particular, que presume sua fé contra o espírito de exame, a subtrai à discussão, a coloca fora e para além da razão. (CAILLOIS, 1950, p. 20)

Com o advento das concepções científicas, que surgiram na esteira da modernidade, a religião passou a ser admitida como um objeto de estudos e para isso foi criada uma vertente específica para lidar com as suas problemáticas analíticas – a ciência da religião. Nesse contexto, até mesmo o próprio conceito de religião sofreu um amoldamento mediante a assimilação da perspectiva da colonialidade do sagrado, pois sua aceção implica uma carga de colonialidade do poder, do saber e do ser, que exclui espiritualidades outras que não são configuradas sob os moldes institucionais canonizados.

Vale ressaltar que, inclusive, a própria noção de religião é fruto de um construto moderno, de uma tentativa de delimitação cartesiana de aspectos

comuns relativos às crenças institucionalizadas e que, portanto, podem ser amalgamadas sob a definição de religião. Dessa maneira, as tradições religiosas que lidam com o sagrado de forma mais fluida e menos engessada em protocolos normativos foram descartadas, na medida em que, foram consideradas ilegítimas e irrelevantes.

A perspectiva secularista previa que com o avanço dos esquemas técnico-científicos, os mistérios do imponderável paulatinamente perderiam o seu escopo de influência nas consciências de indivíduos e coletividades, pois o mundo material tornar-se-ia cientificamente explicável e supostamente controlável dispensando o apego ao sagrado. A ciência passava a ser considerada detentora de verdades, somente refutáveis por meio de outras teorias científicas ainda mais desenvolvidas, capazes de desbancar por meio de mecanismos lógicos e de replicação os argumentos anteriores. Nesse ínterim, a natureza foi dominada e entendida como serva e hostil. O sagrado foi reificado e, posteriormente, preterido pelas ciências da religião que se desenvolviam junto com o Iluminismo e apresentavam inicialmente uma visão positivista e evolucionista acerca da religião.

Contudo, à despeito de avanços incontestáveis o projeto moderno chegou à exaustão, iniciando seu processo de decadência. A crise epistêmica da modernidade tem sido ampliada pela atuação da lógica de mercado capitalista e pela globalização. O retorno do sagrado aparece diretamente relacionado à uma reação contra a ameaça que o secularismo infringe contra as crenças religiosas.

Ao passo que o secularismo prevê um recrudescimento da religião, atua no sentido de garantir uma neutralidade amparada no princípio da laicidade, por parte do Estado, reconhecendo o direito de os indivíduos exercerem suas confissões de fé religiosa, assegurando o pluralismo e a liberdade de crença.

Assim, a secularização para além de denotar o declínio da religião, tem a intenção de insinuar como um marco histórico da modernidade, caracterizado por imputar a separação entre a Igreja e o Estado. Dao que é

notório o fato de que o secularismo desempenhou um importante papel na concepção do Estado moderno, pois promoveu uma normatização do modelo liberal Ocidental. O discurso secularista serviu, assim, como uma espécie de bandeira ideológica do universalismo Ocidental moderno.

Desse modo, reconhece-se que o secularismo atuou como um marco epistêmico Ocidental. Contudo, a secularização não alcançou um âmbito universal, tampouco, hegemônico, posto que a modernidade foi avançando de modo desigual entre os povos colonizados, testemunhando, portanto, diferentes estratégias de secularização. Destarte, a teoria da secularização fracassou por ter adotado uma visão determinista da sociedade, supostamente ancorada num pressuposto universalista ligado à imposição do sistema mundo europeu e norte-americano. Tal como expõe Oliveira & Oliveira (2012, p. 31-32):

O avanço da modernização ocidental no mundo globalizado provocaria, necessariamente, a diferenciação, privatização e gradual diluição e esvaziamento do campo religioso. A falha nesse mecanismo – quer seja provável ou não, desejável ou não – implicaria numa vitória surpreendente e implacável da religião – definida como naturalmente tradicionalista e emocional – sobre toda a estrutura racionalizada e presumivelmente racionalizante da modernidade.

A ausência de interesse pelo sagrado presente nas religiões a partir da predominância da lógica racional moderna/ colonial é sintomática do processo de colonialidade do saber, do ser e do poder refletidas no campo religioso através da colonialidade do sagrado, que corrobora para o binômio sagrado/ secular.

Todas as esferas da vida social foram submetidas aos desígnios técnico-científicos e de mercado. Acreditou-se que, o sentimento religioso despertado diante do numinoso não encontraria mais razão de apego, pois o sagrado nessa perspectiva era tido de forma estereotipada, como expressão de sociedades atrasadas. Conforme expõe Marchi (2005), “Em outras palavras, seria dessacralizar o mundo e suprimir o pensamento religioso do conjunto das

explicações da existência e dos sentimentos do homem.” (p. 35) Segundo o autor,

[...] [t]udo levava a crer que o sentimento religioso entraria num processo de corrosão e que a sociedade evoluiria para a secularização, especialmente, quando o crescimento industrial, a urbanização e o avanço tecnológico na produção de bens de consumo ditavam outros padrões de vida e influenciavam o comportamento das pessoas. (MARCHI, 2005, p. 35)

O projeto secular faliu no sentido de evitar que indivíduos e grupos sociais recorressem ininterruptamente ao sagrado, que contemplassem o mistério, que se espantassem com o extraordinário, que não se encantassem com as hierofanias, que preservassem a crença nas explicações mágicas, nos entes sobrenaturais e apelassem para tal dimensão ontológica de compreensão do mundo, sobretudo, em períodos de tribulação, de tensões, de problemas inevitáveis que se desencadeiam no cotidiano. Dado que, as narrativas sagradas conferem sentido à vida, formando, assim, as cosmovisões dos sujeitos.

Ou seja, a concepção de sagrado que cada sujeito constrói e carrega em si, corrobora para a conformação de seus entendimentos acerca do mundo e da realidade. No contexto brasileiro, especificamente, à despeito do colonialismo católico e do secularismo que rege a esfera pública, o sagrado permanece vivo, especialmente, nas manifestações da religiosidade popular. Tanto as sociedades indígenas, quanto afrodescendentes, caipiras, ribeirinhas etc. dos interiores do País e das periferias dos grandes centros urbanos, indivíduos e grupos sociais continuaram conduzindo formas peculiares de interação com o sagrado.

Há de se reconhecer que as manifestações do sagrado percebidas nos dias de hoje já passaram por um longo processo de espoliação, uma vez que, já sofreram um duplo processo de alienação e reificação. Primeiro, com a colonização cristã e depois, com a secularização científica. Contudo, à despeito disso, tais manifestações resistiram.

Cristianismo e secularismo são considerados aqui como fruto de um projeto epistêmico eurocêntrico – pretensamente universal. O desafio que se propõe diante dessa constatação é confrontar tal modelo epistemológico arraigado, apresentando a prerrogativa de se admitir o sagrado como uma dimensão legítima do espírito humano, que aparece à priori – independente da conformação conferida pela conotação cristã – como responsável por postular compreensões do mundo e da realidade, que se constroem e se evidenciam a partir de subjetividades ontologicamente significantes e socialmente compartilhadas através de seus aspectos exteriorizáveis.

### *2.1. O conhecimento religioso produzido pelo senso comum*

A crítica pós-colonial entra em cena nessa sequência, articulando, por meio das implicações científicas, novas abordagens capazes de ressignificar esse entendimento acerca do secular. A permanência de práticas de (re)sacralização do mundo instigou intelectuais a revisitar a questão da religião e a propor novos recortes epistemológicos, trazendo à tona novas possibilidades para o entendimento da dimensão do sagrado presente nas religiões e fora delas.

A emergência dos novos paradigmas decoloniais e interculturais envolvem a demanda por se conferir atenção às subjetividades envolvidas na crença religiosa. Segundo Boaventura de Souza Santos (2018), “Nenhuma transformação paradigmática será possível sem a transformação paradigmáticas da subjetividade.” (p. 76) O autor fala sobre a demanda das ciências humanas contemporâneas se esforçarem para incorporarem os saberes produzidos pelo senso comum, que se mesclam aos saberes canonizados numa “ecologia de saberes”. Isto é, o autor defende uma perspectiva intercultural para o tratamento dos problemas relacionados à religião na atualidade.

Os pressupostos decoloniais/interculturais apontam para uma valorização do conhecimento produzido pelo senso comum, inclusive, o de caráter religioso. Conforme defende o autor,

É certo que o conhecimento do senso comum tende a ser um conhecimento mistificado e mistificador mas, apesar disso e apesar de ser conservador, tem uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada através do diálogo com o conhecimento científico. (SANTOS, 2018, p. 65)

O conhecimento produzido pelo senso comum articula esquemas de compreensão do mundo e da realidade alicerçados em uma singularidade interpretativa traduzida em matrizes geradoras de comportamentos e escolhas cotidianas, calculadas e não calculadas. Isto é, conscientes e não conscientes, racionais e irracionais. Trata-se de um conhecimento de caráter empírico e espontâneo, baseado em tradições orais e construído de maneira independente dos conhecimentos institucionalizados, tais como os produzidos pelas ciências e pela própria religião, embora, não os descarte. Desse modo, o conhecimento produzido pelo senso comum atua diretamente na construção social da realidade, em que as cosmovisões religiosas, igualmente, se inscrevem nessa condição.

A singularidade das subjetividades envolvidas na experiência religiosa de sujeitos particulares, sobretudo, no que diz respeito às formas de contato que eles estabelecem com a dimensão do sagrado ganham relevância analítica e passam a ser admitidas como objetos de estudos passíveis de serem analisados.

Desde as contribuições de Gramsci (1982) esse olhar para a filosofia espontânea do povo já vem sendo admitido por intelectuais engajados politicamente, que se organizaram, especialmente, durante o final da década de 1960 e ao longo das décadas de 1970 e 1980, como o caso do movimento teológico- ecumênico da Teologia da Libertação.

A perspectiva gramscianiana defende que a análise do conhecimento produzido pelo senso comum fornece a compreensão dos elementos básicos

para a formulação de uma consciência crítica. Ao afirmar que todos os homens e todas as mulheres são filósofos natos, o autor corrobora para a legitimação desse conhecimento produzido pelo senso comum e destaca-o como alvo de interesse investigativo.

E numa perspectiva que extrapola as questões políticas e sociais e parte para questões cognitivas e individuais. Admitindo-se a autonomia de interpretação do fenômeno religioso por parte do sujeito que experiencia o contato com o numinoso, corrobora-se para a transgressão dos princípios da colonialidade do sagrado e da religião, em que toda a autoridade e legitimidade da relação com o sagrado ficava restrita a sacerdotes e outras hierarquias institucionais da Igreja. Passa-se, nesse sentido, a valorizar a autonomia e as particularidades interpretativas do sujeito, que cada vez mais, é protagonista das suas escolhas de pertença e de arranjos de crença que administra.

A pluralidade religiosa, por si só denota a perda de prestígio da cosmologia cristã colonial. Quando a sociedade se abre à inserção de novas religiões, paulatinamente vai sendo desconstruída a hegemonia cristã cristalizada. A proposta envolve uma reabilitação do papel da emoção e do sentimento religioso despertados diante do sagrado, admitido aqui como uma das forças impulsionadoras que se unem para desencadear as mudanças de paradigmas que se encontram em curso.

Ressalta-se a necessidade de destacar dois conceitos correlacionados, a ideia de “religião” e de “religiosidade”. Se a religião tem a ver com os aspectos exteriores e socialmente compartilhados da crença, a religiosidade, por sua vez, já apresenta um caráter mais íntimo e intransmissível, pois aciona um entendimento ontológico particular acerca do sagrado. Entende-se aqui, que ambos, a religião e a religiosidade são promotoras de conhecimentos que se originam da relação do homem com o sagrado.

Segundo Marchi (2005), a natureza liberal das práticas religiosas seculares consolidou espaços de convivência entre o sagrado e o profano, sem

oposições e sem constrangimentos, estabelecendo uma religiosidade pautada por experiências pessoais com o sagrado, bem como a sua socialização espontânea a nível local e/ou regional, sem a intermediação de sacerdotes ou quaisquer representantes das hierarquias institucionalizadas da Igreja. Tratava-se da improvisação de uma “ritualística sacroprofânica, na qual a sacralidade e a profanidade prescindiam de oficialização e autorização de instituições religiosas ou do Estado.” (p. 52)

O contexto brasileiro apresenta a peculiaridade de apresentação de uma estreita relação entre as dimensões sagradas e seculares, que merecem ser discutidas, posto que são definidas pelo conhecimento originado do senso comum.

### **3. Alternativas epistemológicas decoloniais e interculturais para as ciências da religião**

A proposta decolonial/intercultural de apreensão do fenômeno religioso se insinua a partir de uma lógica desconstruída, capaz de se pautar por novos ou renovados pontos de vista e reconhecer a determinante influência do sagrado na vida de indivíduos e coletividades. Bem como, pode admitir que o sagrado está presente na constituição essencial das diferentes religiões, não somente entre os sistemas religiosos pré-coloniais, posto que compreende todo um desenrolar histórico e se percebe, igualmente, nos contextos atuais e suas respectivas configurações desse contato divindade- humanidade manifesto através dos mais diferentes matizes de expressividade.

Partindo do campo epistemológico das ciências da religião, a intenção é desenvolver abordagens críticas e propositivas de alternativas viáveis de serem implementadas nas pesquisas, pautadas por conhecimentos interculturais, interreligiosos e transdisciplinares, que assumem a perspectiva de indivíduos e grupos sociais para a compleição de suas análises.

Trata-se da construção de um pensamento transgressor do *status quo*, questionador do modelo epistêmico arraigado e arbitrariamente imposto pelo sistema mundo europeu canonizado, responsável por cristalizar a cosmologia cristã como universal e posteriormente, por defender uma versão secular de interpretação da realidade como princípio irrevogável de neutralidade e garantia de conciliação dos diferentes interesses em jogo, relativos à pluralidade religiosa componente do campo religioso brasileiro. Assim, as ciências da religião se insinuem como sendo capazes de implementar um novo arranjo epistêmico, que parte de um novo *locus* de enunciação de saberes não necessariamente pautados por tais moldes arraigados e admite a sua permeabilidade intercultural, numa “ecologia de saberes”<sup>3</sup>.

Pesquisadores passam, assim, a cogitar a validade de noções como “transcendência”, “alteridade”, “diversidade”, tomados como modos de localizar o “terceiro espaço”, capaz de desarticular os binômios maniqueístas da matriz colonial. Nesta linha de raciocínio, as vozes religiosas começam a ser consideradas. (PANOTTO, 2021)

De tal modo, está em curso a construção de um novo paradigma científico, caracterizado por admitir como objeto de estudos relevante, o sentimento religioso gerado pelo contato com o sagrado, conformando, desse jeito, uma nova ou renovada apreensão epistemológica. Sendo assim, o sentimento religioso, este que é captado a partir de um olhar voltado ao papel do sujeito, é recolocado diante da tarefa epistêmica de compreensão da religião.

Ao ser interpelada por demandas subjetivas relacionadas à interpretação do sagrado, a inteligência de fé se vê constrangida a interagir com os saberes científicos e seculares. As ciências da religião, independente do caráter confessional cristão da teologia, busca acercar-se do fenômeno religioso despido de conceitos pré-moldados, num exercício de mediação analítica libertadora, decolonial e intercultural.

---

<sup>3</sup> Tal como nos termos de Boaventura de Souza Santos (2018).

Importa examinar não só a subjetividade relacionada ao sentimento religioso despertado pela interação com o sagrado, como admitir que esta relação extrapola a configuração cristã, pois refere-se também à outras cosmologias e espiritualidades, cultivadas por grupos subalternos e invisibilizados por não corresponderem à arranjos religiosos institucionalizados.

A proposta envolve a libertação das amarras epistêmicas opressoras, que confinavam as manifestações do sagrado aos moldes católicos canonizados, e posteriormente a imposição de uma lógica secular pretensamente hegemônica e universalista pautada pelo prisma da colonialidade. O desafio que se insinua é o da desobediência epistêmica, do confronto de pontos de vista erigidos diante dos mesmos objetos, no caso desta reflexão, o binômio sagrado/secular.

A ideia de decolonialidade prevê a construção de soluções para demandas mais profundas da sociedade, que envolvem a subversão do positivismo que insiste em se fazer presente nas ciências humanas contemporâneas, relacionando resquícios indesejáveis da lógica racional-moderna, considerados descartáveis.

Dentre os pesquisadores, brasileiros e latino-americanos que tem se dedicado a abordar o fenômeno religioso através dessa perspectiva crítica e propositiva apresentada pelo paradigma decolonial/ intercultural, destaco as contribuições de Andrea Meza Torres. A autora tem trabalhado com a questão do sagrado decolonizado e no artigo, “*Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: um diálogo de conocimientos desde lo Divino*” (TORRES, 2018), traz uma análise pautada pela contribuição de pesquisadores caracterizados por não conceberem uma divisão entre a dimensão do sagrado e a da vida social, imprimindo, nessa confluência de raciocínio, uma visão não eurocêntrica da religião. Dentre eles, a pesquisadora destaca os aportes teórico-metodológicos e práticos de Enrique Dussel, que entra na discussão com seu conceito de “transmodernidade”, no

qual as tradições religiosas são incluídas em um diálogo transmoderno. Tal perspectiva pode ser enquadrada como intercultural, em função do autor admitir que existem partes aproveitáveis da modernidade, que merecem ser consideradas no diálogo com as partes pré-modernas ou pós-modernas. Sua interpretação defende a proposição de um diálogo, capaz de conciliar ambas as influências.

A intenção é interpelar culturas não submetidas aos moldes ocidentais, que existem com relação às religiões, práticas espirituais ou tradições sagradas, isto é, culturas que se distinguem em relação ao divino. Nas palavras da autora, “*Desde esta perspectiva, la diversidad cultural deberá ser pensada como manifestaciones culturales distintas y ligadas, cada una a su propia forma de concebir ‘lo Divino/ universal’*” (TORRES, 2018, p. 63).

Torres (2018, p. 63) chama a atenção para o fato de as análises científicas, inevitavelmente, reproduzirem o *locus* de enunciação da perspectiva do colonizador em suas análises, uma vez que, “[...] *el eurocentrismo/ocidentalcentrismo/la modernidade toma el lugar de ‘lo universal’ y organiza las diferencias culturales despojándolas de su valor epistemológico y sagrado o transcendental*”. Assim, os diálogos interculturais acabam por acionar a matriz epistêmica eurocêntrica, tida como parâmetro de comparação, de idealização da configuração salutar, considerada civilizada e mais avançada.

Esse processo colonial de domínio e alienação do sagrado presente no interior da religião se completa com a implementação do posterior processo de secularização e difusão dos canais abertos pelo colonialismo. Contudo, vale destacar que, o processo de secularização serviu para criticar as arbitrariedades impostas pelo cristianismo e promover a separação jurídica entre Igreja e Estado. Desse modo, Torres (2018) destaca o fato das tradições religiosas que concebiam a interação do homem com o sagrado terem sido sucumbidas pela lógica colonialista, estando debaixo da religião cristã ocidental e, igualmente, submetidas à crítica secular.

A isso, associa-se o fato das ciências antropológicas e da religião, terem apreendido o sagrado relativo às culturas pré-colonizadas como fruto de uma expressão folclórica, encarando-as como manifestações exóticas, primitivas, irracionais e destituídas de um conhecimento válido. Percebeu-se que a religião sofreu uma dupla alienação, que se deu, primeiramente, com a colonização cristã e, num segundo momento, com a ascensão do pensamento científico-secular moderno.

É nesse sentido, que a autora considera pertinentes as contribuições de Enrique Dussel, pois o autor parte de uma contundente crítica à produção de análises científicas que reproduzam irrefletidamente o *locus* de enunciação discursiva do colonizador, justamente, pelo fato de aplicarem uma abordagem secular e racional-científica e pretensamente universal. De tal modo é que se insinua uma abordagem capaz de interpelar o sagrado, concebido como uma forma de construção de conhecimento legítimo e que, por isso, demanda novas estratégias teórico metodológicas, que por sua vez, se apresentam desde o paradigma decolonial/intercultural.

Partindo de um *locus* latino-americano de investigação, a perspectiva do diálogo inter-religioso e intercultural se alinha à proposta ético-ecumênica da Teologia da Libertação e aciona as soluções epistemológicas encontradas pelos intelectuais vinculados ao grupo de estudos Modernidade/Colonialidade, caracterizados por conceberem um giro decolonial nos estudos da cultura e da sociedade, com implicações diretas para o campo religioso.

A iniciativa alvitrada relaciona-se à essa demanda por transgressão do *locus* de produção do conhecimento eurocêntrico consolidado, desprendendo-se do cárcere epistêmico arraigado, estritamente racional e secular, abrindo-se para uma ampliação de seus horizontes – ao aprofundar em conhecimentos localizados, embora, densamente entrelaçados em uma realidade global que os atravessa. Importa encontrar e desenvolver artifícios capazes de interpelar a experiência e o sentimento religioso do sujeito, partindo de um referencial ético, ecumênico, inclusivo, de caráter decolonial e intercultural.

As indagações que são lançadas são as seguintes: Como conhecimentos gerados pelo contato com o sagrado sofreram com o processo de colonialidade, caracterizado pela alienação da religião? Como o universalismo eurocêntrico de caráter secular, capitalista e racional- científico subjugou formas outras de construção do conhecimento pautados por aspectos mais sensíveis, sutis, subjetivos e particulares pautados pelo sagrado? Como uma perspectiva supostamente hegemônica, caracterizada por reificar e reduzir o sagrado à uma mera expressão caricatural do irracionalismo apresenta os termos centrais do secularismo?

Assim também, no diálogo das tradições de sabedoria espiritual com as ciências, deve-se incluir um mistério-sagrado – que está na realidade e escapa às nossas observações, está entre e além de suas apreensões, e exige de todas uma reverência mística. (ARAGÃO, 2015, p. 330)

A intenção não é esgotar o assunto, mas instigar questionamentos desconstruídos, pautados pelo paradigma decolonial, capazes de reconhecer a importância que a esfera do sagrado desempenha no senso comum, traduzindo em cosmovisões.

#### 4. Considerações finais

A proposta deste artigo foi evidenciar as alternativas epistemológicas decoloniais e interculturais, que se apresentam desde o contexto do hemisfério sul extrapolando, assim, os pressupostos epistêmicos da matriz colonial europeia e norte-americana.

A perspectiva decolonial aplicada às ciências da religião sugere uma constante autorrevisão de seus pressupostos epistêmicos, bem como a reformulação constante das estratégias de promoção da libertação, emancipação das consciências, defesa do pluralismo, promoção do diálogo inter-religioso, combate à intolerância e desmistificação de fundamentalismos. Agindo assim, os cientistas da religião se comprometem

em elaborar alternativas capazes de impor resistência aos ditames hegemônicos ocidentocêntricos.

Adotar uma postura epistemológica decolonial perante as ciências da religião, implica em considerar os desafios de compreensão do sagrado diante da pluralidade de religiões e tomar como fonte da investigação a subjetividade daqueles que creem em uma força abstrata, “majestosa, tremenda e fascinante”. Alude, especialmente, ao desenvolvimento ou aperfeiçoamento de novas ou renovadas metodologias de apreensão do objeto de estudos em questão, a dinâmica entre o sagrado e o secular, o que evidencia a necessidade de uma revisão dos marcos conceituais que se estabeleceram e se cristalizaram nas ciências desde a modernidade.

A tarefa teórico-metodológica decolonial pressupõe a incorporação de um novo *locus* de enunciação do conhecimento e de investigação científica, constituído desde o hemisfério sul, a adoção de restauradas categorias de pensamento, como o caso de admissão do sagrado como uma categoria *à priori*, como uma forma de reconhecimento e valorização do conhecimento produzido pelo senso comum.

## Referências

AGUIRRE, Javier. Religiones, teologías y colonialidad: hacia la decolonización de los estudios académicos de las religiones y las teologías. **Revista de estudios sociales**, n. 77, p. 76-92, 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/revestudsoc/50204?lang=pt>. Acesso em: 07 ago. 2022.

AMARO, Flávia Ribeiro. Um giro epistemológico nos estudos sobre religião: a decolonialidade do sagrado. **Revista TEL - Tempo, Espaço e Linguagem**, v. 5, n. 1, p. 151-171, jan./jun. 2022b. Disponível em: <https://revistas2.uepg.br/index.php/tel/article/view/19904/209209216606>. Acesso em: 29 maio 2022.

ARAGÃO, Gilbraz. Encruzilhada dos estudos de religião no Brasil. **Revista de Teologia e ciências da religião**, v. 5, n. 1, p. 319-337, 2015.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Éditions Gallimard, 1950.

DUSSEL, Enrique. **Transmodernidad e interculturalidad**: interpretación desde la filosofía de la liberación. Madrid: Editorial Trotta, 2004. p. 123-160. Disponível em: [https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Articulos/347.2004\\_espa.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/347.2004_espa.pdf). Acesso em: 20 ago. 2022.

ELIADE, Mircea. **O conhecimento sagrado de todas as eras**. São Paulo: Mercuryo, 1995.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História: Questões & Debates**, n. 43, p. 33-53, 2005. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/328063664.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2022.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial. **Revista X**, v. 16, n. 1, p. 24-53, 2021.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PANOTTO, Nicolás. De otros saberes y conocimientos – otros. **Teología Práctica Latinoamericana**, v. 1, n. 2, p. 15-34, jul./dez. 2021.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Construindo epistemologias do sul**: antologia essencial. v. I: Para um pensamento alternativo de alternativas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

TORRES, Andrea Meza. Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: um diálogo de conocimientos desde lo Divino. **Interdisciplina**, v. 6, n. 16, set./dez, p. 61-82. 2018.

Artigo recebido em: 24/01/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Por um feminismo interamericano: caso “Brítez Arce”, violência obstétrica e interseccionalidade

## *Comentário de Jurisprudência*

*Jacqueline Lopes Pereira*<sup>1</sup>

*Christian Douglas da Silva Costa*<sup>2</sup>

EMENTA: Corte IDH. El 16 de noviembre de 2022 la Corte Interamericana de Derechos Humanos (en adelante “la Corte” o “este Tribunal”) dictó una Sentencia mediante la cual declaró responsable a la República Argentina (en adelante “el Estado” o “Argentina”) por la violación de los derechos a la vida, a la integridad y a la salud, consagrados en los artículos 4.1, 5.1 y 26 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (en adelante “La Convención”), en relación con la obligación de respetar y garantizar los derechos, contenida en el artículo 1.1 del mismo instrumento, en perjuicio de la señora Cristina Brítez Arce, y de los derechos a la integridad personal, garantías judiciales, protección a la familia, derechos de la niñez y protección judicial, consagrados en los artículos 5.1, 8.1, 17.1, 19 y 25.1 de la Convención, en relación con la obligación de respetar y garantizar los derechos, contenida en el artículo 1.1 del mismo tratado; y del artículo 7 de la Convención de Belém do Pará, este último a partir del 5 de julio de 1996, em perjuicio de Ezequiel Martín Avaro y Vanina Verónica Avaro hijo e hija de Cristina Brítez Arce, respectivamente.

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. **Caso Brítez Arce y otros vs. Argentina**. Sentencia de 16 de noviembre de 2022. Disponível em: [bit.ly/40kEJV2](http://bit.ly/40kEJV2). Acesso em: 31 jan. 2023.

## 1. Introdução

Em 18 de janeiro de 2023, a Corte Interamericana de Direitos Humanos (doravante “Corte IDH”) publicou a sentença de mérito do caso *Brítez Arce y*

---

<sup>1</sup> Doutoranda e Mestra em Direito das Relações Sociais pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná. Especialista em Direito das Famílias e Sucessões pela ABDConst. Pesquisadora do Núcleo de Estudos em Direito Civil Constitucional – Virada de Copérnico (UFPR). Servidora pública do TJPR. E-mail: [jacqueline.lopes10@gmail.com](mailto:jacqueline.lopes10@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1471-4891>.

<sup>2</sup> Mestrando em Direito pela Universidade Federal do Paraná. Bacharel em Direito pelo Centro Universitário Autônomo do Brasil - UniBrasil. Membro do grupo de pesquisa “Direito Internacional Crítico” da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: [christiandscosta@gmail.com](mailto:christiandscosta@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1714-250X>.

*otros vs. Argentina*, caso contencioso submetido à Corte IDH pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (doravante “CIDH”) referente à responsabilidade internacional do Estado argentino pela violação de direitos relacionados à morte de Cristina Brítez Arce, bem como a falta de devida diligência e violação do prazo razoável de investigação e de processos judiciais sobre o caso<sup>3</sup>.

Em 1º de junho de 1992, aos trinta e oito anos e em sua quadragésima semana de gestação, Cristina Brítez Arce foi admitida no Hospital Público Materno Infantil Ramón Sardá, em Buenos Aires. A gestante foi submetida a ultrassom que indicava óbito fetal e, por essa razão, a equipe médica a internou para a realização do procedimento de indução do parto. De acordo com o atestado de óbito, Cristina Brítez Arce faleceu no mesmo dia em decorrência de uma parada cardiorrespiratória não traumática.

Em 20 de abril de 2001, Ezequiel Martín e Vanina Verónica Avaro, filhos de Cristina Brítez Arce, submeteram denúncia para apreciação da CIDH, suscitando a responsabilidade internacional do Estado pela morte de sua mãe. A admissibilidade da denúncia foi reconhecida pelo órgão em 28 de julho de 2015, mediante a publicação do Informe de Admissibilidade nº 46/2015, observando-se os requisitos dispostos nos artigos 46 e 47 da Convenção Americana de Direitos Humanos (doravante Convenção Americana).

Sustentaram os peticionantes que Cristina Brítez Arce e o feto não sobreviveram em consequência da doença pré-eclâmpsia, fator de risco que

---

<sup>3</sup> Os processos judiciais internos referiram-se a processo penal por homicídio culposo contra os médicos que atenderam Cristina Brítez Arce no hospital; processo penal por falsificação de instrumento público, por denúncia formulada de ofício pela juíza da investigação por homicídio culposo, quanto à perícia médica realizada no decorrer da investigação para encobrir as responsabilidades dos profissionais relacionados ao caso; processo penal por encobrimento no âmbito da realização da perícia médica, a qual teria sido corrompida em seu processo de elaboração, mediante pressões externas para encobrir as responsabilidades dos profissionais relacionados ao caso; processo penal por falso testemunho em face dos trinta e um integrantes do corpo médico da perícia forense, acusados de acobertar seus colegas médicos e; processo civil por danos e prejuízos contra o governo da cidade de Buenos Aires por negligência, imperícia e imprudência (CIDH, 2015, p. 2-4; CIDH, 2019, p. 11-12).

não foi tratado de maneira adequada pelo sistema de saúde argentino. O fato ensejou a propositura de uma série de processos penais, nos quais não tiveram acesso a garantias judiciais de julgamento por um tribunal independente e imparcial e a decisões devidamente fundamentadas.

Pelo Relatório de Mérito nº 236/2019, aprovado em 6 de dezembro de 2019, a CIDH entendeu pela responsabilidade do Estado argentino na violação de direitos humanos e direitos das mulheres, indicando como recomendações: (i) a integral reparação pelas violações de direitos humanos mediante indenização aos familiares da vítima; (ii) o fornecimento de atendimento em saúde mental aos peticionantes Ezequiel Martín e Vanina Verónica Avaro e; (iii) a capacitação dos profissionais de saúde no atendimentos de mulheres gestantes e em trabalho de parto, tanto em hospitais públicos quanto privados (CIDH, 2019, p. 25).

Em 25 de fevereiro de 2020, a Argentina foi notificada acerca do Relatório de Mérito nº 236/2019 e foi-lhe concedido o prazo de dois meses para o cumprimento das recomendações. Mesmo com a prorrogação do prazo por três vezes, o Estado não cumpriu as determinações e, na busca por justiça para as vítimas do caso, a CIDH submeteu o caso à Corte IDH em 25 de fevereiro de 2021. Ao avaliar a descrição fática, o Tribunal notou com preocupação o transcurso de vinte anos entre a petição inicial e a submissão do caso à sua jurisdição (CORTE IDH, 2023, p. 4).

Em 16 de novembro de 2022, a Corte IDH proferiu sentença que reconheceu a responsabilidade da Argentina pela violação dos direitos à vida (artigo 4), à integridade pessoal (artigo 5) e à saúde de Cristina Brítez Arce, bem como pela violação aos direitos à integridade pessoal (artigo 5), à garantia judicial (artigo 8), à proteção da família (artigo 17), da criança (artigo 19) e à proteção judicial (artigo 25) dos seus filhos, previstos na Convenção Americana. Além disso, condenou o Estado pela violação dos deveres previstos no artigo 7 da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a

Violência contra a Mulher (doravante Convenção Belém do Pará) (CORTE IDH, 2023, p. 36-37).

Como medidas reparatórias, a Corte IDH determinou ao Estado argentino realizar uma campanha de divulgação de direitos relacionados à gestação, ao trabalho de parto e ao pós-parto e situações que podem configurar violência obstétrica. Quanto à reparação às vítimas, a Argentina foi condenada a pagar indenização em quantias fixadas na sentença a título de danos morais, danos materiais e a restituir custas decorrentes do trâmite processual, assim como de tratamentos psicológicos e psiquiátricos (CORTE IDH, 2023, p. 37).

## 2. Comentários à decisão da Corte IDH

Em 2019, mediante relatório apresentado por Dubravka Šimonović durante a 74ª sessão de sua Assembleia Geral, a ONU reconheceu, pela primeira vez, a expressão “violência obstétrica” para designar as diversas formas de violência de gênero sofrida pelas mulheres durante a gestação, no momento do parto, pós-parto e puerpério nos serviços de saúde reprodutiva (UN, 2019, p. 7-13).

Na literatura médica, o termo abrange categorias não mutuamente exclusivas, como abuso físico, cuidado não consentido, cuidado não confidencial, cuidado não digno, discriminação baseada em atributos físicos, abandono do cuidado e detenção em instalações (BOWER; HILL, 2010).

Nota-se disso que, apesar de ser recorrente, não há consenso sobre o conceito de violência obstétrica, já que designa situações de falta de assistência adequada e satisfatória com respeito à dignidade da parturiente (FERRÃO *et al*, 2022, p. 05).

O caso Brítez Arce tem como centralidade a violência obstétrica praticada contra uma mulher cis-gênero e em conjugalidade heterossexual. Contudo, é imprescindível ressaltar que vivências que escapam ao padrão cis-

hetero-normativo também são vitimadas pela violência obstétrica e com o fator de risco de discriminação por orientação sexual ou identidade de gênero, como é o exemplo de mulheres lésbicas ou, ainda, de homens transsexuais gestantes. Por isso, ora se opta por referir-se a “mulheres e pessoas que gestam” ou “parturientes”, a fim de incluir as múltiplas vulnerabilidades afetadas pela prática de violência obstétrica.

Estabelecidos os pressupostos deste exame teórico-jurisprudencial, contextualiza-se o cenário social que inclui o Brasil e a América Latina na temática.

A Venezuela foi pioneira em incorporar o termo “violência obstétrica” em sua legislação (LEITE *et al*, 2022, p. 485-486). A definição legal de violência obstétrica disposta no artigo 15, alínea 13 da Lei nº 38.668 de 23 de abril de 2007 é, em tradução livre, “a apropriação do corpo e processos reprodutivos das mulheres por equipe de saúde, que se expressa em um tratamento desumanizador, em um abuso de medicalização e patologização dos processos naturais, trazendo consigo perda da autonomia e capacidade de decidir livremente sobre seus corpos e sexualidade, impactando negativamente na qualidade de vida das mulheres” (REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA, 2007).

Em 2009, enquanto a petição do caso Brítez Arce ainda era examinada pela CIDH, a Argentina publicou legislação protetiva às mulheres contra a violência obstétrica. A Lei nº 26.485 de 1º de abril de 2009 prevê no artigo 6º, alínea “c” que violência obstétrica é, em tradução livre: “aquela que exerce a equipe de saúde sobre o corpo e os processos reprodutivos das mulheres, expressada em um tratamento desumanizado, um abuso de medicalização e patologização dos processos naturais” (REPÚBLICA ARGENTINA, 2009).

Embora outros países da região tenham seguido os processos venezuelano e argentino, como o Panamá, Bolívia, México e Uruguai (COLETIVO MARGARIDA ALVES, 2020, p. 17-19), a mera inclusão formal

da problemática no texto positivado não é suficiente para seu combate concreto.

GADENZ e MATOS apontam que, na perspectiva da teoria crítica dos direitos humanos, a violência obstétrica é um sintoma da violência simbólica da dominação masculina sobre os corpos femininos e que é preciso atentar-se aos movimentos sociais por luta e emancipação de direitos das parturientes para cobrança de políticas públicas e práticas efetivas na temática (2019, p. 72).

No contexto brasileiro, não há a legislação em sentido formal sobre a questão. Os órgãos de classe se articulam para definir o termo e orientar os profissionais de saúde para seu enfrentamento. A exemplo disso, menciona-se que o Conselho Federal de Medicina possui o parecer nº 32/2018 em que se refere à violência obstétrica como problema de gênero e condena o uso da terminologia por conteúdo pejorativo<sup>4</sup> (CFM, 2019).

Nunes destaca que tramitam três projetos de lei (PL nº 7.633/2014, nº 7.867/2017 e nº 8.219/2017) sobre violência obstétrica em nível federal no país, porém, atualmente os processos legislativos estão paralisados na Câmara dos Deputados (2021, p. 58).

Tais medidas institucionais e estatais não obtêm êxito na proteção ampla de gestantes e parturientes no contexto brasileiro. De acordo com pesquisa da Fundação Perseu Abramo publicada em 2010 com a coleta de dados em 176 municípios brasileiros, obteve-se a alarmante informação de que uma em cada quatro mulheres brasileiras afirmaram ter sofrido algum tipo de violência no parto (FPA, 2010).

Pesquisas nacionais e internacionais apontam a relação entre a violência obstétrica e número de cesarianas. A Organização Mundial de Saúde

---

<sup>4</sup> “8 – Por fim, o CFM considera que o termo “violência obstétrica”, além de ser pejorativo, traz em seu bojo riscos permanentes de conflito entre pacientes e médicos nos serviços de saúde e, para efeito de pacificação e justiça, avalia que tal termo seja abolido, e que as deficiências na assistência ao binômio materno-fetal tenham outra abordagem e conceituação.” (CFM, 2019, p. 12).

(OMS) recomenda que a taxa de cesárias não ultrapasse 15% dos partos (OMS, 2015), entretanto, é registrada uma tendência mundial no aumento da taxa dessa modalidade cirúrgica. A América Latina e Caribe são notabilizados pelo percentual de 42,8% de partos cesarianos, sendo que o Brasil ocupa a segunda colocação dentre os cinco países com a maior taxa de cesarianas (55,7%), em ranking liderado pela República Dominicana, com a taxa de 58,1% de partos cesarianos (BETRAN *et al*, 2021, p. 03).

Em revisão bibliográfica sobre a violência obstétrica e epidemia de cesarianas no Brasil, Zanardo *et al* concluem que não só o parto é tratado de forma medicalizada, como também a falta de uma definição uniforme sobre o significado de violência obstétrica dificulta a proteção da autonomia e direitos da gestante antes, durante e após o parto (ZANARDO *et al*, 2017, p. 09).

Nesse sentido, o julgado Brítez Arce oferece significativo contributo para a edificação de um sentido uniforme de violência obstétrica a ser utilizado para a tutela multinível dos direitos de mulheres e pessoas que gestam.

Do conceito de violência obstétrica empregado pela Corte IDH em seu pioneirismo sobre a temática, identifica-se conteúdo que envolve a vida e a dignidade da mulher que sucumbem ao atendimento de profissionais de saúde.

Esta generalização faz emergir questões correlatas que devem ser estudadas e abordadas em conjunto, para além da leitura tradicional, por vezes hegemônica, do discurso dos direitos humanos. Essa perspectiva foi acertadamente aplicada pela Corte IDH em sua sentença ao debruçar-se sobre o caso, como se vislumbra dos fundamentos presentes no pronunciamento do Tribunal acerca da relação entre a universalidade e interdependência dos direitos humanos (VENTURA, 2011, p. 88) e a simultaneidade das violações aos direitos à vida e integridade com os atos de violência obstétrica (CORTE IDH, 2023, p. 15).

No entanto, pensar gênero como uma construção social e histórica (SCOTT, 1990, p. 21), meio pelo qual a sociedade estabelece discursos e critérios de subordinação sobre corpos (BUTLER, 1990), conduz a admitir a violência obstétrica como corolário da violência de gênero (ASSIS, 2017; MASCARENHAS; PEREIRA, 2017). Dessa constatação, exige-se o enfrentamento das condições das mulheres nessa estrutura de poder, inclusive como os papéis desiguais a elas impostos por discursos culturais e históricos perpetuados e reforçados pelo campo jurídico.

Não obstante os avanços normativos nacionais identificados na região da América Latina e Caribe na abordagem da violência contra as mulheres, é necessário que uma instância judicial transnacional como a Corte IDH almeje a reestruturação dos sistemas político-jurídicos, vez que tais avanços não refletem na dimensão do fenômeno da violência contra as mulheres, nem em mecanismos de monitoramento e efetivas respostas dos Estados para lidar com a situação (GHERARDI, 2016, p. 130). Afinal, a estrutura de discriminação das mulheres sustenta e alimenta outras formas de violência, entre elas, a violência obstétrica, que ocorre no âmbito profissional médico das instituições de atenção à saúde pública.

Desse modo, partir de uma perspectiva de gênero para analisar o caso de Cristina Brítez Arce revela-se não somente uma alternativa de leitura, mas um projeto transformador, propositalmente desconfortável para as bases políticas, culturais e jurídicas tradicionais. Essa postura amplia as narrativas de igualdade e diversidade nos âmbitos internos dos Estados em busca de transformação das condições materiais das mulheres, uma vez que a realidade dos países latino-americanos é projetada para a reprodução da dominação, subjugação, violência e extermínio de corpos femininos (SEGATO, 2016).

Esse cenário estrutura as relações intersubjetivas e institucionais, de tal modo que a violência e violação de direitos das mulheres é normalizada e institucionalizada. Na América Latina, a violência obstétrica ocorre mediante

a combinação de fatores estruturais que marcam a realidade das mulheres na região (NUNES, 2021, p. 38), como o entendimento da violência obstétrica como violência de gênero, que suscita um redimensionamento da narrativa tradicional comprometido com os atravessamentos entre raça, classe, gênero, e outros marcadores sociais utilizados pelas estruturas de poder para transformar diferenças em desigualdades.

A simultaneidade desses marcadores que leva à discriminação de forma agravada é denominada interseccionalidade, conceito que traduz, em termos legais (CRENSHAW, 1989, p. 166) – herança dos estudos feministas (DAVIS, 2015, p. 212) e o ativismo feminista negro (BRAH, 2006, p. 358) –, as complexidades da relação de subordinação inscrita nos corpos das mulheres negras e pobres, levando à uma forma única de vulnerabilidade (DE BECO, 2017). Na subordinação de forma interseccional (CRENSHAW, 1991, p. 1249), as vulnerabilidades decorrentes de problemas estruturais se inter-relacionam e levam à violação agravada de corpos femininos negros.

Entre as experiências de subordinação interseccional vivenciadas por aquelas que mais se distanciam do padrão hegemônico europeu de homem branco, cis-heterossexual, cristão, proprietário e sem deficiência (PIRES, 2018), rememora-se a condenação internacional do Estado brasileiro no caso *Alyne Pimentel*.

Em situação fática de violência obstétrica permeada pelas intersecções de gênero, raça e classe social, *Alyne Pimentel* - mulher negra de vinte e oito anos de idade, grávida no sexto mês de gestação e de classe socioeconômica desprivilegiada – foi vítima de uma série de violações de direitos humanos com culminaram em sua morte.

Para verticalizar o caso de “*Alyne Pimentel v. Brasil*”, tão próximo dos contornos fáticos de “*Brítez Arce v. Argentina*”, destaca-se o fundamento protetivo encontrado na Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (doravante “CEDAW”), aprovada em 1979 pela Assembleia Geral das Nações Unidas. Este Tratado foi o primeiro

documento internacional que dispôs sobre os direitos das mulheres durante o período gestacional. Em seu artigo 12, a Convenção evidencia o direito humano à saúde da mulher, estabelecendo o dever dos Estados-parte em garantir-lhe a assistência apropriada em relação à gravidez, parto e no período posterior ao parto, o que inclui a assistência gratuita quando necessária e adequada nutrição durante a gravidez e lactância (BRASIL, 2002).

No caso “Alyne Pimentel v. Brasil”, Maria de Lourdes da Silva Pimentel, mãe de Alyne Pimentel, apresentou comunicação individual contra o Estado brasileiro no âmbito do Comitê CEDAW, da ONU, por violação do artigo 2º, alínea “c”, referente à proteção jurídica dos direitos da mulher sem discriminação, e do supracitado artigo 12, ambos da CEDAW. A decisão do Comitê foi pelo reconhecimento da responsabilidade do Estado brasileiro pela morte, uma vez que não foram garantidos os serviços de saúde apropriados à condição de gravidez.

Além disso, o Comitê CEDAW entendeu que o Brasil não aplicou as medidas adequadas para a eliminação das formas de discriminação contra as mulheres na área de saúde pública e que não assegurou os serviços de saúde apropriados à Alyne Pimentel. O resultado do descumprimento desses deveres afetou o pleno gozo dos direitos à vida e à saúde da vítima, por consequência do seu gênero, raça e classe social, o que exemplifica a discriminação derivada da violência estrutural contra as mulheres que se reproduz na sociedade (CATOIA; SEVERI; FIRMINO, 2020).

A garantia e proteção do direito ao corpo, à saúde e à vida digna é dever transversal de profissionais de saúde e dos Estados. O caso Brítez Arce v. Argentina – assim como o caso Alyne Pimentel v. Brasil – demonstram o estado da arte que atinge mulheres no momento crucial de atendimento humanizado que é o parto.

Maine Tokarski ressalta que a autonomia reprodutiva das mulheres se eleva na agência de fazer escolhas que sejam respeitadas, traduzindo-se em

direito subjetivo e princípio ético que se depara com o desafio de exigir concretização por políticas públicas de saúde (TOKARSKI, 2018, p. 155-156).

Nessa esteira, e à luz das discussões suscitadas pelo caso Brítez Arce, conclui-se que abordar a violência obstétrica como violação aos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres demanda considerar como a agenda antirracista, contra a exploração de classe e pela saúde das mulheres se traduz na busca por justiça social às camadas discriminadas e racializadas da sociedade (DAVIS, 2016).

Comprometer-se com um feminismo interamericano (LEGALE; RIBEIRO; FONSECA, 2022), portanto, torna-se fundamental para reconhecer a discriminação da mulher e estabelecer parâmetros para a proteção de sua vida, dignidade e dos seus direitos humanos na faceta da autonomia reprodutiva e corporal.

## Referências

- ASSIS, Jussara Francisca de. Violência obstétrica enquanto violência de gênero e os impactos sobre as mulheres negras a partir de uma revisão integrativa. **Anais V Enlaçando**. Campina Grande: Realize, 2017.
- BOWSER, Diana; HILL, Kathleen. **Exploring evidence for disrespect and abuse in facility-based childbirth**: report of a landscape analysis. Bethesda, Maryland: USAID-TRAction Project; 2010.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos pagu**, n. 26, p. 329-376, 2006. Disponível em: [bit.ly/3HwgsV0](https://bit.ly/3HwgsV0). Acesso em: 13 fev. 2023.
- BETRAN, Ana Pilar; YE, Jiangfeng; MOLLER, Ann-Beth; SOUZA, João Paulo; ZHANG, Jun. Trends and projections of caesarean section rates: global and regional estimates. **BMJ Global Health**, p. 01-08, 2021. Disponível em: <https://gh.bmj.com/content/bmjgh/6/6/e005671.full.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2023.
- BRASIL. **Decreto nº 4.377, de 13 de setembro de 2002**. Disponível em: [bit.ly/3jEGKlt](https://bit.ly/3jEGKlt). Acesso em: 8 fev. 2023.
- BUTLER, Judith. **Gender trouble**: feminism and the subversion of identity. Nova Iorque: Routledge, 1990.
- CATOIA, Cinthia de Cassia; SEVERI, Fabiana Cristina; FIRMINO, Inara Flora Cipriano. Caso “Alyne Pimentel”: violência de gênero e interseccionalidades. **Revista estudos feministas**, [s. l], n. 28, v. 1, 2020. Disponível em: [bit.ly/3E5StJY](https://bit.ly/3E5StJY). Acesso em: 13 fev. 2023.
- COLETIVO MARGARIDA ALVES. **Violência obstétrica no abortamento**. Disponível em: [bit.ly/3SaCP61](https://bit.ly/3SaCP61). Acesso em: 13 fev. 2023.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. **Informe nº 46/15**. Petición 315-01. Admisibilidad. Cristina Britez Arce. Argentina. 28 de julio de 2015. Disponível em: [bit.ly/3XXWwjp](https://bit.ly/3XXWwjp). Acesso em: 31 jan. 2023.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. **Informe n° 236/19**. Caso 13.002. Fondo. Cristina Britez Arce y familia. Argentina. 6 de diciembre de 2019. Disponível em: [bit.ly/40nwBDi](https://bit.ly/40nwBDi). Acesso em: 1 fev. 2023.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA (CFM). **Parecer CFM n° 32/2018**. Disponível em: [bit.ly/3HUFqME](https://bit.ly/3HUFqME). Acesso em: 13 fev. 2023.

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. **Caso Britez Arce y otros vs. Argentina**. Sentencia de 16 de noviembre de 2022. Disponível em: [bit.ly/40kEJV2](https://bit.ly/40kEJV2). Acesso em: 31 jan. 2023.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **University of chicao legal forum**, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989. Disponível em: [bit.ly/3rB0mjZ](https://bit.ly/3rB0mjZ). Acesso em: 13 fev. 2022.

DAVIS, Aisha Nicole. Intersectionality and international law: recognizing complex identities on the global stage. **Harvard human rights journal**, v. 28, p. 205-242, 2015. Disponível em: [bit.ly/3hjJkW7](https://bit.ly/3hjJkW7). Acesso em: 13 fev. 2023.

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

DE BECO, Gauthier. Protecting the invisible: an intersectional approach to international human rights law. **Human rights law review**, v. 17, n. 4, p. 633-663, 2017. Disponível em: [bit.ly/3PpQNQ3](https://bit.ly/3PpQNQ3). Acesso em: 13 fev. 2022.

FERRÃO, Ana Cristina; SIM-SIM, Margarida; ALMEIDA, Vanda Sofia; ZANGÃO, Maria Otília. Analysis of the concept of obstetric violence: scoping review protocol. **J. Pers. Med.**, [s. l.], i. 12, n. 7, 1090, p. 1-11, 2022. Disponível em: [bit.ly/3RUwWJO](https://bit.ly/3RUwWJO). Acesso em: 12 fev. 2023.

FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO (FPA). Pesquisa de opinião **Mulheres brasileiras e gênero nos espaços públicos e privados 2010**. São Paulo: FPA/SESC, 2010. Disponível em: <https://fpabramo.org.br/2011/02/21/pesquisa-mulheres-brasileiras-e-genero-nos-espacos-publico-e-privado-2010/>. Acesso em: 12 fev. 2023.

GADENZ, Danielli; MATOS, Ana Carla Harmatiuk. O parto como processo de dominação masculina: uma análise da violência obstétrica com base na teoria crítica dos direitos humanos. **Revista direito e liberdade**, Natal, v. 21, n. 3, p. 37-83, set./dez. 2019.

GHERARDI, Natalia. Violência contra mulheres na América Latina: considerações sobre o acesso à justiça e as condições estruturais em que os feminicídios se multiplicam. **SUR** 24, [s. l.], v. 13, n. 24, p. 129-136, 2016. Disponível em: [bit.ly/3JWVoby](https://bit.ly/3JWVoby). Acesso em: 10 fev. 2023.

LEGALE, Siddharta; RIBEIRO, Raisa D.; FONSECA, Priscila Silva. O aborto no sistema interamericano de direitos humanos: contribuições feministas. **Revista de investigações constitucionais**, [s. l.], v. 9, n. 1, jan./abr. 2022. Disponível em: [bit.ly/3DTIuHB](https://bit.ly/3DTIuHB). Acesso em: 10 fev. 2023.

LEITE, Tatiana Henriques; MARQUES, Emanuele; ESTEVES-PEREIRA, Ana Paula; NUCCI, Marina Fisher; LEAL, Maria do Carmo. Desrespeitos e abusos, maus tratos e violência obstétrica: um desafio para a epidemiologia e a saúde pública no Brasil. **Ciência & saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 27, p. 483-491, fev. 2022. Disponível em: [bit.ly/3E0Kn5q](https://bit.ly/3E0Kn5q). Acesso em: 6 fev. 2023.

NUNES, Ana Beatriz Cruz. **Análise jurisprudencial sobre violência obstétrica no Tribunal de Justiça de São Paulo no período de 2016 a 2019**. 2021. 130 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direito, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca, 2021. Disponível em: [bit.ly/3RXXfPa](https://bit.ly/3RXXfPa). Acesso em: 6 fev. 2023.

MASCARENHAS, Ana Cristina de Souza Serrano; PEREIRA, Graciele de Rezende Alves. A violência obstétrica frente aos direitos sociais da mulher. **Revista eletrônica de estudos jurídicos e da sociedade**, Guaxupé, v. 6, n. 1, p. 1-80, 2017. Disponível em: [bit.ly/3jNIHFN](https://bit.ly/3jNIHFN). Acesso em: 10 fev. 2023.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **Declaração da OMS sobre Taxas de Cesárias**. Disponível em: [bit.ly/3YSXsFV](http://bit.ly/3YSXsFV). Acesso em: 13 fev. 2023.

PIRES, Thula. Racializando o debate sobre direitos humanos: limites e possibilidade da criminalização do racismo no Brasil. **SUR** 28, [s. l.], v. 15, n. 28, p. 65-75, 2018. Disponível em: [bit.ly/3Ixq8x1](http://bit.ly/3Ixq8x1). Acesso em: 8 fev. 2023.

REPÚBLICA ARGENTINA. **Ley n. 25.485 de 1º de abril de 2009**. Disponível em: [bit.ly/3YuqxYh](http://bit.ly/3YuqxYh). Acesso em: 13 fev. 2023.

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. **Ley n. 38.668 de 23 de abril de 2007**. Disponível em: [bit.ly/3K43crW](http://bit.ly/3K43crW). Acesso em: 13 fev. 2023.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & realidade**, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

TOKARSKI, Maine Lais. **Autonomia sitiada: o parto como terreno de disputa**. 2018. 173 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direito, PPGD, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018. Disponível em: [bit.ly/3xkXvP5](http://bit.ly/3xkXvP5). Acesso em: 13 fev. 2023.

UN. **A human rights-based approach to mistreatment and violence against women in reproductive health services with a focus on childbirth and obstetric violence**, Dubravka Šimonović. *A/74/137*. Disponível em: [bit.ly/3HDkf1h](http://bit.ly/3HDkf1h). Acesso em: 6 fev. 2023.

VENTURA, Miriam. Direitos humanos e saúde: possibilidade e desafios. **Saúde e direitos humanos**, Rio de Janeiro, a. 7, n. 7, 2011. p. 87-100.

ZANARDO, G. L. P., CALDERÓN, M.; NADAL, A. H. R.; HABIGZANG, L. F. Violência obstétrica no Brasil: uma revisão narrativa. **Psicologia & Sociedade**, n. 29, p. 01-11, 2017. Disponível em: [bit.ly/3E38yA5](http://bit.ly/3E38yA5). Acesso em: 12 fev. 2023.

Comentário recebido em: 14/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.

# Caso Dos Santos Nascimento e Outra vs. Brasil: a mulher negra e o racismo no ambiente de trabalho

*Amicus Curiae submetido à Corte IDH*

*Lúcio Almeida<sup>1</sup>*

*Maria Gabriela Puente<sup>2</sup>*

*Rowana Camargo<sup>3</sup>*

*Eduarda Garcia<sup>4</sup>*

## 1. Introdução

A presente pesquisa tem por objeto a análise do Caso Dos Santos Nascimento e Outra vs. Brasil, o qual tramita junto à Corte Interamericana de Direitos Humanos e que resultou em Parecer apresentado pela Sociedade Brasileira de Direito Antidiscriminatório naqueles autos, na condição de *amicus curiae*, com base no art. 44 do Regulamento da Corte IDH.

Em 8 de dezembro de 2003, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos recebeu petição apresentada pelo Instituto da Mulher

---

<sup>1</sup> Doutor e Mestre em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pós-doutorando em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com orientação da Professora Dra. A.c Claudia Lima Marques. Fundador e pesquisador do Núcleo de Pesquisa Antirracismo da Faculdade de Direito da UFRGS. Professor assistente II do PPGD Direito da Universidade La Salle.

<sup>2</sup> Mestra em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Especialista em Direito Civil pela Faculdade IDC. Especialista em Direito Processual Civil pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Membro dos Núcleos de Pesquisa Antirracismo, Direito Penal e Criminologia e Estudos de Gênero, Violência e Sexualidades, todos da Faculdade de Direito da UFRGS. Professora. Advogada.

<sup>3</sup> Doutoranda em Ciências Criminais pela PUCRS. Mestra em Ciências Humanas pela Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS. Integrante do Grupo de Pesquisa Direito à Memória e à Verdade e Justiça de Transição e do Grupo de Pesquisa em Políticas Públicas de Segurança e Administração da Justiça Penal (GPESC/PUCRS). Membro da Coordenação Executiva do Núcleo de Pesquisa Antirracismo da Faculdade de Direito da UFRGS. Pesquisadora bolsista. Professora.

<sup>4</sup> Advogada Criminalista. Membro do Grupo de Pesquisa Antirracismo da UFRGS. Conselheira no Instituto de Acesso à Justiça (IAJ) e Especialista em Direito Penal e Processo Penal pela Universidade de Coimbra.

Negra - Geledés na qual postulou à Corte o reconhecimento da responsabilidade internacional da República Federativa do Brasil, pela discriminação racial sofrida no mercado de trabalho por Neusa dos Santos Nascimento e Gisele Ana Ferreira, no ano de 1998, bem como pela impunidade que se seguiu ao fato.

Conforme certificado no Relatório de Mérito nº 5/20, produzido pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, foi trazido ao seu conhecimento pela parte peticionária que Neusa dos Santos Nascimento e Gisele Ana Ferreira, ambas negras, foram vítimas de racismo em uma seleção de emprego junto a uma empresa privada do ramo de planos de saúde. Isto teria ocorrido porque ambas as candidatas, de cor negra, foram prontamente excluídas da seleção de emprego ao serem vistas pelo entrevistador, que, sem sequer solicitar seus dados profissionais, lhes teria dito que a vaga já estava preenchida.

Acrescentou a parte peticionária que, no mesmo dia, no turno seguinte, uma candidata branca apresentou-se para a seleção e foi recebida pelo mesmo recrutador, tendo sido contratada para a vaga.

Foi, ainda, levado ao conhecimento da Corte que os fatos não foram tratados de forma adequada pelo Estado brasileiro. Em relação ao caso concreto, diante de uma denúncia apresentada pelas vítimas contra o recrutador, a sentença absolutória de primeira instância foi injusta ao fundamentar a decisão na ausência de provas. Além disso, na segunda instância, o recurso de apelação levou cerca de três anos para ser distribuído a um Desembargador. A decisão de segunda instância condenatória dosou a pena em tempo muito baixo e decretou erroneamente a prescrição da pretensão executória, erro esse que ensejou novo recurso que resultou na reforma da condenação nesse ponto.

Ademais, o regime de cumprimento da pena, inicialmente fixado em semiaberto, foi alterado para aberto por força de decisão posterior em Habeas Corpus, o que corrobora os estudos que demonstram que o crime de racismo

recebe sempre, ao final, solução menos gravosa ao autor do fato do que o prejuízo sofrido pelas vítimas. Além disso, a peticionária defendeu que a demora na tramitação do caso gerou ainda mais constrangimento para as vítimas, aumentando seus danos morais e materiais. Por fim, a demora estatal em responder aos fatos configurou verdadeira negativa de acesso à justiça.

Com respeito à indenização civil, aduziu a peticionária que o sistema de reparação interno é ineficaz, noticiando que a ação cível proposta por uma das vítimas teve decisão definitiva sem julgamento de mérito por ter se entendido que a autora se omitiu em promover ato processual que lhe competia.

A atuação da Sociedade Brasileira de Direito Antidiscriminatório no presente processo, a partir da apresentação de parecer como *amicus curiae*, concentrou-se em três eixos temáticos, a saber: na discriminação racial sofrida no mercado de trabalho, a partir do aprofundamento histórico e macrossociológico acerca das condições socioeconômicas da população negra no Brasil, desde o processo de escravismo e da pós-abolição até a contemporaneidade; na análise acerca da existência do racismo nas particularidades das práticas discriminatórias no Brasil e como o processo de branqueamento e o mito da democracia racial impactam até os dias de hoje as relações sociais brasileiras, refletindo, como não podia deixar de ser, nos processos judiciais nos quais são partes pessoas negras; e, por fim, nas violências e violações de direitos da mulher negra, a partir de uma análise à luz da atuação da Corte Interamericana de Direitos Humanos, perpassando temas centrais como o pressuposto de que a mulher negra encontra-se na base da pirâmide social e sofre opressões de raça, gênero e classe, demandando um olhar interseccional sobre todas as formas passíveis de opressão que marcam esse grupo social e condicionam o seu acesso à igualdade substancial e, em última análise, à mobilidade social.

## 2. Discriminação racial sofrida no mercado de trabalho

Para pontuar histórica e socioeconomicamente o negro no Brasil, é importante partirmos do pressuposto de que a fundação da sociedade brasileira foi e é escravocrata e racista.

Embora a escravidão não tenha aparentemente nascido do racismo, por ter sido um fenômeno essencialmente econômico conforme a posição de muitos autores e autoras, o racismo contra negros acabou se tornando uma fonte justificatória ou estrutural (ALMEIDA, 2020) para a escravidão e tantos atentados à dignidade da população negra, que, no Brasil, expressou-se, dentre outros fatores, a partir do mito da democracia racial, incorporado pelas instituições brasileiras e tendo por maior expoente o sociólogo Gilberto Freyre, bem como do processo de branqueamento a que restou submetida a população brasileira, após a abolição do escravismo em 1888.

O autor de Casa Grande e Senzala (FREYRE, 2005) transformou, a partir do que veio a se chamar mito da democracia racial, o conceito de miscigenação no símbolo mais importante da cultura brasileira, a partir da ideia de que tal fenômeno foi proveniente da fusão serena entre raças, decorrente da predisposição dos colonizadores portugueses à mescla cultural, em razão da ocupação moura, de modo que o branqueamento da população seria fruto da relação amistosa e não conflitual entre senhores brancos e escravizados.

Mais tarde, Abdias do Nascimento (NASCIMENTO, 1978) acusaria o mito da democracia racial como responsável por uma campanha de genocídio contra a população negra no Brasil e de eliminação da cultura negra pelo processo de miscigenação ou de branqueamento.

Igualmente Florestan Fernandes (FERNANDES, 1972), para quem a democracia racial se tratou de uma distorção criada no mundo colonial como reação a mecanismos efetivos de ascensão social do negro.

Carlos Hasenbalg (HASENBALG, 2005) aponta algumas consequências sociais da abolição no Brasil, como a diferenciação laboral entre as regiões do país, de forma que, no Nordeste, a população escravizada teria sido reabsorvida, no pós-abolição, no quadro de relações de trabalho caracterizado pela dependência senhorial junto ao campesinato nordestino, marcado pela imobilidade econômica e social. No Sudeste, teria sido estabelecida uma correlação entre abolicionismo e imigração, este último incluído no projeto sociopolítico de branqueamento da população. A imigração europeia, de uma forma geral, colocou a população negra liberta em desvantagem no mercado de trabalho, deslocando-a mais ainda para a marginalização.

Apenas décadas após a abolição é que a população negra passou a ser incorporada à classe trabalhadora, ainda que em franca desvantagem com relação à população branca e imigrante, permanecendo nas posições subordinadas da estrutura de classes e nos degraus inferiores do sistema de estratificação social, por mecanismos racistas e práticas discriminatórias.

De reforçar que o mito da democracia racial foi e é um dos pilares da estratificação social do negro brasileiro. Através de tal mito, segundo Lélia Gonzalez, “o grupo racial dominante justifica sua indiferença e sua ignorância em relação ao grupo negro. Se o negro não ascendeu socialmente e se não participa com maior efetividade nos processos políticos, sociais, econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio. Dadas as suas características de ‘preguiça’, ‘irresponsabilidade’, ‘alcoolismo’ etc., ele só pode desempenhar, naturalmente, os papéis sociais mais inferiores” (GONZALEZ, 2020).

O processo de branqueamento e o mito da democracia racial, os dois pilares da ideologia racial no Brasil, serviram igualmente à criminalização do negro (critério de raça), além da criminalização do pobre (critério de classe social), através da importação do positivismo criminológico do século XIX de Césare Lombroso por Nina Rodrigues, absolutamente adotado pelas elites

oligárquicas que ansiavam por se manterem como detentoras das riquezas e do poder em terras brasileiras.

Conforme exposto anteriormente, a partir dos anos 1950, o mito da democracia racial passou a ser contestado por sociólogos brasileiros com base sobretudo nas relações raciais verticais, nas quais os negros eram excluídos totalmente, conforme nos aponta Edward Telles (2003). Embora o contraponto acadêmico tenha ganhado força ao final de 1950, a ditadura militar brasileira manteve a ideologia racial dominante por todo o período do estado de exceção, tornando-a oficial, tempo este em que a democracia racial já havia se enraizado no inconsciente coletivo brasileiro e sustentado a ordem civil e econômica do país.

Somente a partir da década de 1990, ainda segundo Telles (2003), o Estado brasileiro começou a reconhecer a existência do racismo e a implementar reformas raciais.

Pois, após a democratização, ao final do governo militar, havia uma resistência por parte das elites quanto às demandas do movimento negro, uma vez que a discussão das causas de tais demandas ameaçava dogmas centrais do nacionalismo brasileiro. Com o início da redemocratização, os objetivos e métodos do movimento negro passaram a ser de focalização em políticas raciais e de classe, assim como em identidade negra e denúncia da democracia racial, culminando, em 1978, com a formação do Movimento Negro Unificado (MNU).

Nos anos 1980, em resposta às demandas do movimento negro, alguns estados brasileiros implantaram conselhos especiais para mapeamento e avaliação sobre a condição dos negros. Em 1988, no governo de José Sarney, foi criado o Instituto Fundação Cultural Palmares, o qual teria uma ênfase mais cultural e não na situação socioeconômica da população negra.

A Constituição Federal de 1988, a partir de movimentos sociais, incluiu previsões importantes, como a do art. 5º, inciso XLII, segundo o qual a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de

reclusão, nos termos da lei. Em sequência, houve a promulgação em 1989 da Lei Caó – Lei nº 7.716, que define os crimes resultantes de preconceito, raça ou cor.

Não obstante a previsão contida na Constituição Federal, na Lei Caó e legislações similares, analistas apontam que as ações judiciais que tiveram como objeto o racismo na década de 1980 foram quase totalmente ineficazes (TELLES, 2003).

O que se verifica é que até o final da década de 1980, o Estado brasileiro praticamente nada fez pela população negra. Ou seja, durante um século após a abolição de mais de quatrocentos anos de escravismo, o país se eximiu de sua responsabilidade social e econômica, nos campos do mercado de trabalho, saúde e educação, perante os negros.

A partir de 20 de novembro de 1995, após a marcha em Brasília pelos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, a qual culminou em reuniões entre os ativistas e o então Presidente da República Fernando Henrique Cardoso, foi criado o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) para o desenvolvimento de políticas públicas de valorização da população negra.

Apesar do avanço perpetrado pelo Governo FHC, tal governo hesitou na concretização dos objetivos inicialmente estipulados com a criação do grupo de trabalho e na própria efetivação de ações afirmativas no país.

Não obstante, em 1996, foi lançado o Programa Nacional de Direitos Humanos - PNDH. Em abril de 1997, o governo federal criou a Secretaria Nacional de Direitos Humanos, ligada ao Ministério da Justiça e responsável por coordenar a execução do PNDH.

O chamado PNDH I traz duas menções às políticas de ação afirmativa no item 141: “desenvolver ações afirmativas para o acesso dos negros aos cursos profissionalizantes, à universidade e às áreas de tecnologia de ponta”; e em seu item 138, menciona a criação de banco de dados sobre situação da população negra visando orientar as políticas de ação afirmativa.

O chamado PNDH II propôs o estabelecimento de ações afirmativas para garantia do direito à igualdade, como diretriz prioritária. Nesse sentido, previu o apoio à adoção, pelo poder público e pela iniciativa privada, de políticas de ação afirmativa como forma de combater a desigualdade; a promoção de estudos para alteração da Lei de Licitações Públicas de modo a possibilitar que, uma vez esgotados todos os procedimentos licitatórios, configurando-se empate, o critério de desempate fosse substituído pelo critério de adoção, por parte dos licitantes, de políticas de ação afirmativa em favor de grupos discriminados; a criação de bancos de dados sobre a situação dos direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais dos afrodescendentes na sociedade brasileira, com a finalidade de orientar a adoção de políticas públicas afirmativas; bem como estudo da viabilidade da criação de fundos de reparação social destinados a financiar políticas de ação afirmativa e de promoção da igualdade de oportunidades.

De referir que o Brasil ratificou a Convenção 111 sobre a Discriminação em Matéria de Emprego e Profissão da Organização Internacional do Trabalho em 1968 e, com base nesta Convenção, assim como nas Convenções 100 e 159 da OIT, comprometeu-se a instituir programas educativos, acolher denúncias e propor estratégias e ações para o fim de eliminação da discriminação no mercado de trabalho.

O governo Fernando Henrique Cardoso autorizou a criação do GTEDEO (Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e Ocupação) em 1996, o qual restou voltado à questão racial e representou a realização de seminários por todo o país, envolvendo profissionais ligados ao mercado de trabalho para combate à discriminação nas empresas.

Em 1999, o Ministério do Trabalho estabeleceu a criação de inscrição em campo próprio de “raça/cor” em formulários dos sistemas de coleta e disponibilização de dados sobre trabalho, RAIS – Relação Anual de

Informações Sociais e CAGED - Cadastro Geral de Empregados e Desempregados (Portaria nº 1740 de 26 de outubro de 1999).

Porém, somente após a Conferência de Durban de 2001 é que o governo federal passou lentamente a iniciar programas de ações afirmativas no âmbito do Ministério do Desenvolvimento Agrário, estabelecendo cotas por raça para a participação de homens e mulheres negros em posições administrativas e em concursos públicos, bem como medidas para garantir às comunidades negras acesso a crédito rural e promoção de seminários, pesquisas e programas com enfoque em gênero, raça e etnia. Assim, 20% de todas as posições administrativas de tal Ministério seriam destinadas a negros com previsão de aumento para 30% em 2003.

Ainda, 30% do orçamento do Ministério seria destinado preferencialmente para comunidades rurais formadas por negros e todas as terras de quilombos em terrenos do governo federal ou estadual deveriam ser reconhecidas e tituladas.

O Supremo Tribunal Federal, em 2001, determinou que pelo menos 20% dos diretores, consultores sênior e funcionários de empresas terceirizadas que prestam serviços à Corte deveriam ser negros e o Instituto Rio Branco, ligado ao Ministério da Justiça, passou a ofertar 20 bolsas por ano a alunos negros.

O Ministério do Trabalho determinou, em 2002, o destino de 20% do Fundo de Assistência ao Trabalhador – FAT para o treinamento e capacitação profissional destinados a trabalhadores negros, em especial mulheres negras.

Em maio de 2002, o Presidente Fernando Henrique Cardoso assinou o Programa Nacional de Ação Afirmativa com propostas de mecanismos administrativos em âmbito federal para a promoção de populações menos favorecidas, sem estabelecimento, no entanto, de cotas.

Apesar das iniciativas em ações afirmativas levadas a efeito pelo governo Fernando Henrique Cardoso, dados do IPEA (2001) dão conta de que em 1999, os negros representavam 45% da população brasileira, mas

correspondiam a 64% da população pobre e 69% da população indigente. Os brancos, por sua vez, eram 54% da população total, mas somente 36% dos pobres e 31% dos indigentes.

Dos 53 milhões de brasileiros pobres, 19 milhões eram brancos, 30,1 milhões pardos e 3,6 milhões, pretos. Entre os 22 milhões de indigentes, tínhamos 6,8 milhões brancos, 13,6 milhões pardos e 1,5 milhão, pretos.

Ainda segundo o IPEA (2001), em estudo realizado no ano de 2001 e tendo por análise a desigualdade racial no Brasil na década de 1990, o excesso de pobreza concentrado entre a comunidade negra manteve-se estável ao longo do tempo, em especial durante toda a década de 1990.

A participação dos negros na pobreza é sempre maior do que a dos brancos. Portanto, independentemente dos patamares de pobreza observados na década, os negros correspondiam a cerca de 63% da população pobre em todo o período.

A constatação dos estudos de conclusão do IPEA (2001) é que nascer de cor parda ou de cor preta ou, ainda, nascer indígena, aumenta de forma significativa a probabilidade de um brasileiro ser pobre.

O IPEA (2001) aponta ainda que as taxas de desemprego a partir de um recorte de gênero mostra que tanto os homens negros como as mulheres negras apresentam taxas de desemprego maiores do que seus correspondentes brancos, em todos os anos da série.

Entre 1992 e 1999, verificou-se que o grau de informalidade entre os trabalhadores negros é maior do que entre os brancos. O grau de assalariamento, por sua vez, é sempre maior entre os brancos. Esses níveis absolutos indicam que existe maior precariedade na distribuição da posição na ocupação entre os trabalhadores negros. No entanto, a análise da evolução entre 1992 e 1999 sugere que as tendências desses indicadores são opostas para as populações de cor branca e de cor negra. O grau de informalidade aumenta entre os brancos, apesar de seu menor nível, e diminui entre os

negros. O grau de assalariamento, por sua vez, aumenta para os brancos e diminui para os negros.

O nível de precariedade dos postos de trabalho é sempre maior para os negros do que para os brancos. Em 1999, por exemplo, a proporção de brancos envolvidos na indústria de transformação era de 12,8%, enquanto essa proporção era somente 9% entre os negros. O conjunto de brancos ocupados na indústria de transformação e nos serviços modernos, por sua vez, era 14,7% e de 9,8% para a população negra (IPEA, 2001).

Ainda segundo a pesquisa (IPEA, 2001), apesar de a evolução entre 1992 e 1999 manter a mesma tendência para os universos analisados, a piora relativa é mais intensa entre os negros, em particular no que diz respeito ao grau de industrialização. Desse modo, o diferencial entre brancos e negros no que diz respeito aos graus de industrialização e modernidade dos postos de trabalho aumenta ao longo do tempo, em detrimento dos trabalhadores negros.

Quanto à escolaridade, a pesquisa do IPEA (2001) trouxe a informação de que um jovem branco de 25 anos tinha, em média, mais 2,3 anos de estudo que um jovem negro da mesma idade, e essa intensidade da discriminação racial era (e é) a mesma vivida pelos pais desses jovens — a mesma observada entre seus avós.

A escolaridade média de ambas as raças cresce ao longo do século, mas o padrão de discriminação racial, expresso pelo diferencial nos anos de escolaridade entre brancos e negros, mantém-se absolutamente estável entre as gerações.

Ao longo do período de 1992 a 1999, a pesquisa indica uma melhoria contínua de todos os indicadores para os jovens negros e brancos. Para a média do Brasil, destacou-se, sobretudo, a melhoria no acesso à escola expressa na redução do número de jovens de 7 a 13 anos e, ainda, dos de 14 a 17, que não frequentavam a escola. Também é relevante a queda na quantidade de jovens de 8 a 14 anos que não completaram a primeira série do

ensino fundamental. Esses indicadores traduzem parcialmente o êxito das políticas de acesso universal e progressão continuada desenvolvidas nos últimos anos. Observe-se que em sete anos a proporção de jovens entre 7 e 13 anos de idade que não frequentavam a escola caiu para menos da metade do patamar inicial observado em 1992 (IPEA, 2001).

As maiores diferenças absolutas em favor dos brancos encontram-se nos segmentos mais avançados do ensino formal. Por exemplo, entre os jovens brancos de 18 a 23 anos, 63% não completaram o ensino secundário. Embora elevado, esse valor não se compara aos 84% de jovens negros da mesma idade que ainda não concluíram o ensino secundário. A realidade do ensino superior, apesar da pequena diferença absoluta entre as raças, é considerada desoladora pela pesquisa. Em 1999, 89% dos jovens brancos entre 18 e 25 anos não haviam ingressado na universidade. Os jovens negros nessa faixa de idade, por sua vez, praticamente não dispunham do direito de acesso ao ensino superior, na medida em que 98% deles não ingressaram na universidade (IPEA, 2001).

Quanto às taxas de analfabetismo, a pesquisa do IPEA (2003) aponta que apresentaram quedas significativas para a população como um todo, caindo de 16,4% em 1993 para 11,6% em 2003. Os benefícios deste avanço, no entanto, não foram suficientes para eliminar, ou mesmo reduzir, as disparidades entre brancos e negros. Assim, enquanto 16,8% dos negros maiores de 15 anos eram analfabetos, em 2003, esse valor era de apenas 7,1% para os brancos<sup>5</sup> (IPEA, 2003). A média nacional, de 11,6% de analfabetos, coloca os negros como um grupo sobrerrepresentados no universo do analfabetismo, enquanto os brancos, inversamente, estão subrepresentados.

Na entrada do mercado de trabalho, a pesquisa aponta diferenças significativas entre mulheres e homens e brancos e negros. No que se refere às diferenças de gênero, os dados apontam para uma participação bastante

---

<sup>5</sup>Esse estudo é de 2003, porém, faz paralelos com a década de 1990, trazendo levantamentos entre 1993 e 2003 no Brasil.

inferior, proporcionalmente, das mulheres no mercado de trabalho em comparação aos homens de 10 anos ou mais de idade. Com efeito, enquanto pouco mais de 50% das mulheres encontram-se empregadas ou à procura de emprego, esse percentual sobe para quase 73% quando analisado o grupo masculino.

Contribuem para esse cenário, principalmente: i) a ainda persistente divisão sexual dos trabalhos; ii) a falta de equipamentos públicos, como creches e pré-escolas, que possam liberar as mulheres de renda mais baixa para o trabalho remunerado; e iii) a não consideração, entre a população economicamente ativa, de mulheres que contribuem de maneira significativa para a economia brasileira: as donas de casa.

Ainda, o IPEA (2003) indica que os negros tendem a entrar mais cedo e sair mais tarde do mercado de trabalho. A entrada precoce de crianças e jovens no mundo do trabalho e a conseqüente necessidade de conciliar trabalho e estudo, leva não só a uma taxa de abandono escolar mais elevada entre os negros, mas também a piores performances no sistema educacional, que, somadas às manifestações racistas que permeiam a sociedade, acabam desestimulando os jovens negros a permanecerem na escola e os coloca em situação de desvantagem perante seus colegas brancos.

Prossegue a pesquisa no sentido de que a inserção no mercado em condições mais precárias do que os brancos, faz com que negros tenham maior tendência a estarem sujeitos a relações informais de trabalho e, portanto, a terem contribuído menos para a previdência. Têm, portanto, que permanecer mais tempo trabalhando na velhice, de forma a complementar o baixo valor de seus rendimentos de aposentadoria ou mesmo para compensar a sua inexistência.

Mulheres e negros encontram mais dificuldades para ocupar postos de trabalho, sejam eles formais ou informais. A pesquisa aponta para uma maior probabilidade desses grupos encontrarem-se na situação de desemprego. Enquanto quase 8% dos homens e 10,6% dos brancos encontravam-se

desempregados em 2003, esses valores saltavam para 12,4% e 12,6% no caso de mulheres e negros, respectivamente. Cabe destacar, ainda, que o aumento nas taxas de desemprego, verificada entre 1996 e 2003, se deu de forma mais intensa para mulheres e negros do que para a população branca ou masculina (IPEA, 2003).

A análise cruzada realizada pela pesquisa por sexo e cor/raça revela que entre homens brancos e mulheres negras existe uma diferença de quase 9 pontos percentuais nas suas taxas de desemprego. Enquanto para os homens brancos esse valor é de 8,3%, para as mulheres negras ele sobe para 16,6% (IPEA, 2003).

O IPEA (2003) conclui que essa é uma clara manifestação da dupla discriminação a que este grupo está submetido, pois, se de um lado, as mulheres negras são excluídas dos “melhores” empregos simplesmente por serem mulheres, de outro elas também são excluídas dos “empregos femininos”, como aqueles que requerem contato com o público, simplesmente por serem negras.

O IPEA (2003) traz também que os negros se concentram em atividades mais precárias e com menor proteção social do que a população branca. Enquanto 34,5% dos brancos estão em ocupações com carteira assinada, apenas 25,6% dos negros estão na mesma situação. De forma semelhante, 5,9% dos brancos são empregadores, apenas 2,3% dos negros o são. No outro extremo, 22,4% de negros concentrados em atividades sem carteira assinada e apenas 16,2% dos brancos em mesma posição.

No caso das desigualdades de gênero, as mulheres encontram-se mais concentradas, proporcionalmente, em trabalhos informais e precários do que os homens. Das mulheres ocupadas com 16 anos ou mais, 17% são empregadas domésticas, e, dentre estas, a grande maioria são mulheres negras que, em geral, não desfrutam de qualquer direito trabalhista, pois não trabalham com carteira assinada e não recolhem FGTS (Fundo de Garantia por Tempo de Serviço). Por outro lado, enquanto apenas 2,6% são

empregadoras e 26% têm carteira assinada, entre os homens essas proporções sobem para 5,5% e 33,3%, respectivamente (IPEA, 2003).

O IPEA (2003) conclui, ainda, que são as mulheres pretas ou pardas as mais penalizadas, destacando-se a elevada concentração destas no emprego doméstico (22,4%) e trabalhadores sem remuneração (10,2%). Ainda, aduz que a análise das condições das trabalhadoras brasileiras que prestam serviços domésticos revela que este, que é um dos grandes nichos de ocupação feminina e, especialmente, de mulheres negras, é um setor marcado pela informalidade, pela precariedade e pela exploração.

Em 2003 (IPEA), do total da população feminina ocupada, 16,3% eram empregadas domésticas. Este número vem caindo significativamente desde 1996, quando era de 19,4%. Se levarmos em conta a desagregação por raça dessas informações, temos que: das 5,7 milhões de mulheres empregadas no trabalho doméstico, em 2003, 3,2 milhões, ou 58%, eram mulheres negras. O emprego doméstico tem um peso relativo ainda maior para as negras do que para as brancas, pois das mulheres ocupadas, em 2003, 22,4% das negras e 13,3% das brancas eram empregadas domésticas. A pesquisa alerta que o percentual de negras empregadas no trabalho doméstico é sempre superior à média nacional, enquanto o de brancas é sempre inferior.

O IPEA (2003) complementa que, em linhas gerais, não houve redução significativa dos percentuais de pobreza ou indigência no período de 1996 a 2003. Se não se pode afirmar que a pobreza tem um rosto feminino em função do tipo de medida utilizada, ela sem dúvida é negra, e vem se mantendo negra historicamente.

No que se refere à mulher negra, sabemos que se encontra na base da pirâmide social brasileira, ocupando subempregos ou trabalhos na informalidade, sobretudo como empregadas domésticas, ocupantes, ainda, de funções mal remuneradas como faxineiras, cozinheiras e serventes, em um processo simbólico de continuidade do processo de escravização a que restou submetida a população negra africana e sua descendência em nosso país.

Na avaliação do professor Lúcio Almeida, as mulheres negras são as mais atingidas pela sua condição racial e, especialmente, quando articulada essa condição racial com gênero e classe. Segundo o autor, frente a essa realidade de desigualdade interseccional, está o movimento organizado por mulheres negras em todo o país, cujos objetivos fazem parte de um processo de humanização da sociedade brasileira (ALMEIDA, 2023)<sup>6</sup>.

No governo seguinte, de Luiz Inácio Lula da Silva, de 2003 a 2010, houve a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR, através da Lei nº 10.678/2003, vinculada ao Ministério dos Direitos Humanos, em 2003, em reconhecimento às lutas históricas do Movimento Negro brasileiro. No âmbito de tal Secretaria, o movimento negro passou a participar da discussão e da formulação de políticas públicas pela primeira vez na história do país.

O Presidente Luiz Inácio Lula da Silva nomeou três ministros negros para os Ministérios da Cultura, Meio Ambiente e Assistência e Promoção Social e indicou o primeiro ministro negro da história do Supremo Tribunal Federal, Joaquim Benedito Barbosa Gomes.

Na estrutura básica da SEPPIR, foi criado o CNPIR - Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, órgão colegiado de caráter consultivo e integrante da estrutura básica da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), enquanto órgão de coordenação das ações vinculadas à temática racial, bem como para a institucionalização das políticas voltadas para a superação das desigualdades raciais e do racismo<sup>7</sup>.

As principais competências do CNPIR foram: participar da elaboração de critérios e parâmetros para a formulação e implementação de metas que

---

<sup>6</sup> *“Il existe un processus d’humanisation que nous pouvons définir comme un mouvement anti déshumanisation, qui existe au sein des groupes historiquement subordonnés, tout particulièrement les femmes noires, qui ont réalisé une transformation consistante et organique contre le modèle hégémonique de l’homme blanc (in) civilisé”* (ALMEIDA, 2023, p. 283).

<sup>7</sup> Disponível em <https://www.ipea.gov.br/participacao/conselhos/conselho-nacional-de-combate-a-discriminacao-lgbt/136-conselho-nacional-de-promocao-da-igualdade-racial/272-conselho-nacional-de-promocao-da-igualdade-racial>. Acesso em 10 jul. 2023.

assegurem condições de igualdade à população negra e a outros segmentos étnicos da população brasileira, assim como zelem por seus direitos culturais; acompanhar e apresentar sugestões quanto ao desenvolvimento de programas e ações que visem à implementação de ações de promoção da igualdade racial; apreciar anualmente a proposta orçamentária da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial; apresentar sugestões para a elaboração do planejamento plurianual do Governo Federal, o estabelecimento de diretrizes orçamentárias e a alocação de recursos no Orçamento Anual da União, visando subsidiar decisões governamentais relativas à implementação de ações de promoção da igualdade racial.

O governo Lula também sancionou a Lei nº 10.639/2003, a qual tornou obrigatória a inclusão da disciplina de história da África e Cultura Afro-Brasileira no currículo de todas as escolas do ensino fundamental.

Em 2004 foi criado o ProUni, o qual representa a principal modalidade de ação afirmativa aplicada ao ensino superior privado, sendo considerado uma política de grande impacto. São contemplados pelo programa estudantes egressos do ensino médio da escola pública ou bolsistas da rede particular que comprovem ter renda familiar per capita inferior a três salários-mínimos, reservadas cotas para pessoas com deficiência e para candidatos pretos, pardos e indígenas de acordo com sua proporção na população de cada estado, segundo o recenseamento do IBGE.

Outra medida de ação afirmativa, em realidade criada pelo Governo Fernando Henrique Cardoso, porém mantida pelo Governo Lula, com reformas no sentido da acessibilidade por parte de estudantes de classe média baixa, para ingresso no ensino superior privado, foi o Fundo de Financiamento ao Estudante do Ensino Superior – o Fies, através da Lei nº 10.260/2001.

O governo federal também criou incentivos para universidades públicas aderirem a programas de promoção de igualdade de oportunidades, como o Programa Nacional de Apoio ao Plano de Reestruturação e Expansão

das Universidades Federais (Reuni), que inclui mecanismos para o estabelecimento de políticas de ação afirmativa. O programa tem como uma das suas principais diretrizes que as universidades contempladas desenvolvam “mecanismos de inclusão social para garantir igualdade de oportunidades de acesso e permanência na universidade pública a todos os cidadãos”, aprovado através do Decreto nº 6.096/2007.

Foi promulgada a Lei nº 12.288/2010, conhecida como Estatuto da Igualdade Racial, que oficialmente reconheceu o Brasil como um país multirracial e multiétnico no qual as pessoas de descendência africana estiveram sujeitas à discriminação racial. Em seu art. 1º, prevê que “destinado a garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica”.

O Estatuto prevê ações afirmativas de recorte étnico-racial na educação, cultura, esporte e lazer, saúde, segurança, trabalho, moradia, meios de comunicação de massa, financiamentos públicos, acesso à terra, à justiça, dentre outros.

A lei ainda prevê os direitos ao suporte financeiro às comunidades remanescentes de quilombos, à liberdade de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana, instituiu cotas mínimas de participação de atores, figurantes e técnicos negros na produção de filmes e programas para veiculação no cinema e TV e o dever do Estado de promover a igualdade de oportunidades em educação, emprego e moradia.

Criou ainda uma agência chamada Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial, exigindo que escolas de todos os níveis – não apenas as de ensino fundamental – incluíssem a história e a cultura dos afro-brasileiros em seus currículos. Ainda, proibiu a discriminação racial e declarou a capoeira, arte marcial afro-brasileira, esporte oficial merecedor de apoio governamental.

Além disso, houve o lançamento do Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH-3 através do Decreto nº 7.037/2009, o qual teve por ações programáticas no que se refere à população negra: a) Apoiar, junto ao Poder Legislativo, a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial; b) Promover ações articuladas entre as políticas de educação, cultura, saúde e de geração de emprego e renda, visando incidir diretamente na qualidade de vida da população negra e no combate à violência racial; c) Elaborar programas de combate ao racismo institucional e estrutural, implementando normas administrativas e legislação nacional e internacional; d) Realizar levantamento de informações para produção de relatórios periódicos de acompanhamento das políticas contra a discriminação racial, contendo, entre outras, informações sobre inclusão no sistema de ensino (básico e superior), inclusão no mercado de trabalho, assistência integrada à saúde, número de violações registradas e apuradas, recorrências de violações, e dados populacionais e de renda; e) Analisar periodicamente os indicadores que apontam desigualdades visando à formulação e implementação de políticas públicas afirmativas que valorizem a promoção da igualdade racial; f) Fortalecer a integração das políticas públicas em todas as comunidades remanescentes de quilombos localizadas no território brasileiro; g) Fortalecer os mecanismos existentes de reconhecimento das comunidades quilombolas como garantia dos seus direitos específicos; h) Fomentar programas de valorização do patrimônio cultural das populações negras; e i) Assegurar o resgate da memória das populações negras, mediante a publicação da história de resistência e resgate de tradições das populações das diásporas.

Em um levantamento que abrange o período do governo de Luiz Inácio Lula da Silva, de 2003 a 2011, o IPEA (2013) aponta mudanças importantes na estrutura do mercado de trabalho, dado o seu maior dinamismo (crescimento econômico, formalização de emprego e crescimento real do salário-mínimo).

Nesse sentido, aponta que em tal período as mulheres que começam a se movimentar para ocupações de nível superior são predominantemente brancas, enquanto há uma forte concentração de mulheres pretas e pardas no serviço doméstico. As mulheres provenientes das classes mais pobres (majoritariamente negras) dirigem-se para os empregos domésticos, de prestação de serviços e também para os ligados à produção na indústria; enquanto as mulheres de classe média, devido às maiores oportunidades educacionais, dirigem-se para prestação de serviços, para áreas administrativas ou de educação e saúde.

Ainda segundo a pesquisa (IPEA, 2013), em 2009, eram considerados extremamente pobres: 2,9% de homens brancos; 7% de homens negros; 3,1% de mulheres brancas; e 7,4% de mulheres negras. Ainda, eram considerados pobres: 5,6% de homens brancos; 12,9% de homens negros; 5,5% de mulheres brancas e 13,4% de mulheres negras. Eram considerados vulneráveis: 38,7% de homens brancos; 52,2% de homens negros; 38,9% de mulheres brancas e 53% de mulheres negras. E, por fim, eram considerados não pobres: 52,8% de homens brancos; 27,9% de homens negros; 52,5% de mulheres brancas; e 26,3% de mulheres negras.

Tal relatório do IPEA (2013) conclui que a pobreza é feminina e negra no Brasil. Nesse aspecto, sugere pela inserção da perspectiva de raça e gênero nas políticas públicas, promovendo a realização da proposta da transversalidade, como ressignificação das políticas públicas. Desse modo, a incorporação da perspectiva racial e de gênero nas políticas públicas deve perpassar desde sua formulação até os mecanismos de avaliação, de maneira a contemplar meios de empoderamento destes grupos e de superação das desigualdades, bem como avaliar como estratégias pretensamente neutras atuam sobre estes aspectos. Ademais, neste contexto, propõe-se aprofundamento da adoção de ações afirmativas e o essencial desenvolvimento de instrumentos de gestão que possam dar o devido suporte a estas iniciativas (SILVA, 2011).

No governo Dilma Rousseff (2011-2016), além da continuidade das políticas públicas implementadas pelo Governo Lula, houve a promulgação da Lei nº 12.711/2012, a qual instituiu o sistema de cotas raciais para ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio às pessoas autodeclaradas pretas e pardas. Tal legislação foi um marco decisivo para a mobilidade social da população negra, em especial para o ingresso no ensino superior em universidades federais do país.

Durante o governo de Michel Temer (2016-2018), foi aprovada a Emenda Constitucional 95/2016, de teto de gastos, a qual previu austeridade econômica com o congelamento por vinte anos de despesas públicas e, conseqüentemente, enfraquecimento de investimentos em políticas sociais. Tratou-se de projeto ultraliberal com o congelamento de políticas públicas, sociais e de proteção de trabalhadores e vulneráveis, como a população negra, maior atingida por medidas econômicas como esta.

Além disso, levou a efeito a reforma trabalhista que retirou direitos fundamentais dos trabalhadores, atingindo a parcela populacional que mais sofre com desemprego, informalidade e subempregos, que é a população negra e, em especial, a mulher negra.

A SEPPIR (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) foi incorporada ao Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos em 2015, pelo Governo Dilma, e reduzida ao status de órgão subordinado a tal ministério, pertencente ao segundo escalão da Administração Pública Federal.

Esta alteração institucional implicou no aumento das dificuldades burocráticas para o processamento das políticas tocadas pelas secretarias extintas (IPEA, 2018), comprometendo a capacidade de entrega de serviços para a população entre 2015 e 2016 e configurou-se ainda em uma importante perda simbólica da agenda de políticas para as mulheres (assim como para a população negra), que deixou de ter status ministerial e passou a ser uma pauta de menor importância.

O Governo Temer extinguiu o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos em um grande retrocesso no tocante às questões de gênero e raça e aos direitos humanos como um todo.

O Governo Bolsonaro (2019-2022) realizou oposição a direitos de populações quilombolas e indígenas, bem como nomeou para a presidência da Fundação Palmares um opositor do movimento negro brasileiro e defensor da inexistência de racismo no país. O governo Bolsonaro negou a existência de racismo institucional e estrutural na história brasileira e em sua contemporaneidade, o que se refletiu na ausência de políticas públicas e no desmonte daquilo que foi construído em períodos anteriores, em especial nos anos de 2003 a 2014.

Por ocasião da pandemia da Covid-19, a qual atingiu sobremaneira a população pobre e negra brasileira, tais informações e levantamentos foram censurados pelo Palácio do Planalto. O Governo Bolsonaro não implementou políticas públicas voltadas à população negra e tampouco especificamente à mulher negra, embora, em 2019, segundo levantamento do IBGE com base na Pnad Contínua daquele ano, 70% das pessoas abaixo das linhas de pobreza estabelecidas pelo Banco Mundial fossem negras e pardas<sup>8</sup>.

Conforme levantamento do IBGE do período de 2019 a 2022, abarcando o período da pandemia da Covid 19, cerca de 73,7% dos desalentados são pretos ou pardos em 2019; cerca de 72,1% dos desalentados são pretos ou pardos em 2020; cerca de 72,5% dos desalentados são pretos ou pardos em 2021; e cerca de 72,7% dos desalentados são pretos ou pardos em 2022. Em todo o período, para cada desalentado branco/amarelo existem 3 desalentados pretos ou pardos<sup>9</sup>.

A pesquisa demonstra, em número absolutos, que a quantidade de desempregados no Brasil caiu de 13,5 milhões para 9,5 milhões entre o 3º

---

<sup>8</sup> Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/08/bolsonaro-repete-2018-e-ignora-politica-para-negros-em-programa-de-governo.shtml>. Acesso em 10 jul. 2023.

<sup>9</sup> Disponível em <https://portal.fgv.br/artigos/negros-ainda-sao-maioria-rendimento-ate-2-salarios-minimos>. Acesso em 12 jul. 2023.

trimestre de 2021 e o 3º trimestre de 2022. Pelo recorte por raça, nota-se uma redução de desempregados tanto autodeclarados pretos/pardos quanto brancos/amarelos. Contudo, a composição racial apresentou pouca variação, com a maior parte dos desempregados sendo pretos/pardos (em torno de 65%). Entre os 9,5 milhões de desempregados registrados no 3º trimestre de 2022, mais de 6,1 milhões (64,9%) eram pretos/pardos, enquanto os brancos e amarelos totalizavam 3,3 milhões.

Quanto à informalidade, a pesquisa aponta que a quantidade de pretos/pardos e branco/amarelos têm padrões bem diferentes. O número de informais pretos/pardos passou de 23,1 milhões em 2021 para 24 milhões em 2022, atingindo o segundo maior nível desde 2016 - o número mais alto aconteceu em 2019 - 24,02 milhões.

Os pretos e pardos também são maioria entre os informais. Dos 39,1 milhões de trabalhadores que estão na informalidade, cerca de 24 milhões (61,3%) são pretos ou pardos. Considera-se informais trabalhadores domésticos ou privados sem carteira assinada, trabalhadores auxiliares, conta própria e empregadores sem CNPJ.

Quanto à remuneração, o IBGE apurou no período a existência de disparidades. O salário, historicamente baixo entre os informais, é ainda menor para os informais pretos e pardos. Em 2022, o rendimento médio efetivo dos trabalhadores informais autodeclarados pretos e pardos era R\$1.289,00 enquanto o dos informais brancos e amarelos era R\$2.238,00.

Segundo o IBGE, mesmo após conseguir ultrapassar as barreiras socioeconômicas para conseguir um emprego, a população preta/parda tende a se concentrar em postos de trabalho que pagam mal. As disparidades salariais entre pretos/pardos e brancos/amarelos são altas. Em 2022, o rendimento efetivo médio de todos os trabalhadores pretos/pardos foi R\$2.095,00 enquanto para os trabalhadores brancos/amarelos foi R\$3.533,00. No último ano, a diferença de rendimento entre os dois grupos caiu em comparação ao mesmo trimestre do ano anterior, contudo, a discrepância

salarial permaneceu alta, com o rendimento médio dos brancos e amarelos sendo 68,7% maior do que o dos pretos e pardos.

Atualmente, conclui o IBGE, cerca de 66 milhões de trabalhadores têm rendimento efetivo de até 2 salários-mínimos. Desses 65,9 milhões, cerca de 61,3% (40,4 milhões) são pretos e pardos. Ao analisar apenas os trabalhadores pretos e pardos, têm-se que dos quase 53 milhões de trabalhadores negros, 76,4% ganham até dois salários-mínimos.

Com a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva, atual presidente do Brasil (2023-2026), a SEPPIR (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) retomou sua condição de ministério denominado Ministério da Igualdade Racial, sendo nomeada a jornalista Anielle Franco como ministra da pasta, mulher negra e irmã da vereadora Marielle Franco, negra, periférica e LGBTQIA+, assassinada em 14/03/2018<sup>10</sup>.

O Ministério da Igualdade Racial lançou o Pacote pela Igualdade Racial (BRASIL, 2023), o qual é composto pelos programas: Titulação de territórios quilombolas; Aquilomba Brasil; Grupo de trabalho Interministerial para o Novo Programa Nacional de Ações Afirmativas; Plano Juventude Negra Viva; Grupo de trabalho de enfrentamento do racismo religioso; e Grupo de Trabalho Interministerial do Cais do Valongo.

Segundo Isabela Reis (BECK, 2021), com base em dados recentes do IBGE (2021), a renda média de mulheres negras é 42% menor do que a de mulheres brancas. Ainda, com base no Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no contexto da pandemia da Covid-19 no Brasil (REDE PENSSAN, 2021), entre os 19 milhões de pessoas enfrentando a fome durante a pandemia de Covid-19, considerando o perfil da pessoa referência da família, a insegurança alimentar grave – que configura a fome – foi seis vezes maior entre aquelas com trabalho informal, situações que acometem em maioria mulheres, jovens e negros. E, em especial, com base nos levantamentos

---

<sup>10</sup> Disponível em <https://www.institutomariellefranco.org/>. Acesso em 10 jul. 2023.

trazidos, a mulher negra é a mais atingida por ser a que mais é submetida a situações de trabalho informal.

Acerca do caso concreto, de preterição de vagas para pessoas negras para facilitação de sua ocupação por pessoas brancas, Sueli Carneiro (CARNEIRO, 2011) pontua, em análise realizada no ano de 2004, que segundo a experiência empírica e os estudos sobre as desigualdades raciais, negros com as mesmas habilitações que brancos são preteridos em processos de seleção e, quando empregados, ganham menos pelo exercício das mesmas funções.

Portanto, propõe que a Administração Pública deve admitir a existência dessa discriminação racial no mercado de trabalho e promover incentivos para a adoção de políticas de diversidade nas empresas que favoreçam a inclusão, capacitação e promoção escolar de trabalhadores negros.

Lélia Gonzalez (GONZALEZ, 2020) alerta que, no Brasil, a partir de 1950, ocorreu um processo de crescimento das classes médias. Mas em termos relativos, no que se refere à população negra, isso significou a deterioração de suas possibilidades quanto ao mercado de trabalho. Excluída da participação no processo de desenvolvimento, ficou relegada à condição de massa marginal, mergulhada na pobreza, na fome crônica e no desamparo.

Quanto à mulher negra, Lélia sustenta que sua falta de perspectiva quanto à possibilidade de novas alternativas faz com que ela se volte para a prestação de serviços domésticos, o que a coloca numa situação de sujeição, de dependência das famílias de classe média branca: “A empregada doméstica tem sofrido um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da inferioridade, da subordinação. No entanto, foi ela quem possibilitou e ainda possibilita a emancipação econômica e cultural da patroa dentro do sistema de dupla jornada”. Para a autora, os negros brasileiros formam as grandes populações dos presídios, da prostituição e da marginalização no mercado de trabalho.

Segundo Edward Telles (2003), a estrutura socioeconômica brasileira é basicamente dividida ao longo de linhas raciais, de modo que a raça tem especial importância na formação das grandes desigualdades sociais no Brasil.

Aponta que os cidadãos brancos compõem a vasta maioria das classes média e alta, enquanto os pretos e pardos se encontram entre os pobres, de modo desproporcional. Embora desde 1950 o Brasil tenha vivido um grande crescimento econômico, tornando-se uma das dez maiores economias industriais do mundo, as disparidades raciais aumentaram tanto no topo quanto na base da estrutura social.

Telles converge com as pesquisas ora expostas no sentido de que em um país com forte preconceito racial, mais competitividade reforça as práticas empresariais que restringem a entrada, nas posições de maior status, de membros de grupos subordinados, pois a pressão de consumidores e patrões pode favorecer a contratação de trabalhadores do grupo dominante (brancos).

Em análise ao histórico de indicadores e políticas públicas do Estado brasileiro no que se refere à população negra no mercado de trabalho, em especial na década de 1990, ocasião em que ocorreu o fato descrito na presente ação, verifica-se que ainda era muito incipiente a atuação estatal para fins de garantir um mínimo de igualdade substancial para com tal parcela da população, a qual historicamente sempre foi colocada à margem do acesso à educação, saúde, moradia, emprego e mobilidade social, com exceção do período entre 2003 e 2014, quando então as políticas públicas foram mais voltadas à população negra e à mulher negra, de forma interseccional.

Em grande medida, o que se verifica é a persistência simbólica do lugar do negro e da negra na sociedade brasileira, de subalternidade com relação à branquitude e de discriminação em todos os setores da sociedade civil e nas instituições.

Negros e negras são preteridos em entrevistas de emprego com relação a candidatos brancos e permanecem nos lugares da informalidade, do

desemprego e do subemprego. Além disso, quando conseguem ingressar no mercado de trabalho formal, sua remuneração é inferior à dos brancos e não lhes é permitida a ascensão a cargos de chefia e direção.

Tal quadro é agravado no que se refere à mulher negra, a qual sofre opressões de raça e gênero, relegando-a, no mercado de trabalho, a atividades com menores remunerações e ligadas ao histórico de escravismo a que restou submetida a população africana e descendência no Brasil, como de empregadas domésticas, serventes, cozinheiras e babás, denotando o quanto o passado colonial escravista encontra-se presente na estrutura social brasileira, na qual o negro e a negra devem ser mantidos nos lugares coloniais que lhes foram impostos.

Portanto, a situação descrita na presente ação apenas corrobora o contexto histórico e socioeconômico de submissão da população negra no Brasil, de não acesso adequado e efetivo ao mercado de trabalho formal, em grave violação de direitos humanos e, em especial, aos artigos 24 e 26 da Convenção Americana.

### **3. Da existência do racismo e das particularidades das práticas discriminatórias no Brasil**

De início, é importante ressaltar os aspectos sociais e históricos que compõem os fatos aqui narrados. Isso porque, em se tratando de atos discriminatórios, é necessário que repensemos a ótica pela qual os fatos são analisados e interpretados no âmbito da aplicação do direito.

Nesse sentido, é extremamente importante a compreensão da especificidade da natureza das relações raciais no Brasil e, portanto, do modo como a discriminação com base em raça opera no país na contemporaneidade. Este é um caminho possível para o melhor entendimento do caso concreto e

para a adequada hermenêutica aplicada aos crimes resultantes de preconceito de raça e de cor.

Por essa razão, o presente caso deve ser analisado à luz do direito da antidiscriminação, o qual, nas palavras de Roger Raupp Rios (2008, p. 295):

[...] acrescenta elementos, princípios, institutos e perspectivas para a compreensão do conteúdo jurídico do princípio da igualdade e de suas consequências. De fato, o direito da antidiscriminação, visualizado como campo específico da reflexão e da prática jurídicas, volta sua atenção, desde o início, para o fenômeno da discriminação, suas modalidades, seus principais desafios e questões.

De acordo com o jurista brasileiro Adilson Moreira, na obra "Tratado de Direito Antidiscriminatório" (2020), o campo do Direito Antidiscriminatório compreende "um aparato teórico, um corpo de normas jurídicas, precedentes jurisprudenciais, medidas legislativas e políticas públicas necessárias para a consecução de um programa de transformação social presente nos textos constitucionais das democracias contemporâneas" (MOREIRA, 2020, p. 41).

A discriminação direta apresenta-se quando não se é possível chegar a justificativas racionais para um tratamento díspar, ainda que tais justificativas não sejam explicitamente discriminatórias e até mesmo conscientes por parte da pessoa autora de discriminação. Ainda, o tratamento discriminatório é um conceito relacional, que sempre necessita ser analisado em comparação; ou seja, somente será possível avaliar se o tratamento dispensado a determinado grupo social subjugado é discriminatório quando o compararmos a como o grupo social dominante é tratado (MOREIRA, 2020, p. 783).

A interpretação da igualdade deve desempenhar distintas funções, na medida em que a natureza da inserção do grupo social que ela pretende proteger. Nesse sentido, a atividade hermenêutica deve ter uma natureza dinâmica, que leve em consideração a situação sempre distinta que diferentes grupos sociais ocupam dentro da sociedade.

E o texto constitucional brasileiro demonstra o comprometimento com a defesa de grupos sociais ainda marginalizados, o que o jurista Adilson Moreira denomina como "hermenêutica do oprimido" (MOREIRA, 2020, p. 308). Nos marcos desta proposta hermenêutica, estabelece uma crítica às doutrinas do liberalismo e do individualismo como perspectiva de interpretação das normas jurídicas, na medida em que o seu processo de interpretação do princípio da igualdade está baseado na universalidade da experiência social dos indivíduos.

Tal posição é inadequada para compreender as particularidades das lesões em questão, pois não se mostra capaz de articular as acomodações entre igualdade e diferença, o que dificulta o alcance de uma igualdade substantiva. Dessa forma, pode-se dizer que:

[...] estamos diante de um claro conflito entre a cultura formalista dos tribunais e o mandato constitucional de emancipação dos grupos minoritários. Por este motivo, uma postura hermenêutica sensível às demandas de igualdade elaboradas por grupos oprimidos deve levar em consideração o tipo de racionalidade presente no atual paradigma jurídico, um paradigma que atribui aos poderes estatais a função de promover a inclusão social. Não podemos perder de vista que esse objetivo também regula a interpretação de normas constitucionais, porque os tribunais desempenham um papel central no processo de transformação da cultura pública" (MOREIRA, 2020, p. 309).

A hermenêutica do oprimido parte do pressuposto que o intérprete jurídico não analisa as situações de um local de neutralidade. O constitucionalismo sociológico apresenta o pressuposto de que os sujeitos falam a partir do lugar que ocupam dentro de relações e disputas de poder e manifestações ideológicas.

Nesse aspecto em particular, o ato de interpretação deve ser uma atividade que busca entender o Outro a partir deste pressuposto de que os sujeitos e grupos sociais ocupam diferentes posições em diferentes relações de poder dentro de uma sociedade. Portanto, "igualdade significa igual consideração e respeito, mas dentro das circunstâncias nas quais um sujeito específico se encontra" (MOREIRA, 2020, p. 310).

A perspectiva que ora é apontada é a perspectiva da experiência social que membros da comunidade negra possuem em diversas situações da vida social. Ainda, também se deve considerar, em termos de práticas discriminatórias baseadas no critério racial, os estigmas e os preconceitos específicos que são direcionados a este grupo social a partir da formação histórico-social brasileira.

No que tange aos pressupostos teóricos, o termo *oprimido* designa um indivíduo que pertence a um grupo cujos membros enfrentam exclusão social em decorrência de relações arbitrárias de poder, que imprimem status de subordinado ou submetem a uma situação de vulnerabilidade, em maior ou menor grau.

Esta condição de subordinação, "decorre da circulação permanente de estigmas culturais que legitimam formas de discriminação, o que tem consequência a ausência do gozo do mesmo nível de respeito e estima social. Esses estigmas legitimam práticas discriminatórias que se tornam formas ordinárias do funcionamento das instituições públicas e privadas e também dos indivíduos" (MOREIRA, 2020, p. 311-312).

Leciona Moreira (2020, p. 34) que "certas pessoas são discriminadas em função de determinadas características comuns a membros de grupos vulneráveis, mas outras parecem ser tratadas de forma arbitrária por normas legais ou ações governamentais que não fazem referência a traços individuais". Nesse aspecto, sabemos que a discriminação possui particularidades específicas, na medida que o seu conteúdo pode atingir determinado grupo ou individualidade. É, pois, variável.

Inclusive, no campo jurídico, o conceito de interseccionalidade "cumpre um papel importante de demonstrar como métodos hermenêuticos que compreendem as pessoas como entender que possuem experiências sociais universais ou como pessoas cuja a realidade pode ser analisada de forma abstrata impedem a realização de justiça social" (MOREIRA, 2020, p. 418), ou seja, que permite a compreensão da natureza complexa da desigualdade, visto

que os mecanismos de marginalização não operam a partir de um único mecanismo de exclusão.

Portanto, esta teoria de discriminação é central ao apontar a relevância da discussão sobre o tema da política da identidade no debate jurídico e político, porque categorias como raça e sexo são centrais para entendermos sistemas de marginalização social e, mais especificamente, como a organização social do trabalho opera quanto à especificidade da realidade de mulheres negras (MOREIRA, 2020, p. 419).

Nesse ínterim, imprescindível a demonstração das especificidades relativas à discriminação com base na raça, o que não pode ser feito de forma desconectada da doutrina e das elaborações teóricas e políticas do grupo subalternizado em questão: negros e negras. Por isso é fundamental o conhecimento pelo Poder Judiciário das principais discussões elaboradas entre negros e negras para caracterizar práticas racistas, ações que ofendem uma coletividade de pessoas em um determinado contexto específico.

Inclusive porque a Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância (2013), considera que “a experiência individual e coletiva de discriminação deve ser levada em conta para combater a exclusão e a marginalização com base em raça, grupo étnico ou nacionalidade e para proteger o projeto de vida de indivíduos e comunidades em risco de exclusão e marginalização”.

É justamente no sentido deste entendimento que o advento da nova Lei n. 14.532/2023<sup>11</sup> vem corroborar, na medida em que restou incluída uma regra hermenêutica no art. 20-C da Lei Caó (Lei n. 7.716/89), lei que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, que indica que:

Na interpretação desta Lei, o juiz deve considerar como discriminatória qualquer atitude ou tratamento dado à pessoa ou a

---

<sup>11</sup> Esta norma altera a Lei n° 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), e o Decreto-Lei n° 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para tipificar como crime de racismo a injúria racial, prever pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística e prever pena para o racismo religioso e recreativo e para o praticado por funcionário público.

grupos minoritários que cause constrangimento, humilhação, vergonha, medo ou exposição indevida, e que usualmente não se dispensaria a outros grupos em razão da cor, etnia, religião ou procedência.

Retornando à faceta inconsciente da discriminação, é de grande valia um conceito recorrentemente citado no ambiente corporativo, qual seja, o de vieses inconscientes, entendido como “preferências que ficam escondidas no inconsciente e que influenciam as atitudes, as percepções, os julgamentos e as ações das pessoas sem que elas percebam que estão dando vantagem para um determinado aspecto” (ONU MULHERES, 2016).

Em se tratando das ambiguidades do Racismo à Brasileira e ao próprio conceito de raça, Kabengele Munanga explica que:

O racismo passa, no decorrer dos anos, por uma complexidade de mutações em suas figuras sociais, culturais e discursivas. Em sua evolução, a ciência biológica demonstrou, já na segunda metade do século XX, que a raça não existe e, conseqüentemente, que são absurdas as crenças baseadas na superioridade e inferioridade raciais dos grupos humanos. Porém as crenças racistas não recuam, apesar de as pessoas terem mais acesso à ciência através da educação, o que mostra que a racionalidade em si não é suficiente para que todas as pessoas possam abrir mão de suas crenças racistas (MUNANGA, 2017, p. 33).

No que tange ao conceito de raça, Moreira explica que "segundo sua compreensão tradicional, designa um conjunto de traços fenotípicos comuns a certos grupos humanos que vivem em um mesmo território. Esses traços são passados de geração para geração, motivo pelo qual todos os membros do grupo possuem as mesmas características. A visão de raça como categoria biológica fundamenta a percepção de minorias raciais que está por trás de diferentes formas de práticas discriminatórias. Mais do que designar características biológicas, o conceito acaba por ser relacionado a traços morais, culturais e intelectuais dos membros do grupo" (MOREIRA, 2020, p. 557).

Inclusive, aponta que esta forma de considerar raça encontra ampla ressonância na cultura atual, a qual também reproduz a noção de que membros de grupos raciais formam grupos sociais distintos com lugares e

funções particulares (MOREIRA, 2020, p. 558), daí decorre também o tratamento recebido pelas vítimas no caso concreto. Dessa forma, o autor aponta que essa compreensão de raça associa formas de degeneração moral constitutiva aos membros de um grupo racial, motivo pelo qual eles não detêm a mesma forma de respeitabilidade social de pessoas brancas.

No ponto, a discussão sociológica e acadêmica está diretamente conectada com a discussão jurídica doutrinária, o que certamente deve ser levado em consideração pelo Poder Judiciário, sob pena de compreender incorretamente a discriminação racial no contexto do país como o Brasil. Raça não existe como uma realidade biológica, mas sim como um mecanismo de classificação de indivíduos que decorre de um processo cultural chamado de racialização (MOREIRA, 2020, p. 560).

Nesse sentido, membros de um grupo racial dominante têm o poder de criar sentidos culturais, como o de atribuir conotações negativas a traços fenotípicos dos grupos humanos que desejam subalternizar, menosprezar, ou diminuir por diversas motivações, inclusive negar-lhes acesso a oportunidades no mercado de trabalho, como ocorreu no presente caso.

Para tanto, é necessário adentrar no contexto histórico específico de cada realidade. Em se tratando da realidade brasileira, é nítida a existência do racismo ainda nos dias de hoje – e também, é claro, na época do caso concreto – que decorre da formação socioeconômica do país desde a sua base, que ainda estrutura as relações econômicas, sociais, políticas, culturais e profissionais no Brasil, conforme dados apresentados no capítulo anterior.

Ao discorrer sobre as definições adequadas da discriminação racial, o jurista Adilson Moreira aponta que a legislação que define os sentidos e as manifestações da discriminação racial apresenta elementos comuns, pois é possível perceber que a maioria dos exemplos são os casos de discriminação direta:

Uma leitura da lei que define os crimes de racismo demonstra que essas práticas sempre pressupõem a intenção de discriminar, uma vez que todos os verbos nela presentes implicam ações conscientes

destinadas a impedir que minorias raciais possam ter acesso ao tratamento igualitário nos mais diversos âmbitos da vida social (MOREIRA, 2020, p. 560).

Nesse sentido, a Convenção Contra Toda Forma de Discriminação (1979), ao definir a discriminação racial, reconhece sua dimensão direta, sua dimensão institucional, sua dimensão indireta e, também, sua dimensão estrutural, ao instigar os signatários a combaterem a discriminação em todas as dimensões em que se apresenta na dinâmica social.

Aqui, a dimensão da discriminação toma corpo a partir de uma motivação baseada nos diversos estereótipos raciais negativos sobre grupos minorizados que circulam no meio social. De acordo com Moreira (2020, p. 562), "estes estereótipos fazem parte da dinâmica que impele as pessoas a desenvolver sentimentos negativos em relação a minorias raciais, grupos que elas acreditam ser uma massa indiferenciada de indivíduos que possuem as mesmas características".

### *3.1. As dificuldades inerentes à responsabilização penal pelos crimes resultantes de preconceito de raça e de cor e os antecedentes da sanção da Lei n. 14.532/2023*

De acordo com a história étnico-racial brasileira, crimes de racismo e injúria racial sempre existiram. Ocorre que o avanço da consciência racial e autodeclaração étnico-racial da população brasileira<sup>12</sup>, entre outros possíveis fatores, são marcadores fundamentais que influenciam as pessoas-vítimas a

---

<sup>12</sup> De acordo com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD - 2014), realizada pelo IBGE, 53% dos brasileiros se declararam pardos ou negros no ano passado, diante de 45,5% que se disseram brancos. Há dez anos, em 2004, 51,2% dos brasileiros se diziam brancos diante de 42% pardos e 5,9% negros (totalizando 47,9% de negros e pardos). Em 2007, 49,2% da população autodeclarou branca, 42,5% parda e 7,5% preta (o que perfaz o montante de 50% de negros - pretos e pardos). Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/13/politica/1447439643\\_374264.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/13/politica/1447439643_374264.html). Acesso em 10 jul. 2023.

registrarem a ocorrência dos crimes, o que é determinante na modificação das estatísticas, fato que exige providências dos poderes públicos.

Analisando o fenômeno, verifica-se que crescem as denúncias de crimes resultantes de preconceito de raça e de cor no Brasil<sup>13</sup>. Cerca de 68% dos casos de racismo e injúria racial registrados em todo o território nacional são oriundos do Rio Grande do Sul, de acordo com a Secretaria de Segurança Pública<sup>14</sup>.

Foi criada em Porto Alegre, no ano de 2020, a Delegacia Especializada de Combate à Intolerância (DCI). Nestes dois anos, 65% das ocorrências foram registradas em relação a crimes resultantes de preconceito de raça e de cor, muito embora a competência da DCI também seja de investigar crimes contra outros grupos subalternizados, como a população LGBTQIA+, idosos, vítimas de intolerância religiosa etc.<sup>15</sup>

De acordo com a Polícia Civil, o número de ocorrências passou de 24 (vinte e quatro) entre janeiro e setembro de 2021 para 61 (sessenta e um) no período em 2022, um aumento de 154%. No mesmo período, houve a diminuição das denúncias de injúria racial de 166 para 152. As estatísticas possuem possíveis origens, significados e sentidos.

É importante ressaltar, como aponta o relatório final da Comissão de Juristas de Combate ao Racismo, instaurada pelo Congresso Nacional, composta por 20 juristas negros, destinada a avaliar e propor estratégias normativas com vistas ao aperfeiçoamento da legislação de combate ao racismo estrutural e institucional no país, que há uma “diversidade de posições que refletem a diversidade presente no próprio movimento negro e no conjunto da sociedade” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2021, p. 48).

---

<sup>13</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/05/06/denuncias-de-racismo-de-janeiro-a-abril-de-2022-em-sp-superam-casos-registrados-em-todo-o-ano-de-2021.ghtml> - Acesso em 12 jul. 2023.

<sup>14</sup> Disponível em: <https://www.recordtvrs.com.br/balanco-geral-rs/videos/racismo-crescente-12072022>. Acesso 12 jul. 2023.

<sup>15</sup> Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/seguranca/noticia/2022/11/casos-de-racismo-mais-do-que-dobraram-desde-o-ano-passado-em-porto-alegre-clacvgnwe00ao014umrdp9cf4.html>. Acesso em 11 jul. 2023.

Tal relatório foi disponibilizado ao final de 2021 pela Comissão instaurada pelo Congresso Nacional e, objetivando uma reconstrução antirracista do Estado Brasileiro, sintetiza de forma muito qualificada as principais formulações atinentes ao tema do combate ao racismo no país e se conecta com o intenso trabalho legislativo do Senador Paulo Paim, historicamente vinculado ao debate étnico-racial e aperfeiçoamento legislativo.

Assim, é possível verificar que a diferença entre racismo e injúria racial não se dá somente na tipificação das condutas ou nas penas previstas em abstrato. De acordo com a Comissão de Juristas Negros, em que pese a evolução legislativa antirracista na ordem jurídica brasileira, a mera criminalização não vem sendo capaz de prevenir práticas racistas que sequer têm sido objeto de eficiente persecução criminal (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2021, p. 461).

Dito isso, tudo indica que a questão transcende o debate tradicional acerca das distinções entre os tipos penais de racismo e injúria racial, já trabalhada pela doutrina e pelo movimento negro, pois o problema não parece residir propriamente na ausência de figuras típicas, tampouco na medida (tamanho) da pena prevista abstratamente para os delitos, já que as penas do crime de racismo e de injúria racial eram, do ponto de vista abstrato, iguais (reclusão, de um a três anos e multa) e agora restaram aumentadas (reclusão, de dois a cinco anos, e multa), a partir da Lei n. 14.532/2023.

A questão está em uma *resistência sistêmica racista* que se manifesta no campo da jurisdição e dos procedimentos, no sentido da produção das provas, da hermenêutica jurídica e do reconhecimento das principais particularidades do racismo no Brasil, que culmina na não aplicação da legislação penal antirracista por parte do Sistema de Justiça do país (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2021, p. 462).

A Promotoria de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa do Ministério Público da Bahia realizou pesquisa intitulada "Crimes de Racismo

na Comarca de Salvador", concluindo que das 84 denúncias oferecidas por crimes de racismo entre agosto de 2016 e julho de 2021, apenas 5 geraram condenações, todas elas com substituição de pena privativa de liberdade por restritiva de direitos e sem a devida reparação à vítima.<sup>16</sup>

Embora os preceitos que regulam a administração da justiça criminal sejam corretamente pautados por normas baseadas na igualdade procedimental, a ausência de compreensão do funcionamento de processos discriminatórios por parte dos operadores do direito impede que membros de grupos minorizados sejam tratados de maneira justa. Estamos diante de um problema que não deve ser resolvido com autoritarismo penal ou punitivismo irracional, mas sim com letramento racial e respeito às normas e princípios constitucionais e infralegais na medida de sua correta compreensão e finalidade.

Pesquisa do Instituto Locomotiva, encomendada pelo supermercado Carrefour, com o objetivo de mapear a situação da população negra no Brasil após o assassinato de Beto Freitas<sup>17</sup>, homem negro, revela que 84% dos entrevistados percebem racismo, mas apenas 4% se consideram, de fato, preconceituosos<sup>18</sup>. Há, portanto, uma defasagem entre como a legislação caracteriza, define e criminaliza a injúria racial no âmbito das relações interpessoais (como um ato ilícito, culpável e antijurídico), e como o racismo e as práticas discriminatórias realmente se manifestam no Brasil, seja no âmbito intrapessoal, seja no estrutural e estruturante<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Pesquisa realizada pelo Grupo de Pesquisa Eixo Racismo, instituído pelo Centro de Aperfeiçoamento de Estudos Funcionais (CEAF), do Ministério Público do Estado da Bahia, mencionado na Comissão de Juristas de Combate ao Racismo (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2021, p. 608).

<sup>17</sup> No dia 19 de novembro de 2020, João Alberto Silveira Freitas, homem negro de 40 anos, foi espancado até a morte por seguranças (homens brancos) no supermercado Carrefour, na cidade de Porto Alegre/RS, Brasil.

<sup>18</sup> Disponível em: <https://exame.com/negocios/no-brasil-84-percebe-racismo-mas-apenas-4-se-considera-preconceituoso/>. Acesso em 12 jul. 2023.

<sup>19</sup> A respeito do tema ver: Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil (Kabengele Munanga), O Racismo e o Negro no Brasil - Questões para a Psicanálise (Noemi M. Kon, Lúcia da Silva e Cristiane C. Abud), Sociologia do Negro Brasileiro (Clóvis Moura), Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil, Sueli Carneiro.

De acordo com Adilson Moreira, a discriminação inconsciente indica que:

[...] o requisito da intencionalidade implica então que as interações sociais estão geralmente pautadas em relações de equidade e que atos discriminatórios são motivados por razões arbitrárias que podem ser identificadas e punidas. Essa compreensão da dinâmica social desconsidera um aspecto importante do funcionamento da mente humana: atos discriminatórios podem ocorrer, mesmo quando não correspondem à intenção consciente do sujeito (MOREIRA, 2020, p. 434).

Vale destacar que, do ponto de vista das elaborações do movimento negro, toda ofensa racial, em suas diferentes formas e conteúdo, não ofende somente a vítima específica, mas igualmente a uma coletividade negra, pois a identidade racial é objetiva e é uma construção coletiva. Essa é uma discussão das relações étnico-raciais e do racismo à brasileira, que precisa ser sopesada pela ciência jurídica em todos os âmbitos.

Tais pontos demonstram, à exemplo dos apontamentos da Comissão de Juristas Negros, que "apesar da relevância do reconhecimento da necessidade de tutela penal contra práticas racistas –, a esfera penal não é a mais adequada para a promoção dos direitos da população negra, mesmo porque se restringe a atingir condutas intersubjetivas, pouco contribuindo para a desestabilização das estruturas racistas" (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2021, p. 461).

A Hermenêutica Jurídica da Branquitude<sup>20</sup> - que consiste no resultado do racismo institucional a partir de uma base ideológica (consciente ou inconsciente, direta ou indireta) que afeta os operadores jurídicos *lato sensu* - assim como a composição racial das instituições (legislativo, executivo e judiciário<sup>21</sup>), são fatores que contribuem com este processo, seja pelo atraso na legislação protetiva, seja pela ausência de jurisprudência progressiva

<sup>20</sup> Sobre Hermenêutica Jurídica da Branquitude ver as elaborações de Gleidson Renato Martins em: <https://portal-justificando.jusbrasil.com.br/noticias/432817968/a-hermeneutica-juridica-da-branquitude-a-servico-das-fraudes-nas-cotas-raciais>. Acesso em 10 jul. 2023.

<sup>21</sup> Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/justica/apenas-128-dos-magistrados-sao-negros-no-brasil-859-sao-brancos>. Acesso em 10 jul. 2023.

sobre o tema. É preciso destacar que apenas 12,8% dos magistrados brasileiros são negros (pretos e pardos)<sup>22</sup>.

Este descompasso pode inviabilizar o processo de responsabilização penal e civil daqueles e daquelas vítimas de práticas discriminatórias e racistas. O que torna este caso – Neusa Santos e outra vs. Brasil – ainda mais importante e estratégico no sentido da conformação de jurisprudência avançada, inovadora e alinhada aos princípios constitucionais brasileiros e internacionais, na garantia da dignidade da pessoa humana e igualdade material.

Além disso, a composição racial dos julgadores precisa efetivamente ser modificada no sentido da representatividade que corresponda à composição étnico-racial brasileira, pois, se mantido o ritmo atual, o índice de cargos da magistratura brasileira ocupados por pessoas negras será de 22% somente em 2044<sup>23</sup>.

Em 25/11/2022, o Poder Judiciário lançou o “Pacto Nacional pela Equidade Racial no Plenário do CNJ”, aderido também pelo Superior Tribunal de Justiça, que reconhece a existência da desigualdade racial e representa a postura ativa dos tribunais brasileiros com a modificação do cenário mediante ações de promoção da equidade, inclusão, combate e prevenção ao racismo no Poder Judiciário, com a transformação da cultura institucional, de modo a enfrentar os impactos do racismo na sociedade brasileira perante os jurisdicionados.

Assim, é necessário ao combate à discriminação, ao ódio e à intolerância, a modificação estrutural da composição do Poder Judiciário, acompanhada de uma legislação tecnicamente adequada e socialmente efetiva, caminho que a recente Lei n. 14.532/2023 inaugura e que precisa ser

---

<sup>22</sup> Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/justica/apenas-128-dos-magistrados-sao-negros-no-brasil-859-sao-brancos>. Acesso em 10 jul. 2023.

<sup>23</sup> Dados disponíveis em Pacto Nacional do Judiciário pela Equidade Racial - Portal CNJ. Acesso em 12 jul. 2023.

trilhado no julgamento do caso em questão, já que estamos diante de um fenômeno social que demanda rigoroso posicionamento do Estado.

#### 4. Das violências e violações de direitos da mulher negra: uma análise à luz da atuação da Corte Interamericana de Direitos Humanos

As desigualdades assolam o Brasil historicamente, principalmente no que tange a gênero e raça. O patriarcado e o racismo estruturam a sociedade brasileira e embora os avanços devam ser celebrados, é preciso reparar violações de direito sofridas ao longo da história, como no presente caso.

Para Lélia Gonzalez, grande intelectual brasileira, o racismo caracteriza a neurose cultural brasileira e a combinação com o sexismo produz efeitos graves sobre a mulher negra. Ao longo do texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1984) Lélia analisa como a mulher negra é tratada na sociedade brasileira, o racismo que orienta as ações, e como a sua combinação com as violências em razão do gênero promovem violações que atravessam todos os âmbitos, sobretudo o das relações de trabalho, visto que, historicamente, às mulheres pretas eram atribuídos os serviços domésticos e de cuidado:

Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí, ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas. Melhor exemplo disso são os casos de discriminação de mulheres negras da classe média, cada vez mais crescentes. Não adianta serem “educadas” ou estarem “bem vestidas” (afinal, “boa aparência”, como vemos nos anúncios de emprego é uma categoria “branca”, unicamente atribuível a “brancas” ou “clarinhas”) (GONZALEZ, 1984, p. 230).

Pode-se pensar que aquela análise refletia a década de 1980, quando o artigo foi escrito, mas inúmeras outras pesquisas demonstram que se está diante de um *continuum*. Para ilustrar essa afirmação, utiliza-se o estudo

apresentado em “A amizade é tudo? Sobre a desvalorização do trabalho doméstico”, que partiu da análise de 37 acórdãos do Tribunal Regional do Trabalho da 4ª Região (TRT4), sendo um escolhido<sup>24</sup> para discutir o entrelaçamento da desvalorização da mão de obra de mulheres negras, casos de condições de trabalho análogas à escravidão, violações de direitos, inclusive trabalhistas, e a justificativa utilizada na decisão de que o trabalho desempenhado naquele caso não se caracterizava como vínculo de emprego, e sim de amizade (BATISTA, 2023, p. 88).

No caso analisado, a Terceira Turma do TRT4 negou a assinatura da carteira de trabalho de uma empregada doméstica que trabalhou durante 8 anos limpando, lavando, cozinhando e trocando fraldas de uma senhora idosa. Segundo narrado pela reclamante, trabalhou durante oito anos na residência da idosa, e os contratantes não cumpriram com as obrigações inicialmente estabelecidas, não efetuaram o registro do vínculo empregatício, não pagaram corretamente os salários e os demais direitos trabalhistas. Inclusive, às vezes, a reclamante dormia no local de trabalho a pedido dos contratantes (BATISTA, 2023, p. 96).

A autora aponta que “a tese é absurda, beira o descaso e retorno das condições análogas à escravidão, em que as mulheres negras trabalhavam a vida inteira em uma casa para seus empregadores, deixando seu próprio lar, seus filhos e seus familiares idosos aos cuidados de terceiros”, e colaciona um trecho do acórdão que justifica sua inconformidade com a decisão: “Não se pode supor que todas as relações entre pessoas sejam permeadas pela troca do trabalho por remuneração. Ainda existem relações que são dominadas pela afeição, solidariedade, amizade e companheirismo, ainda que se vislumbre algum trabalho” (BATISTA, 2023, p. 101-102).

Mediante dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD, 2020), resta evidenciado que grande parte dos/das trabalhadores/as

---

<sup>24</sup> Foi escolhido pela autora o Recurso Ordinário Trabalhista n. 00201790220185040611, julgado em 25/08/2020 pela 3ª Turma do Tribunal Regional do Trabalho da 4ª Região.

domésticos/as são mulheres negras: das 4,9 milhões que ocupavam o trabalho doméstico, 4,5 milhões eram mulheres, e destas, 3 milhões eram negras (BATISTA, 2023, p. 102-103). O caso apresentado como exemplo nos dá dois pontos de partida que dialogam com o vivido por Neusa Santos e Gisele: o primeiro enseja uma reflexão mais profunda sobre racismo e sexismo; e o segundo, que o Brasil segue promovendo violações de direitos de mulheres negras no âmbito do trabalho e que, portanto, memória e reparação são elementos fundamentais para que haja a devida responsabilização do Estado brasileiro e que sejam promovidas ações que efetivamente visem o seu combate.

A sétima edição do Festival Latinidades, evento anual de afro-latinas e afro-caribenhas que ocorre em Brasília, capital do Brasil, marcou o ano de 2014, segundo Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge, na obra “Interseccionalidade” (COLLINS; BILGE, 2021). O propósito do festival é promover a igualdade racial e combater o racismo e o sexismo e, segundo as autoras, o que é feito por mulheres que ainda desafiam as interconexões históricas entre ideias de raça e o projeto de construção do Brasil como cenário de apagamento das mulheres afro-brasileiras, utilizando a interseccionalidade como ferramenta importante na fusão entre trabalho intelectual e ativismo (COLLINS; BILGE, 2021, p. 39-41):

O uso que o Festival Latinidades fez da interseccionalidade como ferramenta analítica para estruturar a conferência ilustra questões mais amplas ligadas ao fato de que o compromisso de longa data das afro-brasileiras de desafiar o racismo e o sexismo é reflexo do contexto social específico de suas experiências. Não obstante, o mito da democracia racial e a história específica do Brasil, com escravidão, colonialismo, ditadura e instituições democráticas, moldaram padrões distintos de relações interseccionais de poder quanto a raça, gênero e sexualidade. Encontros sexuais, consensuais e forçados, entre populações de ascendência africana, indígena e europeia geraram um povo com variadas texturas de cabelo, cores de pele, formas físicas e cores de olhos, além de uma série de termos complexos e historicamente voláteis para descrever as misturas resultantes. A cor da pele, a textura do cabelo, as características faciais e outros aspectos físicos tornaram-se marcadores raciais de fato para a distribuição de educação, emprego e outros bens sociais (COLLINS; BILGE, 2021, p. 41-42).

O uso da interseccionalidade como ferramenta analítica de análise<sup>25</sup>, inclusive por movimentos que lutam por justiça social, é indispensável, pois considerar apenas o enfoque de gênero não é suficiente, sobretudo em um país como o Brasil que foi e ainda é em grande medida guiado pelo mito da democracia racial, cujo passado colonial fincou raízes que ainda persistem, promovendo violações dos direitos das pessoas não brancas, conforme ficou demonstrado pelos dados já apresentados que assolam a população negra: salários mais baixos, menos acesso à saúde pública, dificuldade no acesso à justiça etc.

A audiência realizada nos dias 28 e 29 de junho de 2023 permitiu compreender a extensão dos danos causados às vítimas e as recorrentes violações de direitos a que foram submetidas ao longo dos anos, em uma espécie de ciclo de violências raciais e de gênero, cujo rompimento depende de ações efetivas do Estado brasileiro e que, não ocorrendo, imprescindível a atuação desta Corte, como ocorreu no caso *Maria da Penha vs. Brasil*, cuja Lei n. 11.340/06<sup>26</sup> tornou-se um instrumento essencial na luta contra a violência de gênero no âmbito doméstico.

Até 2020, esta Corte aplicou a perspectiva de gênero em quinze sentenças produzidas em casos contenciosos à violência contra a mulher<sup>27</sup>,

---

<sup>25</sup> A interseccionalidade, segundo Collins e Bilge (2021, p. 15-16), “investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária - entre outras - são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo das pessoas e das experiências humanas”.

<sup>26</sup> Intitulada “Lei Maria da Penha”, esta norma criou mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, após a condenação da Corte IDH.

<sup>27</sup> “Caso Penal Miguel Castro Castro vs. Peru; Caso González e outras (“Campo algodoeiro”) vs. México; Caso Massacre dos Dois Erres vs. Guatemala; Caso Fernández Ortega e outros vs. México; Caso Rosendo Cantú e outra vs. México; Caso Véliz Franco e outros vs. Guatemala; Caso Espinoza González vs. Peru; Caso Velásquez Paiz e outros vs. Guatemala; Caso Yarce e outras vs. Colômbia; Caso I.V. vs Bolívia; Caso Favela Nova Brasília vs. Brasil; Caso Gutiérrez Hernández y otros vs. Guatemala; Caso V.R.P., V.P.C. e outros vs. Nicarágua; Caso López Soto e outros vs. Venezuela; Caso Mulheres Vítimas de Tortura Sexual em Atenco vs. México; Caso Azul Rojas Marín e outra vs. Peru” (FACHIN; OLSEN, 2022, p. 100).

como, por exemplo, o Caso González e outras vs. México (“Campo Algodonero”), no qual pela primeira vez um Tribunal Internacional reconheceu a existência de *feminicídio* como crime. No Brasil, no ano de 2015, entrou em vigor a Lei n. 13.104 que inseriu no Código Penal brasileiro o crime de feminicídio, qualificando o crime de homicídio previsto no art. 121, §2º-A, tratando-se da conduta com dolo de tirar a vida de uma mulher em razão da condição do gênero feminino.

A discriminação contra as mulheres trata-se de um problema estrutural das sociedades latino-americanas (FACHIN; OLSEN, 2022, p. 95), sobretudo da brasileira. O caso *Empregados da Fábrica de Santo Antonio de Jesus e Familiares vs. Brasil* foi emblemático ao passo que a perspectiva de gênero foi empregada, denunciando a existência de exploração e discriminação econômica das mulheres, com o intuito de promover liberdade e autonomia (FACHIN; OLSEN, 2022, p. 96).

Naquele caso, dentre as 60 pessoas que morreram, a maioria eram mulheres afrodescentes que viviam em condições de pobreza e tinham baixo nível de escolaridade. Além disso, não havia contratação formal, os salários eram baixos, não eram disponibilizados equipamentos de segurança, tampouco capacitação, e a mão de obra infantil era utilizada. Constatou-se que não houve fiscalização pelas autoridades estatais quanto às condições de trabalho ou ao controle de atividades perigosas.

Com relação à responsabilização pelo ocorrido, assim como a reparação, passados 18 anos desde a data do fato em 11 de dezembro de 1998, poucos feitos na esfera civil e trabalhista haviam sido concluídos, segundo o Resumo Oficial feito pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, cuja sentença foi emitida em 15 de julho de 2020 (Corte IDH, 2020). Dois pontos nevrálgicos são extraídos daquele caso e guardam conexão com o presente feito: i) quanto ao padrão de discriminação estrutural e interseccional que as vítimas estavam imersas; ii) quanto à falta de razoabilidade no prazo para um desfecho judicial.

No que tange ao primeiro ponto, a constatação da existência de padrões de discriminação estrutural e interseccional, deu-se em razão da situação de pobreza estrutural:

Em relação ao direito à igualdade e à proibição de discriminação, a Corte estabeleceu que as vítimas deste caso estavam imersas em padrões de discriminação estrutural e interseccional, pois se encontravam em uma situação de pobreza estrutural e eram, em uma amplíssima maioria, mulheres e meninas afrodescendentes, algumas gestantes, que não contavam com nenhuma outra alternativa econômica. A Corte concluiu que a confluência desses fatores facilitou a instalação e funcionamento de uma fábrica dedicada a uma atividade especialmente perigosa, sem fiscalização nem da atividade perigosa, nem das condições de higiene e segurança no trabalho por parte do Estado, e levou as vítimas a aceitar um trabalho que colocava em risco sua vida e integridade e a de seus filhos e filhas menores de idade. Ademais, a Corte concluiu que o Estado não adotou medidas destinadas a garantir a igualdade material no direito ao trabalho a respeito dessas pessoas. Em razão do exposto, a Corte constatou que o Estado violou os artigos 24 e 26, em relação ao artigo 1.1 da Convenção Americana, em prejuízo a 60 pessoas falecidas e seis sobreviventes da explosão da fábrica de fogos (Corte IDH, 2020, p. 3).

Importante destacar que, segundo esta Corte, o Brasil não adotou medidas destinadas a garantir a igualdade material no direito ao trabalho a respeito dessas pessoas, violando, assim os artigos 24 e 26 da Convenção Americana. Os dispositivos referem-se, respectivamente, à igualdade e o direito a não discriminação e à obrigação dos Estados em adotar providências para garantir a plena efetividade dos direitos das normas econômicas, sociais e sobre educação, ciência e cultura. Verifica-se que ambas as previsões legais foram violadas pelo Estado brasileiro também em relação à Neusa e à Gisele, cuja situação do racismo ficou ainda mais evidente, considerando que uma mulher branca foi contratada horas depois da negativa às vítimas.

No que tange ao segundo ponto, quanto à falta de razoabilidade no prazo para um desfecho judicial, assim como naquele caso, a demora para conclusão do feito criminal violou a garantia do prazo razoável e da devida diligência, sobretudo na tramitação do recurso perante o Tribunal de Justiça, conforme o trecho:

[...] a Corte concluiu que, neste caso, não se garantiu uma proteção judicial efetiva às trabalhadoras da fábrica de fogos porque, ainda que se lhes tenha permitido fazer uso dos recursos judiciais previstos legalmente, tais recursos ou não tiveram uma solução definitiva depois de mais de 18 anos do início de sua tramitação, ou contaram com uma decisão favorável às vítimas, mas esta não pôde ser executada por atrasos injustificados por parte do Estado (Corte IDH, 2020, p. 4).

As violências a que foram submetidas as vítimas daquele caso, assim como do presente, exigem um olhar interseccional, perspectiva que esta Corte está atenta, como se depreende das sentenças proferidas nos casos que envolvem violência de gênero, cuja acumulação de diversos fatores de discriminação produz seu agravamento, como raça, origem, sexualidade, condição social (FACHIN; OLSEN, 2022, p. 101), rogando-se que seja a lente utilizada para o julgamento do presente feito.

Da narrativa das vítimas Neusa e Gisele, depreende-se que ambas tiveram que se submeter ao trabalho doméstico para sobreviverem. Não se trata de desmerecer este trabalho, mas sim de problematizar o exercício desta atividade majoritariamente por mulheres negras até os dias atuais – conforme dezenas de dados já citados. A ausência ou existência de qualificação não é o único fator determinante na contratação de mulheres negras, mas sim o gênero e, principalmente, a cor da pele. O emocionado e forte depoimento da vítima Neusa deixa claro que a sua excelente formação, que a torna extremamente qualificada para o exercício da profissão, não é suficiente para sua contratação.

Do seu relato percebe-se que esta situação ainda perdura, demonstrando que ainda há muito a ser feito pelo Estado brasileiro quanto ao combate da misoginia e, principalmente, do combate ao racismo no ambiente de trabalho, ainda que no presente caso aparentemente não tenha ocorrido discriminação em razão do gênero, já que uma mulher branca foi contratada para a função que as vítimas tentaram se candidatar, o ponto é que há estereótipos construídos sobretudo por gênero e raça que impedem o exercício de direitos, conforme já dito por esta Corte:

*[...] el Tribunal considera que el estereotipo de género se refiere a una pre-concepción de atributos o características poseídas o papeles que son o deberían ser ejecutados por hombres y mujeres respectivamente. Teniendo en cuenta las manifestaciones efectuadas por el Estado [...], es posible asociar la subordinación de la mujer a prácticas basadas en estereotipos de género socialmente dominantes y socialmente persistentes, condiciones que se agravan cuando los estereotipos se reflejan, implícita o explícitamente, en políticas y prácticas, particularmente en el razonamiento y el lenguaje de las autoridades de policía judicial, como ocurrió en el presente caso. La creación y uso de estereotipos se convierte en una de las causas y consecuencias de la violencia de género en contra de la mujer (Corte IDH, 2018, p. 13).*

Um estudo intitulado “O trabalho reprodutivo sob o capital”, de Clarissa Cecília Ferreira Alves (2021), resultado de sua tese doutoral pela Universidade Federal da Paraíba (Brasil) ao indicar dados sobre o trabalho doméstico no Brasil, aponta que em 1995 (três anos antes do racismo sofrido por Neusa e Gisele) o Brasil possuía cerca de 5,3 milhões de trabalhadoras/es domésticos/as remunerados/as, sendo que 4,7 milhões eram mulheres e, dentre estas, 2,6 eram negras e pardas e 2,1 eram brancas. Passados 20 anos, em 2015, o total foi de 6,2 milhões, 5,7 eram mulheres, e 3,7 eram negras ou pardas e 2 milhões eram mulheres brancas. Verifica-se, portanto, que o número de mulheres negras e pardas ocupando essa função aumentou em 1,1 milhão, enquanto o de mulheres brancas diminuiu (ALVES, 2021, p. 227).

A constatação da autora a partir dessa realidade é importante:

Desse modo, enquanto em países de capitalismo central cada vez mais se utiliza a mão de obra de mulheres migrantes de países do Sul para suprir as demandas por reprodução social, na particularidade brasileira o trabalho reprodutivo tem como elemento central o fato de ser realizado majoritariamente por mulheres autóctones negras e com baixa escolaridade, muitas delas também em situação de migração interna, seguindo a rota norte/nordeste para sul/sudeste (ALVES, 2021, p. 226).

Os dados apresentados ao longo desta petição e o trecho citado confirmam que ao longo do período, a contar da data dos fatos, o Estado brasileiro não logrou mudar o cenário de exploração e de subalternização ao qual a população negra é historicamente submetida, operando ainda,

portanto, sob a égide da herança colonial que se atualiza e molda aos contornos contemporâneos (CAMARGO, 2023), mas mantém firmes algumas de suas estruturas, dentre elas o racismo, que é um mecanismo classificador em torno do qual condições de nacionalidade/cidadania e relações de trabalho organizam-se de forma a definir qual lugar determinado grupo social racializado vai ocupar na divisão social do trabalho ou no pertencimento geográfico (ALVES, 2021, p. 197).

Embora a Constituição Federal brasileira preveja no Art. 5º que todos são iguais perante a lei, assim como o Art. 7º da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) e o Art. 1º da Convenção Americana Sobre Direitos Humanos, o ponto é que a “defesa da igualdade também pode ser uma estratégia de dominação” (MOREIRA, 2019, p. 98). Isso porque, segundo o jurista brasileiro Adilson Moreira, “os princípios da igualdade formal e de justiça simétrica foram e ainda são importantes para a luta contra a opressão em muitas situações, mas eles não são capazes de transformar as estruturas sociais que permitem a reprodução da exclusão racial” (MOREIRA, 2019, p. 98).

O autor propõe que a efetivação destes princípios será alcançada quando as práticas culturais e materiais não mais operarem de forma aberta ou encoberta para reproduzir o privilégio branco e a opressão negra (MOREIRA, 2019, p. 98). Por isso é que os direitos humanos devem ser analisados a partir de uma perspectiva decolonial, que os compreenda como direitos em construção, a partir das realidades de cada povo e das suas lutas.

Como já dito, embora esta Corte compreenda os atravessamentos que se somam à questão de gênero e agravam as violações de direitos das mulheres, como se pode verificar nos outros casos já exemplificados, o ponto é que pela primeira vez promove-se o debate sobre a discriminação contra a mulher negra no ambiente de trabalho, resultando em um importante paradigma, já que, para além da misoginia, o racismo escancarado deste caso, aliado à demora injustificada da justiça brasileira, revelam que o racismo

estrutural e sistemático segue subalternizando a população negra, vitimando, sobretudo, mulheres pretas.

A Opinião Consultiva 27/2021 (Corte IDH, 2021), para além de outros temas, abordou as questões de gênero no ambiente laboral e sindical, reafirmando a proibição da discriminação e das diferenças arbitrárias de tratamento, a responsabilidade estatal em garantir a igualdade nas dimensões formal e material, assim como de criar condições de igualdade real àqueles grupos que historicamente foram excluídos. Por discriminação entende esta Corte:

*Este Tribunal ha definido la discriminación como toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que se basen en determinados motivos, como la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, la opinión política o de otra índole, el origen nacional o social, la propiedad, el nacimiento o cualquier otra condición social, y que tengan por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales de todas las personas (Corte IDH, 2021, p. 57)*

Os dados já apresentados demonstram que a discriminação laboral em razão do gênero e da raça continua sendo uma grave realidade no Brasil. É dever do Estado investigar e, se for o caso, punir os agressores. No caso dos crimes de preconceito e discriminação racial, o Brasil tem falhado sistematicamente na sua apuração, em razão do racismo institucional que guia as ações dos integrantes do sistema de justiça, revitimizando aqueles e aquelas que têm seus direitos violados.

Ainda, importante dizer que o racismo institucional atua em diversas frentes, seja quando a mulher negra é ré, seja quando é vítima, como no presente caso. Dina Alves (2017) apresenta um estudo importante sobre a atuação do Poder Judiciário frente a processos em que são rés mulheres negras, sob o título: “Rés negras, juízes brancos: Uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção da punição em uma prisão paulistana”.

No estudo, a jurista brasileira analisou sentenças judiciais e entrevistou mulheres negras encarceradas em uma instituição prisional na cidade de São Paulo/Brasil, no ano de 2015, pensando o quão emblemático é que a vida de uma mulher negra seja julgada por um juiz homem branco, cujos contextos de vida são completamente diversos: “Pode a vida de uma mulher negra – pobre, carroceira e vendedora de drogas– nas mãos de um juiz homem – branco, classe média alta – nos ajudar a entender o regime de dominação racial presente no sistema de justiça penal no Brasil?” (ALVES, 2017, p. 101).

Isso porque o encarceramento massivo da população negra no Brasil<sup>28</sup> (feminino e masculino) diz muito sobre o padrão das relações raciais no país; e quanto às mulheres negras, revela práticas para a manutenção do seu lugar histórico ocupado em nossa formação (como escravas, empregadas domésticas, moradoras das favelas) e no imaginário social brasileiro (ALVES, 2017, p. 101). Por fim, para a jurista:

Ser negra, pobre e mulher são fatores decisivos que influenciam as decisões judiciais na aplicação da lei penal e no encarceramento em massa. Entender o legado do sistema da escravatura no Brasil, como constituinte do atual sistema penal pode se revelar importante meio para uma democratização da Justiça. Mais ainda, reconhecer a especificidade da mulher negra encarcerada é importante para perceber como tais categorias produzem um complexo e difuso sistema de privilégios e de desigualdades que se refletem na realidade carcerária em São Paulo, especialmente no que se refere às mulheres negras encarcerada. A igualdade formal preconizada pela Constituição Federal garante a todas as pessoas os direitos fundamentais e sociais de forma isonômica. Mas, o poder judiciário reconhecer a existência do racismo institucional é um passo fundamental, pois mesmo na igualdade formal, em que todos e todas são iguais perante a lei, existem mecanismos «invisíveis» de discriminação que fazem com que algumas pessoas sejam menos iguais ou menos humanas, ou não humanas (ALVES, 2017, p. 117).

As mulheres negras também são as que mais sofrem com a violência de gênero. Segundo o relatório Visível e Invisível: a Vitimização de Mulheres no Brasil (2023), produzido pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, estima-

---

<sup>28</sup> De acordo com o Anuário da Violência 2022, produzido pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, em 2021, dos 820.689 presos, 67,5% são pessoas negras. (FBSP, 2022, p. 404).

se que 18,6 milhões de mulheres de 16 anos ou mais sofreram alguma forma de violência ao longo de 2022, sendo que 65,6% são mulheres negras.

Os inúmeros os dados apresentados ao longo desta petição demonstram que a violência misógina e racista segue em um ciclo que ainda submete as mulheres negras a sistemáticas violações de direitos em uma espécie de *continuum*. Do “Cuardenillo de Jurisprudencias nº 4” (2018), no tópico sobre as ações estatais para erradicar a violência contra a mulher, no *Caso González y otras (“Campo Algodonero”) Vs. México*, um trecho simboliza o que se pode constatar de todos os números apresentados ao longo desta petição, considerando a ausência do rompimento do ciclo de violações:

*Esta ineficacia judicial frente a casos individuales de violencia contra las mujeres propicia un ambiente de impunidad que facilita y promueve la repetición de los hechos de violencia en general y envía un mensaje según el cual la violencia contra las mujeres puede ser tolerada y aceptada como parte del diario vivir (Corte IDH, 2018, p. 55).*

Por isso é que se busca o rompimento das racionalidades que permitem a repetição dos atos violentos, misóginos e racistas, sendo, portanto, imprescindível o reconhecimento por esta Corte da responsabilidade do Estado brasileiro pelas violências sofridas pelas vítimas que não foram devidamente reparadas e que continuaram perpetuando-se, seja como consequência traumática daquele evento, seja da ausência de ações que promovam o combate efetivo ao racismo e à misoginia.

Nesse passo, fala-se da “garantia de não-repetição”, que consiste em uma das formas de reparação por violação de direitos humanos utilizada por esta Corte, com o intuito de assegurar que os Estados julgados por sua jurisdição não tornem a violar direitos humanos (PAIVA; HEEMAN, 2015, p. 245).

## 5. Considerações Finais

O racismo e a discriminação são formadores da sociedade brasileira, desde sua gênese colonial e escravocrata. O racismo brasileiro nasceu do escravismo e perpetuou-se no processo de abolição, cujas preocupações eram tão-somente com a situação econômica dos senhores de escravizados; no pós-abolição, que deu-se a partir da total ausência de políticas públicas relativamente à população recém-liberta, do processo de branqueamento da população brasileira, advinda, dentre outros fatores, da imigração europeia, bem como do disseminado mito da democracia racial, adotado pelas elites oligárquicas do país, que velava a violência e exclusão sociais do negro e relegava, como ainda relega, tal grupo social à marginalização, criminalização e à ausência de acesso à educação, empregabilidade, renda e mobilidade social.

Nesta conjuntura histórica, temos a mulher negra, enquanto elemento ocupante da base da pirâmide social e sujeita das mais diversas opressões interseccionais, como de gênero, raça e classe. De fato, com base na ampla pesquisa realizada junto a institutos de pesquisa renomados do país, como IPEA e IBGE, no período da década de 1990 até os dias atuais, pode-se concluir que a mulher negra faz parte do grupo social que mais é submetido, em números percentuais, ao desemprego, ao subemprego e à informalidade, em um *continuum* do escravismo a que restou submetida a população negra, em um processo de controle de corpos que não teve (e não tem perspectiva de curto e médio prazo) solução de continuidade na sociedade brasileira.

Portanto, o que se conclui é que o racismo e a discriminação se encontram presentes nas relações sociais brasileiras e são marcadores indispensáveis às dificuldades de mobilidade social e renda da mulher negra.

Quanto ao caso concreto que tramita junto à Corte IDH, diante do contexto histórico e macrossociológico da situação da mulher afrodescendente brasileira, o posicionamento adotado pela Sociedade Brasileira de Direito Antidiscriminatório em seu parecer é no sentido da responsabilização do Estado brasileiro pela violação de direitos humanos, em razão das violências

sofridas pelas vítimas que não foram devidamente reparadas, perpetuando-se, seja como consequência traumática daquele evento, seja pela ausência de ações que promovam o combate efetivo ao racismo e à misoginia.

## Referências

ALMEIDA, Lúcio. **Une nouvelle proposition sur le mode d'application de la discrimination de la discrimination positive, le cas de la femme noire au Brésil** in: ALMEIDA, Lúcio; ALMEIDA, Gabrielle; CAMARGO, Rowana (Orgs.). **Estado de direito e a mulher negra: desafios para enfrentar o racismo cotidiano**. Porto Alegre: Editora dos Autores, 2023.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen, 2020.

ALMEIDA, Lúcio. **Une nouvelle proposition sur le mode d'application de la discrimination de la discrimination positive, le cas de la femme noire au Brésil**. In: ALMEIDA, Lúcio; ALMEIDA, Gabrielle; CAMARGO, Rowana (Orgs.). **Estado de direito e a mulher negra: desafios para enfrentar o racismo cotidiano**. Porto Alegre: Editora dos Autores, 2023.

ALVES, Dina. **Rés negras, juízes brancos**: Uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção da punição em uma prisão paulistana. *CS*, Cali, n. 21, p. 97-120, abril, 2017. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2011-03242017000100097&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2011-03242017000100097&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 9 jul. 2023.

ALVES, Clarissa Cecília Ferreira. **O trabalho reprodutivo sob o capital**: mulheres, classe e raça no trabalho doméstico e no cuidado. Belo Horizonte: Letramento, 2021.

**Apenas 12,8% dos magistrados são negros no Brasil**; CNJ prevê igualdade só em 2056. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/justica/apenas-128-dos-magistrados-sao-negros-no-brasil-859-sao-brancos>. Acesso em 10 jul. 2023.

BATISTA, Priscila. **A amizade é tudo? Sobre a desvalorização do trabalho doméstico**. In: ALMEIDA, Lúcio; ALMEIDA, Gabrielle; CAMARGO, Rowana (Orgs.). **O Estado de Direito e a Mulher Negra: desafios para enfrentar o racismo cotidiano**. Porto Alegre: Ed. dos Autores, 2023, p. 88-125.

BECK, Koa. **Feminismo Branco: das sufragistas às influenciadoras e quem elas deixam para trás**. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2021.

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

BRASIL. Ministério da Igualdade Racial. **Pacote pela Igualdade Racial**, 2023. Disponível em <https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/acesso-a-informacao/acoes-e-programas-1/pacote-pela-igualdade-racial>. Acesso em 10 jul. 2023.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Comissão de Juristas de Combate ao Racismo**, 2021. Disponível em COMISSÃO DE JURISTAS - COMBATE AO RACISMO NO BRASIL — Portal da Câmara dos Deputados ([camara.leg.br](http://camara.leg.br)). Acesso em 10 jul. 2023.

CAMARGO, Rowana. In: SILVEIRA, Felipe Lazzari da; RIGON, Bruno Silveira. (Orgs.) **Neoliberalismo e sistema de justiça penal**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023. p. 199-212. [e-book] Disponível em: [https://www.fundarfenix.com.br/\\_files/ugd/9b34d5\\_0820a597749d447ca52636d72557f176.pdf](https://www.fundarfenix.com.br/_files/ugd/9b34d5_0820a597749d447ca52636d72557f176.pdf)

**Casos de racismo mais do que dobraram desde o ano passado em Porto Alegre**. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/seguranca/noticia/2022/11/casos-de-racismo->

mais-do-que-dobraram-desde-o-ano-passado-em-porto-alegre-clacvgnwe00ao014umrdp9cf4.html. Acesso em 10 jul. 2023.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (Corte IDH). **Cuadernillo de Jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos n° 4**: derechos humanos y mujeres. 2018. Disponível em Corte Interamericana de Derechos Humanos - Publicaciones (corteidh.or.cr). Acesso em 8 jul. 2023.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (Corte IDH). **Caso Empleados da Fábrica de Fogos de Santo Antônio de Jesus e Seus Familiares vs. Brasil**. Resumo Oficial Emitido pela Corte Interamericana de Direitos Humanos. 2020. Disponível em [https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/resumen\\_407\\_por.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/resumen_407_por.pdf). Acesso em 11 jul. 2023.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (Corte IDH). **Opinião Consultiva n. 27/2021**. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/publicaciones.cfm>. Acesso em 11 jul. 2023.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (Corte IDH). **Relatório de Mérito n° 5/20. Caso 12.571. Neusa dos Santos Nascimento e Gisele Ana Ferreira**. Disponível em [https://www.oas.org/pt/cidh/decisiones/corte/2021/BRA\\_12.571\\_POR.PDF](https://www.oas.org/pt/cidh/decisiones/corte/2021/BRA_12.571_POR.PDF). Acesso em 23 jul 2023.

**BRASIL**. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/publicaciones.cfm>. Acesso em 11 jul. 2023.

**Denúncias de racismo de janeiro a abril de 2022 em SP superam casos registrados em todo o ano de 2021**. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/05/06/denuncias-de-racismo-de-janeiro-a-abril-de-2022-em-sp-superam-casos-registrados-em-todo-o-ano-de-2021.ghtml>. Acesso em 10 jul. 2023.

FACHIN, Melina Girardi; OLSEN, Ana Carolina Lopes. Perspectiva de Gênero na Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Revista CNJ**, Brasília, v. 6, n. Edição Especial Mulheres e Justiça, p. 95–108, 2022. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/ojs/revista-cnj/article/view/344>. Acesso em: 6 jul. 2023.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS (FGV). **Negros ainda são maioria com rendimento até 2 salários-mínimos**. 2022. Disponível em <https://portal.fgv.br/artigos/negros-ainda-sao-maioria-rendimento-ate-2-salarios-minimos>. Acesso em 12 jul. 2023.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Bolsonaro repete 2018 e ignora política para negros em programa de governo**, 2022. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/08/bolsonaro-repete-2018-e-ignora-politica-para-negros-em-programa-de-governo.shtml>. Acesso em 10 jul. 2023.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). **Anuário da Violência 2022**. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/06/anuario-2022.pdf?v=15>. Acesso em 7 jul. 2023.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). **Visível e**

**Invisível: a Vitimização de Mulheres no Brasil**. 4ª.ed. 2023. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/03/visiveleinvisivel-2023-relatorio.pdf>. Acesso em 9 jul. 2023.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. 50. ed. São Paulo: Editora Global, 2005.

- GONZALES, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244. Disponível em [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod\\_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%2C%A9lia%20-%20Racismo\\_e\\_Sexismo\\_na\\_Cultura\\_Brasileira%20%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%2C%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf). Acesso em 20 jun. 2023.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro latino-americano**. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: Editora IUPERJ, 2005.
- HEEMAN, Thimotie Aragon; PAIVA, Caio. **Jurisprudência internacional de direitos humanos**. Manaus: Dizer o Direito, 2015.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Indicadores sociais das mulheres no Brasil** - 2ª Edição, 2021. Disponível em <https://ibge.gov.br/estatisticas/multidominio/genero/20163-estatisticas-de-genero-indicadores-sociais-das-mulheres-no-brasil.html?=&t=resultados>. Acesso em 10 jul. 2023.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios** (PNAD - 2014), 2014. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/13/politica/1447439643\\_374264.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/13/politica/1447439643_374264.html). Acesso em 10 jul. 2023.
- INSTITUTO MARIELLE FRANCO. Disponível em <https://www.institutomariellefranco.org/>. Acesso em 10 jul. 2023.
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA (IPEA). 2001. Disponível em [https://portalantigo.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/TDs/td\\_0807.pdf](https://portalantigo.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/TDs/td_0807.pdf). Acesso em 10 jul. 2023.
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA (IPEA). **BRASIL RETRATO DAS DESIGUALDADES: GÊNERO, RAÇA**. 2003. Disponível em <https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/primeiraedicao.pdf>. Acesso em 10 jul. 2023.
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA (IPEA). **Dossiê Mulheres Negras retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**, 2013. Disponível em [https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/3039/1/Livro-Dossi%C3%AA\\_mulheres\\_negras-retrato\\_das\\_condi%C3%A7%C3%B5es\\_de\\_vida\\_das\\_mulheres\\_negras\\_no\\_Brasil](https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/3039/1/Livro-Dossi%C3%AA_mulheres_negras-retrato_das_condi%C3%A7%C3%B5es_de_vida_das_mulheres_negras_no_Brasil). Acesso em 10 jul. 2023.
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA (IPEA). **DESMONTE E RECONFIGURAÇÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS** (2016-2022). Brasília, 2023. Disponível em [https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/11939/1/Desmonte\\_e\\_Reconfiguracao.pdf](https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/11939/1/Desmonte_e_Reconfiguracao.pdf). Acesso em 10 jul. 2023.
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA (IPEA). **Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial**. Disponível em <https://www.ipea.gov.br/participacao/conselhos/conselho-nacional-de-combate-a-discriminacao-lgbt/136-conselho-nacional-de-promocao-da-igualdade-racial/272-conselho-nacional-de-promocao-da-igualdade-racial>. Acesso em 10 jul. 2023.
- MOREIRA, Adilson José. **Pensando como um negro**: ensaio de hermenêutica jurídica. São Paulo: Editora Contracorrente, 2019.
- MOREIRA, Adilson José. **Tratado de Direito Antidiscriminatório**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.
- MUNANGA, Kabengele. **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

ONU Mulheres. Insper, Movimento Mulher 360, PwC Brasil. **Vieses inconscientes, equidade de gênero e o mundo corporativo**: lições da oficina "vieses inconscientes", 2016. Disponível em: [https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/Vieses\\_inconscientes\\_16\\_digital.pdf](https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/Vieses_inconscientes_16_digital.pdf). Acesso em 10 jul. 2023.

**Racismo crescente**. Disponível em: <https://www.recordtvrs.com.br/balanco-geral-rs/videos/racismo-crescente-12072022>. Acesso em 10 jul. 2023.

REDE BRASILEIRA DE PESQUISA EM SOBERANIA E SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL (REDE PENSSAN). **Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil**, 2021. Disponível em [https://olheparaafome.com.br/VIGISAN\\_Inseguranca\\_alimentar.pdf](https://olheparaafome.com.br/VIGISAN_Inseguranca_alimentar.pdf). Acesso em 10 jul. 2023.

RIOS, Roger Raupp. **O direito da Antidiscriminação**: discriminação direta, indireta e ações afirmativas. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

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

*Amicus Curiae* recebido em: 20/07/2023.

Aceito para publicação em: 27/07/2023.

## II Seminário Internacional de Direito Internacional Crítico

### *Resumos*

Trata-se da publicação dos resumos expandidos selecionados via *double blind review*, os quais foram apresentados nos Grupos de Trabalho durante 'II Seminário Internacional de Direito Internacional Crítico', realizado na Universidade Federal de Uberlândia entre os dias 02 e 03 de junho de 2023, com fomento FAPEMIG (OET-00482-22) e apoio da Revista.

### *GT1 - Direito Internacional e relações de poder nos estudos decoloniais*

#### **1.1 Reflexões sobre o potencial transformador da sentença do caso *Empregados da Fábrica de Fogos de Santo Antônio de Jesus e seus Familiares Vs. Brasil*<sup>1</sup>**

A sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos no caso *Empregados da Fábrica de Fogos de Santo Antônio de Jesus e seus Familiares Vs. Brasil* oferece reflexões sobre a forma como o tribunal relacionou os fatores de classe, gênero e raça. A decisão é parte um movimento de viés transformador pelo tribunal internacional em direção à correção das desigualdades regionais<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado por Taiz Marrão Batista da Costa, Advogada da União na Procuradoria Nacional da União de Assuntos Internacionais. É Doutoranda em Direito na Universidade de Brasília (Unb) e Mestre em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e pela Georgetown University - Law Center (GULC). Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/1596327748639439>.

<sup>2</sup> FACHIN, Melina Girardi; FERREIRA, Giovanny Padovam. *Quatro presenças – e uma ausência – na sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre o caso 'Empregados da Fábrica de Fogos de Santo Antônio de Jesus e seus Familiares vs. Brasil'*. In: JOTA, publicado em 4 de novembro de 2020, disponível em <https://www.jota.info/opiniao-e>

O caso diz respeito à explosão de uma fábrica de fogos de artifício no município de Santo Antônio de Jesus. A explosão, em 11 de dezembro de 1998, teve sessenta vítimas fatais, sendo quarenta mulheres, dezenove meninas e um menino, e seis sobreviventes, sendo três mulheres, dois meninos e uma menina<sup>3</sup>.

Em sua análise, a Corte destacou que o município está localizado no Recôncavo Baiano, região com “significativa presença histórica de pessoas afrodescendentes”, que recebera “um grande número de pessoas escravizadas”. Registrou que “A população afrodescendente no Brasil, inclusive depois da conquista da liberdade, enfrentou a negação de uma série de direitos”<sup>4</sup> e que os descendentes dos antigos escravos ficaram “imersos em relações trabalhistas marcadas pela informalidade”<sup>5</sup>.

A Corte avaliou a produção de fogos em Santo Antônio de Jesus, com predominante trabalho feminino e infantil, “de mulheres marginalizadas na sociedade, sem outras opções de trabalho”. A sentença registra que, em 1998, havia duas mil mulheres dedicadas à fabricação de fogos, sendo 60% afrodescendentes<sup>6</sup>. A Corte abordou o que chamou de “intersecção de fatores de discriminação” em detrimento das vítimas, que compartilhavam fatores como pobreza, gênero feminino e afrodescendência, enfrentando forma específica de discriminação “por conta da confluência de todos esses fatores”<sup>7</sup>.

Além da discriminação estrutural<sup>8</sup> pela pobreza, a Corte identificou o fator gênero e, relacionando-o ao fator raça, afirmou que, “com relação à

---

analise/artigos/direitos-humanos-quatro-presencas-ausencia-na-sentenca-04112020. Acesso em 11 de fevereiro de 2023.

<sup>3</sup> Corte IDH. Caso Empregados da Fábrica de Fogos de Santo Antônio de Jesus e seus Familiares Vs. Brasil. Sentença de 15 de julho de 2020. Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas. p. 24.

<sup>4</sup> Corte IDH. Caso Empregados da Fábrica de Fogos de Santo Antônio de Jesus e seus Familiares Vs. Brasil. Sentença de 15 de julho de 2020. Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas. Série C N. 407. p.19.

<sup>5</sup> Ibid. p. 20.

<sup>6</sup> Ibid. p. 21-22.

<sup>7</sup> Ibid. p. 55.

<sup>8</sup> A Corte definiu discriminação estrutural, referindo-se à Observação Geral Nº. 20 do Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Ibid. p. 54.

discriminação sofrida pelas mulheres”, o Comitê para a Eliminação da Discriminação contra a Mulher destacou a desigualdade no trabalho no Brasil e registrou preocupação de que “os estereótipos relacionados a gênero e raça contribuam para a segregação de mulheres afrodescendentes e indígenas...”. Relacionou o fator raça com o fator classe, afirmando que “a discriminação contra a população negra no Brasil foi uma constante histórica”<sup>9</sup>.

Destacou Ferrer Mac-Gregor Poisot que o Tribunal agregou o enfoque interseccional à análise sobre discriminação estrutural<sup>10</sup>. Pérez Manrique, citando Kimberlé Crenshaw<sup>11</sup>, destacou a interseccionalidade como ferramenta para a interpretação dos direitos humanos.

Existem desigualdades estruturais na região, marcada por relações sociais colonizadas<sup>12</sup> e o julgado traz relevante visibilidade para a situação das mulheres e crianças negras e pobres, afirmando seus direitos convencionais. Não obstante, a decisão apresenta limites constitutivos.

A interlocução principal da Corte foi com os organismos internacionais. O tribunal se referiu a documentos das Comissões das Nações Unidas e da Comissão Interamericana, podendo-se compreender que o panorama teórico-conceitual da decisão é comum entre os organismos. Verifica-se que o conceito de interseccionalidade é central na análise.

Como alerta Pichardo, o conceito de interseccionalidade está inscrito na proposta liberal, uma categoria descritiva e não de resistência, preocupada com o aprofundamento sobre a matriz das opressões que descreve. A projeção

---

<sup>9</sup> Ibid. p. 55-56.

<sup>10</sup> Corte IDH. Caso Emplegados da Fábrica de Fogos de Santo Antônio de Jesus e seus Familiares Vs. Brasil. Sentença de 15 de julho de 2020. Voto fundamentado do Juiz Eduardo Ferrer Mac-Gregor Poisot. p. 20-21.

<sup>11</sup> Corte IDH. Caso Emplegados da Fábrica de Fogos de Santo Antônio de Jesus e seus Familiares Vs. Brasil. Sentença de 15 de julho de 2020. Voto concorrente do Juiz Ricardo C. Pérez Manrique. p. 6-10.

<sup>12</sup> QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Biblioteca CLACSO, 2005. P. 135.

alcançada pelo conceito, sua adoção por organismos internacionais, poderia, inclusive, ser atribuída a tal característica<sup>13</sup>.

Um dos pontos que pode ser analisado nesse sentido é a relação que a Corte realiza a partir da interseccionalidade entre o padrão de discriminação estrutural sofrido pelas vítimas e a escravidão colonial e o abandono dos antigos escravos após a abolição.

O reconhecimento dessa causalidade é importante, pois a escravidão compôs a realidade do Brasil e da região.<sup>14</sup> Ademais, é inegável a continuidade das relações de desigualdade, a persistência do racismo após a abolição<sup>15</sup>. Os negros foram preteridos nas atividades econômicas, sem indenização ou política que os amparasse<sup>16</sup>.

Todavia, a abordagem da Corte apenas descreve, não aprofunda os sistemas de opressões. Reproduz o tradicional olhar sobre a história, que presume uma demarcação entre o passado, de ideologias, e o presente, em que a sociedade mundial seria caracterizada pela racionalidade<sup>17</sup>. Essa questionável concepção sobre o sistema-mundo, enxerga a divisão racial do trabalho como um elemento que constituía as engrenagens do passado, com consequências no presente, e não como um elemento que segue constituindo o sistema presente.

---

<sup>13</sup> PICHARDO, Rosa Inés Ochy Curiel. A aposta teórico política do lesbofeminismo antirracista decolonial [Entrevista realizada em 05 de outubro de 2020]. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 13, n. 32, e0302. Jan./abr. 2021. Entrevistadora: SILVA, Ariana Mara da. p. 9.

<sup>14</sup> KLEIN, Herbert (2013) *História mínima de la esclavitud* / Herbert S. Klein, Ben Vinson III. – 2a ed. – México, D.F: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013. p. 31-66.

<sup>15</sup> GONZALES, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, 1984, p. 231-233.

<sup>16</sup> NOGUEIRA, O. (1998). Preconceito de Marca - As relações Raciais em Itapetininga. Edusp. P. 129.

<sup>17</sup> CASS, Deborah Z. Navigating the Newstream: Recent Critical Scholarship in International Law. *Nordic Journal of International Law*, 1996. P. 245-246.

Contudo, como ensinam Grosfoguel<sup>18</sup> e Anghie<sup>19</sup>, embora o colonialismo tenha terminado, a colonialidade sobrevive, especialmente na periferia do mundo. E a divisão racial do trabalho é constitutiva dessa sociedade, princípio organizador do capitalismo e da modernidade<sup>20</sup>.

A marginalização das pessoas racializadas não é uma falha do sistema capitalista. O racismo está nas origens do sistema capitalista em escala global<sup>21</sup>. A divisão social em raças justifica, até hoje, que o valor do trabalho da maioria considerada como não branca seja consideravelmente inferior<sup>22</sup>.

Essa relação estrutural entre escravidão e capitalismo parece ser um ponto cego na decisão da Corte Interamericana, assim, seu potencial transformador possui limites epistemológicos, pois repousa em uma lógica que não logra tocar a matriz de opressões.

## Referências

AHGHE, Anthony. *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Nova York: Cambridge University Press, 2004, pp. 273-320.

CASS, Deborah Z. *Navigating the Newstream: Recent Critical Scholarship in International Law*. Nordic Journal of International Law, 1996.

CORTE IDH. Caso Empleados da Fábrica de Fogos de Santo Antônio de Jesus e seus Familiares Vs. Brasil. Sentença de 15 de julho de 2020. Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas. Série C N. 407.

CORTE IDH. Caso Empleados da Fábrica de Fogos de Santo Antônio de Jesus e seus Familiares Vs. Brasil. Sentença de 15 de julho de 2020. Voto fundamentado do Juiz Eduardo Ferrer Mac-Gregor Poisot.

CORTE IDH. Caso Empleados da Fábrica de Fogos de Santo Antônio de Jesus e seus Familiares Vs. Brasil. Sentença de 15 de julho de 2020. Voto concorrente do Juiz Ricardo C. Pérez Manrique.

FACHIN, Melina Girardi; FERREIRA, Giovanni Padovam. Quatro presenças – e uma ausência – na sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre o caso

---

<sup>18</sup> GROSGOUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-colônias: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 80/2008, publicado em 01 outubro 2012. p. 125-126.

<sup>19</sup> AHGHIE, Anthony. *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Nova York: Cambridge University Press, 2004, p. 192-193.

<sup>20</sup> GROSGOUEL, Ramon. Negros marxistas o marxismos negros? uma mirada descolonial. *Tabula Rasa*, 2018, p. 14.

<sup>21</sup> ROBINSON, Cedric J. *Marxismo Negro: La Formación de la Tradición Radical Negra*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2021. P. 13-14.

<sup>22</sup> MONTAÑEZ PICO, Daniel. *Marxismo Negro: pensamiento descolonizador del Caribe Anglófono*. Akal Ediciones, 2020.

'Empregados da Fábrica de Fogos de Santo Antônio de Jesus e seus Familiares vs. Brasil'. In: JOTA, publicado em 4 de novembro de 2020, disponível em <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/direitos-humanos-quatro-presencas-ausencia-na-sentenca-04112020>. Acesso em 11 de fevereiro de 2023.

GONZALES, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: Revista Ciências Sociais Hoje, 1984, p. 223-244.

GROSGOUEL, Ramon. Negros marxistas o marxismos negros? uma mirada descolonial. Tabula Rasa, 2018, p. 11-22.

GROSGOUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-colônias: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 80/2008, publicado em 01 outubro 2012. Disponível em <http://journals.openedition.org/rccs/697> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.697>. Acesso em 10 de fevereiro de 2023

KLEIN, Herbert (2013) História mínima de la esclavitud / Herbert S. Klein, Ben Vinson III. – 2a ed. – México, D.F: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013.

MONTAÑEZ PICO, Daniel. Marxismo Negro: pensamento descolonizador del Caribe Anglófono. Akal Ediciones, 2020. 432 p.

NASCIMENTO, Abdias do. O Quilombismo. 2ª ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/OR Editor Produtor Editor, 2002. 362 p.

NOGUEIRA, O. (1998). Preconceito de Marca - As relações Raciais em Itapetininga. Edusp.

PICHARDO, Rosa Inés Ochy Curiel. A aposta teórico política do lesbofeminismo antirracista decolonial [Entrevista realizada em 05 de outubro de 2020]. Revista Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 13, n. 32, e0302. Jan./abr. 2021. Entrevistadora: SILVA, Ariana Mara da.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Biblioteca CLACSO, 2005.

ROBINSON, Cedric J. Marxismo Negro: La Formación de la Tradición Radical Negra. Madrid: Traficantes de Sueños, 2021.

## 1.2 Origem, flexibilização e desregulamentação do direito do trabalho no Brasil: uma perspectiva decolonial <sup>23</sup>

A presente pesquisa tem como objetivo explorar as fontes da legislação trabalhista brasileira e as flexibilizações posteriores, a partir de uma base teórica decolonial. Inicialmente, são apontadas as principais fontes que culminaram na criação da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), especialmente pelo ângulo da Encíclica Rerum Novarum, dada sua influência no âmbito dos direitos sociais. Em seguida, é discutida a crise do Direito do

---

<sup>23</sup> Trabalho apresentado por Pedro Henrique de Souza, graduando em direito pela Unisociess Joinville - Campus Anita Garibaldi. Membro do Núcleo de Estudos Avançados em Direito Internacional e Desenvolvimento Sustentável (NEADI) da PUC-PR.

Trabalho no Ocidente a partir dos anos 1970, impulsionada pelo neoliberalismo. É ressaltada a influência das ideias europeias e norte-americanas nessas transformações, levando à necessidade de uma análise decolonial do direito do trabalho brasileiro.

A metodologia adotada consiste em pesquisa bibliográfica e documental, com vistas a identificar os processos históricos que geraram o objeto do estudo.

Conforme a doutrina de Arnaldo Süssekind, pode-se apontar como principais fontes da legislação trabalhista brasileira as seguintes: i) as resoluções do Primeiro Congresso Brasileiro de Direito Social (1941); ii) as convenções ratificadas (como fontes formais) e não ratificadas (como fontes materiais) da Organização Internacional do Trabalho; iii) a Encíclica *Rerum Novarum*; e iv) os pareceres dos consultores do Ministério do Trabalho.

Nas oito décadas que se sucederam, várias mudanças apresentaram caráter de flexibilização e desregulamentação. Segundo Mauricio Godinho Delgado, essas alterações correspondem a uma crise do Direito do Trabalho no Ocidente a partir dos anos 1970, originada de uma matriz hegemônica neoliberal que considera as normas trabalhistas um obstáculo ao desenvolvimento, acabando por gerar os maiores níveis de acúmulo de capital e de precarização das condições de trabalho. A partir da crise de 2008, tais teses voltam a receber grande impulso.

O Brasil acompanhou as tendências impostas pelo centro mundial. Apesar dos avanços nos anos 1960 e 1970, podem ser citados como formas de flexibilização: a autorização de utilização de empresas de trabalho temporário em 1974; a ampla liberdade do empregador para despedir, em conjunto com a introdução do FGTS em 1966; a possibilidade de relativização da irreduzibilidade salarial por negociação coletiva em 1988; entre outros. Todavia, a maior rodada de flexibilizações se deu com a Reforma Trabalhista de 2017 (Lei nº 13.467/2017), representando o ápice da ideologia neoliberal.

Entretanto, o que há em comum tanto entre as fontes que originaram o direito do trabalho brasileiro, como nas flexibilizações do Século XX, e na

reforma de 2017, é que todas vieram de ideais baseados nos centros globais, como os Estados Unidos e, principalmente, a Europa.

Tal fato é fundamental para a análise da eficácia do direito do trabalho no Brasil, buscando deixar em segundo plano discussões pontuais, e estudar a disciplina como resultado de um processo histórico específico, e que demanda regras correspondentes a ele, e não a normas originadas de países com estruturas sociais e estatais totalmente diferentes. Assim, mostra-se essencial uma análise decolonial do direito trabalhista.

Dessa forma, o primeiro passo seria o reconhecimento de que a base teórica utilizada vem de um discurso eurocêntrico. Para isso, será tomado como exemplo uma das fontes citadas por Süsserkind, a Encíclica Rerum Novarum, uma vez que serviu de pilar para outras fontes e inspirou legislações sociais em outros locais do mundo.

A encíclica foi editada pelo Papa Leão XIII em 1891, buscando ser um mecanismo de combater o que a Igreja Católica considerava como sendo uma “crise moral” da sociedade, baseada no racionalismo e na laicização. Segundo a Santa Sé, a burguesia representaria uma derrocada da humanidade, e inevitavelmente levaria a algo pior: o comunismo. Assim, a Encíclica defendeu concessões dos empregadores como uma reação às propostas de transformação social, visando manter o status quo.

Dessa forma, o discurso católico contrariava a luta de classes e defendia uma harmonia e colaboração entre elas. Para isso, os pobres deveriam se conformar com sua situação social e econômica, dado que seria uma vontade de Deus, e o espírito cristão traria ao coração dos ricos um sentimento de caridade, levando-os a conceder certas benesses, como um salário digno.

A partir disso, nota-se que os princípios sociais da Rerum Novarum são resultado de um processo histórico específico: o capitalismo europeu em um estágio já avançado, com a presença de classes bem definidas, de reivindicações sociais, de movimentos comunistas bem organizados e de uma burguesia consolidada.

No Brasil do final do Século XIX e começo do Século XX, porém, o cenário era de uma lenta industrialização, conjuntamente de um moroso processo de aumento da população urbana e de concentração nos grandes centros. As greves só iriam tomar grandes proporções após 1920, mas nunca com resultados satisfatórios. O primeiro Partido Comunista tomaria forma em 1922. Na área rural, houve movimentos de revolta, como a Revolta de Canudos.

A indústria brasileira somente viria a começar a se firmar a partir do primeiro governo de Getúlio Vargas (1930-1945), por meio de seu projeto nacional de desenvolvimento e de suas políticas anticíclicas. O início da implantação de uma “indústria pesada” ocorreria apenas no segundo governo Vargas (1951-1954). Um dado ilustrativo é o de que o setor industrial apenas passou a ter uma participação maior no PIB do que a agropecuária na década de 1950.

Da mesma forma que a realidade brasileira ao tempo da confecção das primeiras legislações trabalhistas e da CLT era dissonante das fontes materiais que geraram a *Rerum Novarum* e outros documentos fundamentais para o direito laboral europeu, a flexibilização também é baseada em princípios falsamente universais que advêm dos centros de conhecimento, e que não consideram os processos históricos próprios do Brasil.

Um exemplo concreto é o do trabalho intermitente, que foi inspirado em legislações de países como Portugal, Espanha, Itália, França, Alemanha e Reino Unido. Porém, o legislador não buscou adaptar o instituto à realidade brasileira, visto que optou por o prever de forma vaga, deixando-o quase desregulamentado, e garantindo menos direitos do que as legislações internacionais. Assim, desrespeitou não só as diferenças nas condições de trabalho dos países europeus em relação ao Brasil, como deixou de se adaptar à própria legislação brasileira, como pode-se concluir com a ausência de qualquer obrigação do empregador concernente às férias remuneradas, entre outros casos.

Todo o exposto deve ser confrontado com uma perspectiva decolonial. O primeiro questionamento é acerca da universalização forçada do neoliberalismo e consequente desregulamentação trabalhista. Isso porque o neoliberalismo é tratado no debate público como “técnico”, “moderno” e “imparcial”, enquanto os pensamentos marxistas ou desenvolvimentistas são retratados como anacrônicos.

Uma visão crítica dessa circunstância passa pela compreensão do processo histórico de hegemonização do capitalismo neoliberal, visto que, a partir dos anos 1970, nos grandes centros mundiais (como o Reino Unido e os Estados Unidos), observa-se uma reconfiguração do modelo capitalista, e iniciativas para criar um fundamento “científico” que solidifique essa ideologia no imaginário popular, levando a uma ética popular que vê como razoável o retorno à servidão ou até mesmo à escravidão.

Outra ideia que habita o conhecimento nacional é a de universalidade da epistemologia europeia, e a posição da América Latina como consumidora desses conhecimentos, e sua impossibilidade de ser produtora. Cria-se um constante apoio por parte dos países “subdesenvolvidos” ao modelo imposto pelos países ditos “desenvolvidos”, mas, diferente do colonialismo clássico, o moderno se utiliza da criação de uma cultura de nações superiores que trazem a civilização e o progresso por meio de iniciativas “modernas”, como o livre comércio, que se concretiza pelo uso dos meios de comunicação, de manipulações diplomáticas e comerciais e, eventualmente, de invasões propriamente ditas.

A presente pesquisa não buscou trazer respostas às dificuldades acima mencionadas, e limitou-se a descrever um panorama histórico das fontes do direito do trabalho no Brasil, observadas através de uma base referencial decolonial. Objetiva-se agregar uma perspectiva materialista histórica-dialética ao debate trabalhista no Brasil, almejando a construção de um conhecimento mais amplo e contra hegemônico.

## Referências

ALLAN, Nasser Ahmad. Deus, diabo e trabalho: doutrina social católica, anticomunismo e cultura jurídica trabalhista brasileira (1910-1945). 2015. 251 f. Tese (Doutorado) - Curso de Direito, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/40320>. Acesso em: 25 maio 2023.

CANO, Wilson. Crise e industrialização no Brasil entre 1929 e 1954: a reconstrução do estado nacional e a política nacional de desenvolvimento. *Revista de Economia Política*, [S.L.], v. 35, n. 3, p. 444-460, set. 2015. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/0101-31572015v35n03a04>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rep/a/FwKt39SvPW36Thr993KRrff/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 25 maio 2023.

DELGADO, Mauricio Godinho. Curso de direito do trabalho. 18. ed. São Paulo: Ltr, 2019.

KREIN, José Dari; COLOMBI, Ana Paula Fregnani. A Reforma Trabalhista em foco: desconstrução da proteção social em tempos de neoliberalismo autoritário. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 40, 2019. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/es0101-73302019223441>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/X9zPP8bXjvTHTXK4wYqszk/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 25 maio 2023.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. In: BREITWIESER, Sabine et al. *Modernologías: artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*. Barcelona: Museu D'art Contemporani de Barcelona, 2009. p. 39-48. Disponível em: <https://www.macba.cat/es/aprender-investigar/publicaciones/modernologias-artistas-contemporaneos-investigan-modernidad#:~:text=Modernolog%C3%ADas.-,Artistas%20contempor%C3%A1neos%20investigan%20la%20modernidad%20y%20el%20modernismo,utop%C3%ADa%20asociada%20a%20esos%20t%C3%A9rminos>. Acesso em: 23 maio 2023.

QUIJANO, Aníbal. Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo. *Estudios Latinoamericanos: nueva época*, Ciudad de México, v. 1, n. 25, p. 27-30, jun. 2010. Disponível em: <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rel/article/view/49411>. Acesso em 20 maio 2023.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SÜSSEKIND, Arnaldo. 60 anos da CLT: uma visão crítica. *Revista do Tribunal Superior do Trabalho*, Porto Alegre, v. 69, n. 2, p. 15-26, jul./dez. 2003. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12178/3952>. Acesso em 25 maio 2023.

VIEIRA, Pedro Guimarães. Trabalho intermitente: a experiência internacional e a ruptura de paradigmas do direito do trabalho brasileiro. *Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 10ª Região*, Brasília, v. 24, n. 2, p. 106-127, 2020. Disponível em: [https://juslaboris.tst.jus.br/bitstream/handle/20.500.12178/182653/2020\\_vieira\\_pedro\\_trabalho\\_intermitente.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://juslaboris.tst.jus.br/bitstream/handle/20.500.12178/182653/2020_vieira_pedro_trabalho_intermitente.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Acesso em: 25 maio 2023.

### 1.3 Cis-heterodissidência em fuga: o refúgio por motivos de orientação sexual, identidade e expressão de gênero e

## características sexuais sob a ótica da (de)colonialidade<sup>24</sup>

Desde meados da década de 1990, O Direito Internacional dos Refugiados admite a possibilidade do reconhecimento do *status* de pessoa refugiada para as pessoas que são forçosamente deslocadas de seus Estados de origem ou residência habitual em virtude de perseguição motivada por orientação sexual, identidade ou expressão de gênero e características sexuais (OSIEGCS).

Há, no entanto, uma série de problemáticas enfrentadas pelo(a) solicitante de refúgio por OSIEGCS ao longo dos procedimentos, que podem ser compreendidas a partir do *link* entre o passado colonial dos Estados de origem desses indivíduos e a contemporânea criminalização de relações entre pessoas do mesmo gênero. Essa análise pode ser depreendida, por exemplo, no continente africano, em que trinta e um dos cinquenta e quatro Estados da região que compõem a Organização das Nações Humanas criminalizam relações homoafetivas<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Trabalho apresentado por Christian Douglas da Silva Costa, mestrando em Direito pela Universidade Federal do Paraná. Bacharel em Direito pelo Centro Universitário Autônomo do Brasil - UniBrasil. Membro do grupo de pesquisa "Direito Internacional Crítico" da Universidade Federal de Uberlândia; Derek Assenço Creuz, mestrando em Direito pela Universidade Federal do Paraná, contemplado com bolsa CAPES/PROEX. Pós-graduado em Direitos Humanos pela Faculdade CERS. Bacharel em Direito pela Universidade Positivo. Membro do grupo de pesquisa "Direito Internacional Crítico" da Universidade Federal de Uberlândia; e Vinicius Villa Abrantes, mestrando no Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Federal de Minas Gerais (POSLin/FALE/UFMG – Brasil). Pós-graduando em Direito Internacional e Direito Público, pelo Centro UniAmérica. Bacharel em Direito, pela Faculdade de Direito, do Instituto Metodista Granbery (FMG – Brasil); Letras, pela Faculdade de Letras, da Universidade Federal de Juiz de Fora (FALE/UFJF – Brasil). Fundador e Pesquisador Associado ao Direito Internacional sem Fronteiras, na Linha de Pesquisa: "Os Direitos das Crianças no Sistema Internacional" (DI sF – Brasil). Pesquisador no Grupo de Estudos e Pesquisa em Direito Internacional, na Linha de Pesquisa "Direito Internacional Crítico" (GEPDI/DICRÍ/CNPq/UFU – Brasil).

<sup>25</sup> MENDOS, Lucas Ramon *et al.* State-Sponsored Homophobia: Global legislation overview update. Genebra: ILGA, dez. 2020.

A colonialidade tem um papel decisivo na criminalização atual de comportamentos e performances homossexuais-afetivas<sup>26</sup>, cenário esse que se torna particularmente relevante se observado que práticas sexuais entre pessoas do mesmo gênero eram rotineiras e normalizadas no período pré-colonialismo<sup>27</sup>. Nesse sentido, este trabalho busca oferecer uma visão alternativa a partir da decolonialidade. Mais especificamente, tem por central objetivo uma análise do refúgio por motivos de OSIEGCS pela ótica da decolonialidade, buscando compreender de que maneira o colonialismo continua a contribuir para a geração de novos casos de refúgio, a partir de uma perspectiva histórica.

Também se almeja nesta pesquisa entender como a colonialidade, atuando sobretudo nos domínios social, político e cultural, influencia os processos de reconhecimento do *status* de pessoa refugiada, criando desafios e obstáculos opostos ao pleno e devido reconhecimento da situação de refúgio no caso de pessoas que necessitam de proteção internacional.

Trata-se de um trabalho qualitativo, que utiliza o método dedutivo-hipotético e adota a técnica de pesquisa bibliográfica, valendo-se de literatura especializada e relatórios elaborados por organizações internacionais e da sociedade civil para atingir os objetivos ora propostos.

A pesquisa se dividiu em três fases: o primeiro momento é dedicado a colonialismo, colonialidade e teoria decolonial, abordando, inclusive, o papel do colonialismo na criminalização de identidades de OSIEGCS diversas e da colonialidade na sustentação dessa opressão na contemporaneidade. Em seguida, estuda-se, de forma ampla, o instituto do refúgio em perspectivas global e regionais, aprofundando-se na possibilidade do refúgio motivado por OSIEGCS com base no critério de pertencimento a grupo social. Por fim,

---

<sup>26</sup> HAN, Enze; O'MAHONEY, Joseph. British colonialism and the criminalization of homosexuality. *Cambridge Review of International Affairs*, v. 27, n. 2., p. 268-288, 2014.

<sup>27</sup> MCNAMARAH, Chan Ton. Silent, Spoken, Written, and Enforced: The Role of Law in the Construction of the Post-Colonial Queerphobic State. *Cornell International Law Journal*, v. 51, n. 2, p. 495-532, 2018; BERTOLT, Boris. The Invention of Homophobia in Africa. *Journal of Advances in Social Science and Humanities*, v. 5, n. 3, p. 651-659, 2019.

apresentam-se os conceitos de colonialidade do saber, do ser e do fazer, posteriormente utilizados como ferramenta analítica em relação aos obstáculos enfrentados por solicitantes e pessoas refugiadas por OSIEGCS.

Os resultados desta pesquisa apontam para a maneira como a “monocultura da escala dominante (o universal e o global) desespecificou os modos coloniais de vida como particulares, exóticos, locais, tradicionais”<sup>28</sup>, o que trouxe implicações teóricas e práticas para sujeitos cis-heterodissidentes que, em virtude de um fundado temor de perseguição, requerem a proteção fornecida pelo Direito Internacional dos Refugiados (e, subsidiariamente, pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos). O

reconhecimento de pessoas refugiadas por motivos de OSIEGCS esbarra na visão de que o Norte Global seria um “porto seguro” para solicitantes de refúgio por tal fundamento, enquanto o Sul Global produziria essas demandas por refúgio e não garantiria direitos relacionados à proteção de OSIEGCS<sup>29</sup>. Além da inadequação à realidade empírica cientificamente demonstrada, essa visão desconsidera e invisibiliza o legado colonial nos continentes africano, americano e asiático.

Esse descompasso entre teoria e prática também se evidencia nos processos de reconhecimento do *status* de pessoa refugiada, em que solicitantes enfrentam obstáculos erguidos contra a credibilidade e a veracidade de suas alegações. As dúvidas postas sobre a credibilidade da solicitação apresentada por uma pessoa de OSIEGCS diversa são estabelecidas e reforçadas pela subjetividade do(a) oficial de elegibilidade, operada a partir de esquemas de inteligibilidade e normas de ‘reconhecibilidade’ (*recognizability*)<sup>30</sup> que requerem maior rigor nas

---

<sup>28</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar: Abrindo a história do presente*. Trad. Luis Reyes Gil. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Boitempo, 2022. p. 86.

<sup>29</sup> ANDRADE, Vítor Lopes. *The British and South African Approaches to Asylum Based on Sexual Orientation and Gender Identity*. *Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana*, v. 28, n. 59, p. 79-94, ago. 2020.

<sup>30</sup> AKIN, Deniz. *Discursive Construction of Genuine LGBT Refugees*. *Lambda Nordica*, v. 23, n. 3-4, p. 21-46, 2019.

demandas de credibilidade para comprovação de orientação sexual e/ou identidade ou expressão de gênero e da perseguição que ocorre em virtude dessa característica.

Padrões e paradigmas hetero- e homonormativos de comportamentos e relacionamentos socioculturais, na medida que se veem impossibilitados de determinar uma verdade objetiva em virtude da “interação de fatores biológicos, psicológicos, sócios econômicos, culturais, éticos e religiosos ou espirituais”<sup>31</sup> que influencia a experiência da diversidade sexual e de gênero, manifestam-se como uma forma de injustiça epistêmica<sup>32</sup>.

Conclui-se que a teoria decolonial, que lança luz nas implicações teóricas e práticas da colonialidade do ser e do fazer (e, de maneira mais ampla, da colonialidade do poder), demonstra-se uma relevante ferramenta analítica no processo de refúgio. Isso porque a decolonialidade pode não só dissecar o pensamento hegemônico e ocidental que sustenta todo o arcabouço protetivo do refúgio, mas também, e principalmente, oferece múltiplos caminhos de desobediência epistêmica, libertação e reconstrução<sup>33</sup>.

Os desafios enfrentados por solicitantes de refúgio por OSIEGCS relativos à credibilidade de suas narrativas, provas e identidades são inevitavelmente atravessados pela colonialidade do ser e do fazer. De um lado, a matriz colonial do poder estabelece um rol performativo de comportamentos, atitudes, falas e relacionamentos inteligíveis pela lógica racional do Ocidente. Essa lógica é excludente e limitante por natureza, uma vez que traça uma linha divisória do que é permitido ou aceito e do que não é (e, portanto, não pertence).

---

<sup>31</sup> BENTO, Luziane Mendes; MATÃO, Maria Eliane Liégio. Homossexualidade: processo de revelação da sexualidade uma experiência homossexual. *Estudos*, v. 39, n. 4, p. 507-521, out./dez. 2012. p. 507.

<sup>32</sup> FERREIRA, Nuno. Utterly Unbelievable: The Discourse of ‘Fake’ SOGI Asylum Claims as a Form of Epistemic Injustice. *International Journal of Refugee Law, Advance Articles*, eeac041, 2023.

<sup>33</sup> MIGNOLO, Walter. Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010a; MIGNOLO, Walter. La Opción De-Colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, n. 8, p. 243-281, jan.-jun. 2008.

De outro lado, a colonialidade define como as normas internacionais atinentes ao refúgio devem, ou não, ser elaboradas, interpretadas e aplicadas. Isso, por consequência, cimenta e atravança as possibilidades de um Direito Internacional contra-hegemônico, rendendo-o aos interesses de um Norte Global opressor e ainda colonizador que, agindo sob sua própria agenda, reforça e sustenta o legado colonial do regime global do refúgio<sup>34</sup>. No entanto, ao mesmo tempo que se desvelam as raízes colonialistas do refúgio, a contrapartida é oferecer um horizonte de possibilidades. Entender a influência da colonialidade na maneira como solicitações de refúgio por motivos de OSIEGCS são processadas a partir de uma lógica colonial permite avançar em direção a outros caminhos de abertura e libertação.

## Referências

- AKIN, Deniz. Discursive Construction of Genuine LGBT Refugees. *Lambda Nordica*, v. 23, n. 3-4, p. 21-46, 2019. Disponível em: <https://www.lambdanordica.org/index.php/lambdanordica/article/view/549>. Acesso em: 15 mar. 2023.
- ANDRADE, Vitor Lopes. The British and South African Approaches to Asylum Based on Sexual Orientation and Gender Identity. *Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana*, v. 28, n. 59, p. 79-94, ago. 2020. Disponível em: <https://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/1351>. Acesso em: 10 mar. 2023.
- BENTO, Luziane Mendes; MATÃO, Maria Eliane Liégio. Homossexualidade: processo de revelação da sexualidade uma experiência homossexual. *Estudos*, v. 39, n. 4, p. 507-521, out./dez. 2012. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/estudos/article/view/2664/1626>. Acesso em: 25 mar. 2023.
- BERTOLT, Boris. The Invention of Homophobia in Africa. *Journal of Advances in Social Science and Humanities*, v. 5, n. 3, p. 651-659, 2019. Disponível em: <https://jassh.info/index.php/jassh/article/view/418>. Acesso em: 22 mar. 2023.
- FERREIRA, Nuno. Utterly Unbelievable: The Discourse of 'Fake' SOGI Asylum Claims as a Form of Epistemic Injustice. *International Journal of Refugee Law, Advance Articles*, eeac041, 2023. Disponível em: <https://academic.oup.com/ijrl/advance-article/doi/10.1093/ijrl/eeac041/7019623>. Acesso em: 15 mar. 2023.
- HAN, Enze; O'MAHONEY, Joseph. British colonialism and the criminalization of homosexuality. *Cambridge Review of International Affairs*, v. 27, n. 2., p. 268-288, 2014. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09557571.2013.867298>. Acesso em: 22 mar. 2023.

---

<sup>34</sup> KRAUSE, Ulrike. Colonial roots of the 1951 Refugee Convention and its effects on the global refugee regime. *Journal of International Relations and Development*, v. 24, p. 599-626, 2021.

KRAUSE, Ulrike. Colonial roots of the 1951 Refugee Convention and its effects on the global refugee regime. *Journal of International Relations and Development*, v. 24, p. 599-626, 2021. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1057/s41268-020-00205-9>. Acesso em: 27 mar. 2023.

MCNAMARAH, Chan Ton. Silent, Spoken, Written, and Enforced: The Role of Law in the Construction of the Post-Colonial Queerphobic State. *Cornell International Law Journal*, v. 51, n. 2, p. 495-532, 2018. Disponível em: <https://scholarship.law.cornell.edu/cilj/vol51/iss2/6/>. Acesso em: 22 mar. 2023.

MIGNOLO, Walter. Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010a.

MIGNOLO, Walter. La Opción De-Colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, n. 8, p. 243-281, jan.-jun. 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero08/la-opcion-de-colonial-desprendimiento-y-apertura-un-manifiesto-y-un-caso/>. Acesso em: 07 mar. 2023.

MENDOS, Lucas Ramon et al. State-Sponsored Homophobia: Global legislation overview update. Genebra: ILGA, dez. 2020. Disponível em: [https://ilga.org/downloads/ILGA\\_World\\_State\\_Sponsored\\_Homophobia\\_report\\_global\\_legislation\\_overview\\_update\\_December\\_2020.pdf](https://ilga.org/downloads/ILGA_World_State_Sponsored_Homophobia_report_global_legislation_overview_update_December_2020.pdf). Acesso em: 22 mar. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar: Abrindo a história do presente*. Trad. Luis Reyes Gil. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Boitempo, 2022.

#### 1.4 Entre Alcântara e Belo Monte: um estudo sobre a evolução e eficácia das normas de reconhecimento dos direitos dos povos tradicionais brasileiros no plano jurídico internacional<sup>35</sup>

O presente trabalho tem por objetivo discorrer sobre a evolução histórica das normas jurídicas internacionais de reconhecimento e a sua eficácia prática, tendo como objetos de estudo as violações aos direitos de propriedade coletiva promovidas pelo Estado brasileiro em 1980, ao expropriar os territórios tradicionais de comunidades quilombolas e indígenas que na época se assentavam na região de Alcântara, no Maranhão, e a construção da Usina Hidroelétrica de Belo Monte, às margens do Rio Xingu, sem a consulta e o consentimento dos povos indígenas que ali viviam.

---

<sup>35</sup> Trabalho apresentado por Gabriel de Oliveira Soares, graduando em Direito na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

O objetivo principal do trabalho era compreender quais os instrumentos internacionais eram vigentes e aplicáveis ao contexto brasileiro na ocasião da expropriação forçada dos povos tradicionais de Alcântara, e quais os existentes quando da aprovação da construção da hidroelétrica de Belo Monte e início das respectivas obras, visando analisar se houve evolução contundente nas normas internacionais de reconhecimento dos direitos de minorias étnicas entre esses dois marcos históricos.

O objetivo secundário, caso fosse observada evolução na construção de normas jurídicas internacionais de reconhecimento, seria analisar se, de fato, tais normativas possuem eficácia e aplicabilidade concreta. O método de abordagem empregado foi o hipotético dedutivo, partindo da premissa que houve evolução na positivação internacional do direito ao reconhecimento, contudo, diante das injustiças noticiadas no caso de Belo Monte, as normas existentes possivelmente não possuiriam eficácia concreta.

Os métodos de procedimento utilizados foram os métodos histórico e comparativo, com o emprego das técnicas de pesquisa de documentação indireta (pesquisa documental e revisão bibliográfica). O marco teórico do trabalho consiste no conceito de Direito Internacional do Reconhecimento, desenvolvido por Emmanuelle Tourme-Jouannet<sup>36</sup>, dialogando com Honeeth<sup>37</sup> e Taylor<sup>38</sup>, como sendo um conjunto de instituições, discursos, práticas e princípios jurídicos relacionados com a necessidade de reconhecimento.

A referida conceituação parte do princípio que o direito internacional clássico, envolto em um véu de uma pretensa neutralidade e igualdade de liberdade soberana em cultura e economia, era, em verdade, estigmatizante em si, refletindo a disparidade entre os poderes dos Estados e reproduzindo a

---

<sup>36</sup> TOURME-JOUANNET, Emmanuelle. Direito Internacional do Reconhecimento. Tradução de Ademar Pozzatti Júnior. Revista de Direito Internacional. v. 17. n. 2. p. 404-422, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.5102/rdi.v17i2.65760>. Acesso em: 24 mai. 2023.

<sup>37</sup> HONEETH, Axel. Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.

<sup>38</sup> TAYLOR, Charles. Multiculturalisme: différence et démocratie. Paris: Flammarion, 2009.

superioridade e o racismo da classe política dominante. Na concepção de Tourme-Jouannet, a conjuntura passou a ser modificada no contexto após o fim da Guerra-Fria, onde foi constatada uma série de ações - jurídicas e discursivas - voltadas para três frentes: i) a posituação do reconhecimento da diversidade cultural; ii) a concessão de direitos específicos para a preservação da identidade de grupos e indivíduos, e; iii) o reconhecimento de danos causados no passado e reparação de crimes históricos.

Assim, em análise aos casos concretos, foi possível compreender que, de fato, houve uma notória evolução da existência de normativas e discursos com caráter internacional que foram adotadas e internalizadas pelo Estado brasileiro entre a década de 80 e a primeira década do Século XXI, possuindo, como seus exemplos mais expressivos: os marcos jurídicos da Constituição Federal de 1988; a ratificação (Decreto Legislativo n.º 143 de 2002) e promulgação (Decreto 5.051 de 2004) da Convenção n.º 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais, e; o Decreto 6.040 de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Todavia, independentemente da evolução histórica constatada, ainda assim, os referidos instrumentos deixam a desejar, tendo em vista que, na operacionalidade da construção da Usina Hidroelétrica de Belo Monte, houve notória violação do instituto da consulta prévia livre e informada pelo Estado brasileiro, instituída pela Convenção n.º 169 da OIT, bem houve desrespeito aos conceitos de território tradicional e desenvolvimento sustentável, expressamente positivados no ordenamento jurídico brasileiro, de forma semelhante ao que ocorreu na construção do Centro de Lançamento de Alcântara, onde inexistiam os referidos instrumentos de reconhecimento em vigor na esfera jurídica nacional.

Tal situação desencadeou, inclusive, a outorga de medidas cautelares pela Corte Interamericana de Direitos Humanos em 2011, visando a interrupção do processo de licenciamento e o impedimento de qualquer obra

material, em favor das comunidades indígenas do Rio Xingu, observando a necessidade de processos de consulta às comunidades afetadas, bem como de observância às obrigações internacionais firmadas pelo Brasil.

Dessa forma, foi possível concluir que, em que pese ter ocorrido uma evolução em larga escala do número de instrumentos jurídicos internacionais alinhados ao reconhecimento dos direitos dos povos tradicionais no Brasil entre 1980 e o Século XXI, estes ainda assim são obstados pela prevalência dos interesses relacionados com a ordem econômica e com o Direito Internacional Econômico, aos moldes de situações semelhantes na América Latina, tal como o ecocídio promovido pela Texaco na Amazônia equatoriana<sup>39</sup> para fins de exploração de petróleo.

## Referências

- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Decreto n. 6.040, de 07 de fev. de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. In: Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 8 fev. 2007. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato20072010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20072010/2007/decreto/d6040.htm). Acesso em: 24 mai. 2023.
- HONEETH, Axel. Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, Escritório no Brasil. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT. ed. 5. v.1. Brasília: 2011.
- POZZATTI, Ademar. Entre principes et procédures. Les défis de l'affaire Chevron pour la Reconnaissance et la Décolonialité en Amérique Latine. In: GESLIN, Albane; TOURMEJOUANNET, Emmanuelle (coord.) Le droit international de la reconnaissance, un instrument de décolonisation et de refondation du droit international? Confluence des droits. 7. ed. Aix-en-Provence: Droits International, Comparé et européen, 2018.
- TAYLOR, Charles. Multiculturalisme: différence et démocratie. Paris: Flammarion, 2009.
- TOURME-JOUANNET, Emmanuelle. Direito Internacional do Reconhecimento. Tradução de Ademar Pozzatti Júnior. Revista de Direito Internacional. v. 17. n. 2. p. 404-422, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.5102/rdi.v17i2.65760>. Acesso em: 24 mai. 2023.

---

<sup>39</sup> POZZATTI, Ademar. Entre principes et procédures. Les défis de l'affaire Chevron pour la Reconnaissance et la Décolonialité en Amérique Latine. In: GESLIN, Albane; TOURMEJOUANNET, Emmanuelle (coord.) Le droit international de la reconnaissance, un instrument de décolonisation et de refondation du droit international? Confluence des droits. 7. ed. Aix-en-Provence: Droits International, Comparé et européen, 2018.

## 1.5 A marginalização de línguas não dominantes no direito internacional: uma perspectiva do sul global <sup>40</sup>

Os juristas interpretam e elaboram discursos jurídicos para a afirmação de poder, a justificação de submissões e para a alocação de ganhos, com vistas à proteção de bens e do direito de propriedade de seus constituintes. (KENNEDY, 2016, p. 188). Para a necessária alocação mais eficiente de bens no âmbito do Direito Internacional Econômico (DIE), o discurso jurídico de juristas do Sul ou do Norte Global pode ser objeto de estudo, por determinante tanto para a distribuição de recursos em dada sociedade, quanto globalmente, pelo influxo direto das normas legais internacionais.

Nos embates jurídicos atuais, há sedimentos de lutas passadas, materializados na doutrina e na jurisprudência e criam-se ferramentas disponibilizadas para projetos futuros de asserção de direitos. Ante a quantidade de *players* globais, a juridicidade no plano internacional é fragmentada e há pluralização da técnica jurídica. (KENNEDY, 2016, p. 171-172). Por isso, a linguagem se torna a principal ferramenta de trabalho dos advogados e juristas internacionalistas.

Como Hillary Charlesworth (2002) famosamente indicou, o Direito Internacional tem sido há muito tempo considerado uma disciplina de crise. Apesar de ser o alicerce da governança global, o Direito Internacional tem se mostrado despreparado para lidar com as desigualdades em sua própria criação. Um dos principais desafios enfrentados diz respeito à marginalização dos pesquisadores do Sul Global devido à barreira linguística. A franca utilização da língua inglesa no discurso jurídico internacional tem dificultado

---

<sup>40</sup> Trabalho apresentado por Fabrício José Rodrigues de Lemos, pesquisador de Pós-doutorado, com bolsa PDJ pelo CNPq, no Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. Doutor em Direito Internacional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Mestre em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. Professor universitário. Advogado.

a contribuição efetiva de estudiosos não falantes de inglês para o campo, perpetuando um cenário de desigualdade e exclusão.

A influência do pensamento jurídico internacionalista na acumulação de riquezas como medida de sucesso, o que, por muitas vezes, beneficia as grandes potências do Ocidente, pode ser, ainda hoje, verificado na forma do *soft power* exercido pelo Norte Global em países outrora colonizados, os quais continuam submetidos à influência econômica, política e cultural de suas antigas metrópoles (ROBERTS, 2017, p. 52 e ss), quanto por meio de regulamentações econômicas e de Direito Internacional Econômico, que submetem os países em piores condições econômicas a políticas neoliberais, especialmente no relativo à abertura prematura de mercados. (STIGLITZ, 2002, p. 54).<sup>41</sup>

A predominância do idioma inglês nas publicações acadêmicas e nas discussões jurídicas internacionais é inegável. Aqueles que dominam a língua inglesa têm acesso privilegiado às principais obras e teorias jurídicas, tornando-se referências na área. No entanto, essa hegemonia linguística cria uma barreira significativa para os pesquisadores do Sul Global que não têm fluência no inglês. Eles são excluídos do diálogo acadêmico internacional e enfrentam dificuldades em divulgar suas próprias pesquisas e perspectivas.

Argumenta-se que essa falta de representatividade e inclusão tem implicações profundas na criação e no desenvolvimento do Direito Internacional. Pela exclusão, os estudiosos do Sul Global são privados de uma voz significativa na formação das normas internacionais e na solução dos problemas globais. As realidades, experiências e desafios únicos enfrentados pelos países do Sul Global não são adequadamente incorporados ao sistema jurídico internacional, resultando em uma lacuna na compreensão e na resposta às necessidades dessas regiões.

---

<sup>41</sup> “*Fiscal austerity pushed too far, under the wrong circumstances, can induce recessions, and high interest rates may impede fledgling business enterprises. The IMF vigorously pursued privatization and liberalization, at a pace and in a manner that often imposed very real costs on countries ill-equipped to incur them*”. (STIGLITZ, 2002, p. 54).

Para enfrentar essa crise de marginalização e desigualdade, defende-se que os estudiosos do Norte Global devem assumir a responsabilidade de reconhecer suas próprias limitações. Eles devem questionar a natureza excludente do atual sistema jurídico internacional e se comprometer a trabalhar para promover a diversidade e a inclusão na comunidade jurídica global. Isso requer uma mudança de perspectiva e uma reavaliação de como a pesquisa jurídica internacional é conduzida.

Como proposta de solução, uma abordagem fundamental para promover a inclusão passa pela valorização das línguas não dominantes. Torna-se cada vez mais necessário abrir espaço para a produção acadêmica em outras línguas, além do inglês, e garantir que essas contribuições sejam amplamente reconhecidas e incorporadas ao cânone do Direito Internacional. Isso significa que os pesquisadores devem buscar ativamente traduzir suas obras e torná-las acessíveis a um público mais amplo. Além disso, as instituições acadêmicas e as revistas jurídicas devem adotar políticas de publicação bilíngue ou multilíngue, a fim de facilitar a participação de estudiosos de diferentes origens linguísticas.

Em adição, é necessário incentivar a colaboração e o intercâmbio entre pesquisadores do Norte e do Sul Global. Através de parcerias e programas de intercâmbio, é possível promover uma compreensão mais ampla e holística do Direito Internacional. Essas iniciativas devem priorizar a inclusão de pesquisadores do Sul Global, proporcionando-lhes oportunidades de participar de debates e contribuir com suas perspectivas únicas.

A criação de uma comunidade jurídica internacional mais diversa e inclusiva é um desafio que requer um esforço coletivo. É necessário que as instituições acadêmicas, as organizações internacionais e os governos trabalhem em conjunto para enfrentar essa crise e buscar soluções efetivas. O estabelecimento de programas de bolsas de estudo e financiamento para pesquisadores do Sul Global, a promoção de conferências e eventos regionais e a criação de redes de pesquisa colaborativas são algumas das medidas que

podem ser adotadas para avançar em direção a uma maior representação e inclusão no campo do Direito Internacional.

Em conclusão, a marginalização e a desigualdade que persistem na criação e na manutenção do Direito Internacional são questões urgentes que exigem atenção e ação imediata. A superação desses desafios requer uma mudança de mentalidade por parte dos estudiosos do Norte Global, que devem reconhecer suas próprias limitações e trabalhar para promover a diversidade e a inclusão no campo jurídico internacional. Somente através de esforços coletivos e colaborativos será possível criar uma comunidade jurídica global mais justa e representativa, capaz de enfrentar esta crise e os complexos desafios advindos dela.

## Referências

CHARLESWORTH, Hilary. International law: a discipline of crisis. In: *The Modern Law Review*, v. 65, n. 03, 2002. p. 377-392. Available at: <<https://tinyurl.com/yyqw7jg3>>. Access: 20 oct. 2020.

KENNEDY, David. *A world of struggle: how power, law, and expertise shape global political economy*. Princeton: Princeton University Press, 2016. 298 p.

ROBERTS, Anthea. *Is international law international?* Oxford: Oxford University Press, 2017. 406 p.

STIGLITZ, Joseph. *Globalization and its discontents*. New York: W.W. Norton & Company, 2002. 282 p.

## 1.6 Proteção às mulheres no sistema interamericano de direitos humanos <sup>42</sup>

Esta pesquisa tem por objetivo apontar a temática de proteção das mulheres em âmbito brasileiro, com observação à legislação e contextos práticos nacionais e internacionais. Busca-se demonstrar como o sistema de

---

<sup>42</sup> Trabalho apresentado por Aline Andrighetto, doutora em Direito Público e membro do Núcleo de Direitos Humanos da UNISINOS. Professora do curso de Direito da UNICNEC - Osório (RS) e pesquisadora. Amanda Machado Gebert, acadêmica do curso de direito da UNICNEC - Osório (RS); e Leonardo Reis Sperandir, acadêmico do curso de direito da UNICNEC - Osório (RS)

direitos humanos, a partir de seus órgãos Comissão e Corte Interamericana tem abordado a temática sobre violência contra a mulher, especialmente a partir da análise do caso Maria da Penha.

O tema a respeito da violência contra a mulher resultou em incorporação de políticas de proteção à mulher em âmbito brasileiro e promulgação da lei nº 11.340 de 2006. Para análise do tema, compreende-se que a leitura descolonial fornece melhor entendimento, a partir do contexto histórico e social oferecendo aportes para uma nova leitura. Buscou-se a partir do método bibliográfico e técnica de pesquisa qualitativa analisar o caso Maria da Penha.

Compreender o tema, também faz pensar na modernidade como discurso e prática que não seriam possíveis sem a colonialidade, sendo essa uma dimensão indissociável dos discursos modernos<sup>43</sup>. O que, para Mignolo<sup>44</sup>, produz feridas coloniais, patriarcais, ou seja, normas e hierarquias que regulam o gênero e a sexualidade e também racistas, normas e hierarquias que regulam a etnicidade. Sob esta “herança” moderna vive, nossa identidade que determina o quanto ela ainda nos afeta<sup>45</sup>. As mulheres têm sua existência perpassada por todas essas “feridas modernas”.

A colonialidade que dever ser entendida como o meio pelo qual o colonialismo perpetuou suas lógicas e estruturas, podendo detectá-la no racismo, na supervalorização das epistemologias europeias, na ocidentalização dos estilos de vida bem como na pigmentocracia da sociedade e, em decorrência disso, seus privilégios sociais e econômicos, a colonialidade classifica atributos identitários, inclusive biológicos, enquanto categorias sociais a fim de distribuir poder para então fazer daquela classificação, de

---

<sup>43</sup> MALDONADO- TORRES, Nelson. **La descolonización y el giro des-colonial**. Tabula Rasa. Colombia, num. 9, p. 61-72, julio-diciembre, 2007.

<sup>44</sup> MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

<sup>45</sup> SEGATO, Rita Laura. “Gênero y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. *In: QUIJANO, Aníbal; NAVARRETE, Julio Mejía* (Eds.). *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2010, p. 1-30.

acordo com Quijano<sup>46</sup>, um “produto histórico-social”. Tal produto faz com que se compreenda que há um “lugar” social, onde os detentores do poder indiquem “quem deve lhes servir”.

Nesse contexto, as feridas patriarcais são definidas a partir de normas e hierarquias que regulam o gênero e a sexualidade. Estas normas estabelecem o modo de agir e ser das mulheres e por consequência determinam uma hierarquia de poder entre elas e os homens. O patriarcado reduz a atuação da mulher ao campo privado/doméstico, inferiorizando e objetificando as mulheres que passam a ser propriedade de seus pais/maridos/irmãos.

Segundo Saffioti, isto permitiu a naturalização de relações e estereótipos bem como colaborou e continua colaborando para a manutenção do status de inferioridade das mulheres em relação aos homens. O patriarcado e sua constante disputa pelo poder constroem, a partir do gênero, relações de subordinação, opressão e pertença, principalmente exercendo controle e instigando o medo<sup>47</sup>.

Sob tal leitura, busca-se verificar como o Estado brasileiro incorporou as medidas orientadas pela Comissão Interamericana especificadas no relatório do caso Maria da Penha<sup>48</sup>. Houve a tolerância do Estado, por não haver efetivamente tomado por mais de 15 anos as medidas necessárias para processar e punir o agressor, apesar das denúncias efetuadas<sup>49</sup>. Compreende que o Estado violou os direitos e o cumprimento de seus deveres segundo o

---

<sup>46</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2009.

<sup>47</sup> SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. Gênero, patriarcado, violência. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

<sup>48</sup> COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, Caso 12.051, Relatório 54/01, Maria da Penha Maia Fernandes v. Brasil, 2001. Disponível em: <https://www.cidh.oas.org/annualrep/2000port/12051.htm>. Acesso em 16 maio. 2023.

<sup>49</sup> COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, Caso 12.051, Relatório 54/01, Maria da Penha Maia Fernandes v. Brasil, 2001. Disponível em: <https://www.cidh.oas.org/annualrep/2000port/12051.htm>. Acesso em 16 maio. 2023.

artigo 7 da Convenção de Belém do Pará, entre outros, por seus próprios atos omissivos e tolerantes da violação infligida.

Com isso, a CIDH, reiterou ao Estado Brasileiro as recomendações a fim de completar rápida e efetivamente o processamento penal do responsável da agressão e tentativa de homicídio em prejuízo de Maria da Penha Fernandes Maia, proceder a uma investigação séria, imparcial e exaustiva a fim de determinar a responsabilidade pelas irregularidades e atrasos injustificados que impediram o processamento rápido e efetivo do responsável, bem como tomar as medidas administrativas, legislativas e judiciárias correspondentes.

Em resposta à Comissão Interamericana de Direitos Humanos, sobre o cumprimento destas recomendações para os efeitos previstos na Convenção Americana, o Estado brasileiro promulga a lei nº 11.340 de 2006, que cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher e altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal.

Mesmo com tais implementações, o Fórum brasileiro de Segurança Pública, menciona no relatório “Visível e invisível”<sup>50</sup>, que 1 em cada 4 mulheres brasileiras (24,4%) acima de 16 anos afirma ter sofrido algum tipo de violência ou agressão nos últimos 12 meses, durante a pandemia de Covid-19. Isso significa dizer que cerca de 17 milhões de mulheres sofreram violência física, psicológica ou sexual no último ano. O que reforça a tese de que o

---

<sup>50</sup> FÓRUM brasileiro de Segurança Pública. Visível e Invisível: A Vitimização de Mulheres no Brasil. 3ª ed. 2021. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/06/relatorio-visivel-e-invisivel-3ed-2021-v3.pdf>. Acesso em 16 maio. 2023.

patriarcado não se limita ao controle direto exercido pelos homens, mas também é operado pelo Estado.

## Referências

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Caso 12.051, Relatório 54/01, Maria da Penha Maia Fernandes v. Brasil, 2001. Disponível em: <https://www.cidh.oas.org/annualrep/2000port/12051.htm>. Acesso em 16 maio. 2023.

FÓRUM brasileiro de Segurança Pública. Visível e Invisível: A Vitimização de Mulheres no Brasil. 3ª ed. 2021. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/06/relatorio-visivel-e-invisivel-3ed-2021-v3.pdf>. Acesso em 16 maio. 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2009.

MALDONADO- TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. Tabula Rasa. Colombia, num. 9, p. 61-72, julio-diciembre, 2007.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. Gênero, patriarcado, violência. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SEGATO, Rita Laura. “Gênero y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. In: QUIJANO, Aníbal; NAVARRETE, Julio Mejía (Eds.). La Cuestión Descolonial. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2010, p. 1-30.

## 1.7 O direito internacional como institucionalizador e perpetuador da colonização <sup>51</sup>

Nosso estudo parte de uma análise histórica do processo de expansão europeia inaugurado pela tomada de Ceuta por Portugal, quando começou a se estabelecer aquela que seria a divisão geopolítica dominante até o mundo contemporâneo entre norte e sul global, com o norte representado pelos países centrais do capitalismo, que exercem o papel dominante, e o sul constituído pelos chamados “países de terceiro mundo”, na “função” de dominados.

Tal cenário se se reestruturou diversas vezes ao longo dos séculos, havendo mudança de personagens e de nomenclaturas, mas o fato é que, como

---

<sup>51</sup> Trabalho apresentado por Gabriel Rodrigues Carrijo, graduando em Direito pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). É membro do grupo de extensão Livre da mesma Universidade e atua como estagiário da Justiça Federal na subseção judiciária de Uberlândia.

bem examinado por Eric Hobsbawm, o mundo ocidental foi construído econômica, política e culturalmente a partir da ascensão e queda dos impérios europeus<sup>52</sup>, que recentemente deram lugar aos Estados Unidos como centro de poder e dominação global<sup>53</sup>, sendo que as antigas colônias são agora chamadas de “terceiro mundo” ou “países em desenvolvimento”.

Apesar disso, a mesma dinâmica “metrópole-colônia” se verifica atualmente, com os Estados Unidos, os próprios europeus e seus aliados adotando diversas práticas de exploração e coerção internacional para garantir seus interesses político-econômicos, tal como muito bem demonstrado e denunciado por Noam Chomsky<sup>54</sup>, que conclui que ainda hoje os EUA mandam no mundo, inclusive a partir de violações escancaradas de direitos humanos.

Diante disso, nosso objetivo é analisar como o Direito Internacional e as organizações que o legitimam e aplicam, como ONU, OMC, FMI e etc., apesar de discursarem pela multilateralidade das relações, institucionalizam e reforçam as relações coloniais na dinâmica “metrópole-colônia”. Essa função colonizadora do Direito Internacional pode ser observada pela grande disparidade na aplicação de sanções entre os países do norte e do sul global, além de os primeiros ocuparem a maior parte dos espaços de poder dentro das instituições criadoras e aplicadoras das normas de direito internacional e,

---

<sup>52</sup> Hobsbawm argumenta que a expansão imperialista estava intimamente ligada ao desenvolvimento do capitalismo industrial, com os impérios buscando garantir matérias-primas, mercados consumidores e novas áreas de investimento para sustentar o crescimento econômico de suas metrópoles. (HOBSBAWM, Eric J. A era dos impérios. Tradução: Sieni Maria Campos, Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988)

<sup>53</sup> Um exemplo paradigmático é estudado detalhadamente por Niall Ferguson. Ele mostra como os britânicos influenciaram os rumos políticos, econômicos, culturais e até ideológicos dos povos de todos os continentes ao longo dos últimos três séculos, com a língua inglesa sendo a mais falada e o Common Law e o anglicanismo presentes e várias partes do continente africano e asiático. Por fim, com o declínio do império britânico, suas antigas áreas de dominação foram incorporadas à zona de influência americana a partir do fim da Segunda Guerra Mundial. (FERGUSON, Niall. Império: como os britânicos fizeram o mundo moderno. Tradução: Marcelo Musa Cavallari. 2ª. ed. São Paulo: Planeta, 2016)

<sup>54</sup> CHOMSKY, Noam. Quem manda no mundo? Tradução: Renato Marques. 1ª. ed. São Paulo: Planeta, 2017.

paralelamente, a diferença de forças impor tratados desiguais que favorecem o Norte em prejuízo ao Sul.

Assim, nosso método de pesquisa consistirá numa abordagem em três frentes. Primeiro, nos voltaremos à desigualdade dos tratados internacionais, principalmente os bilaterais entre uma país do sul e outro do Norte, que perpetuam as relações de dependência econômica e política, mantendo os países do terceiro mundo em uma posição subalterna. Após, olharemos para a falta de representatividade dos países periféricos nas estruturas de governança do Direito Internacional que muitas vezes excluem ou marginalizam os povos colonizados e suas perspectivas, de modo que instituições como a Organização das Nações Unidas (ONU) e os tribunais internacionais frequentemente refletem os interesses das potências centrais, enquanto os povos colonizados têm pouca ou nenhuma voz nas decisões tomadas.

Em terceiro lugar, nos concentraremos nos privilégios e imunidades dos Estados do norte, os quais, inclusive pelo maior acesso às posições de poder nas organizações, gozam da leniência dos órgãos internacionais com seus eventuais descumprimentos de acordos ou violações de normas e tratados. Devidamente expostas as questões anteriores, analisaremos uma outra que concretiza as primeiras: a divisão internacional do trabalho e sua perpetuação como retrato final das relações internacionais de colonialidade.

Consideramos que com essa proposta de análise seremos capazes de entender que aquilo que Martti Koskenniemi chama de “discurso jurídico do império”<sup>55</sup>, materializado nas organizações e instituições jurídicas e políticas internacionais, esconde uma grande estrutura herdada dos tempos imperiais e coloniais, que segrega os países periféricos dos espaços de poder, mantendo

---

<sup>55</sup> No original, “legal discourses of empire” é o título da segunda seção do livro “International Law and Empire”, no qual Koskenniemi investiga a história do Direito Internacional em relação aos impérios coloniais, analisando como o Direito Internacional tem sido utilizado para justificar e sustentar o projeto imperial. (KOSKENNIEMI, Martti; RECH, Walter; FONSECA, Manuel Jiménez. *International Law and Empire: historical explorations*. Oxford: Oxford University Press, 2017)

o *status quo* da divisão internacional do trabalho e, conseqüentemente, da submissão econômica e política do sul com o norte global.

Por fim, nos valendo do questionamento dos pressupostos e estruturas coloniais subjacentes ao direito internacional desenvolvidos por Sundhya Pahuja<sup>56</sup>, discutiremos alternativas possíveis aos países do sul global para afrontar o *status quo*, sendo a primeira e principal delas a aposta na cooperação “sul-sul” e no reforço e estruturação de instituições multilaterais entre os países do sul e a China, tais como o BRICS e o Banco dos BRICS. Derradeiramente, passaremos pela questão da afronta à hegemonia do dólar como meio de minar politicamente a dominação política dos Estados Unidos sobre o terceiro mundo, em especial a América Latina.

Em sede de considerações finais, pensamos que a temática posta aqui é imprescindível para uma análise realista do direito e das relações internacionais, uma análise que não seja cínica no sentido popular, que ignore a perversidade que as atuais relações e instituições internacionais carregam em suas estruturas e funcionamento.

## Referências

- CHOMSKY, Noam. Quem manda no mundo? Tradução: Renato Marques. 1ª. ed. São Paulo: Planeta, 2017.
- FERGUSON, Niall. Império: como os britânicos fizeram o mundo moderno. Tradução: Marcelo Musa Cavallari. 2ª. ed. São Paulo: Planeta, 2016.
- HOBBSAWM, Eric J. A era dos impérios. Tradução: Sieni Maria Campos, Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- KOSKENNIEMI, Martti; RECH, Walter; FONSECA, Manuel Jiménez. International Law and Empire: historical explorations. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- PAHUJA, Sundhya. Decolonising International Law: development, economic growth and the politics of universality. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

## 1.8 Fronteiras do imperialismo e extrativismo nas américas: o caso da Mina Marlin na Guatemala <sup>57</sup>

<sup>56</sup> PAHUJA, Sundhya. Decolonising International Law: development, economic growth and the politics of universality. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

<sup>57</sup> Trabalho apresentado por Ana Cláudia Milani e Silva, doutoranda em Democracia e Direitos Humanos pela Unidade Federal do Paraná, pesquisadora vinculada ao Centro de

Antony Anghie<sup>58</sup> afirma que a soberania se torna marcada pela estrutura de dominação e poder colonial, assumindo uma perspectiva europeia, através do que se apresenta como uma “sociedade europeia de nações auto-evidente”. Com o esgotamento do modelo colonial, o direito internacional entra em crise: a soberania precisa ser reconhecida por esses mesmos Estados europeus que antes a utilizavam como mecanismo de justificação do próprio poder<sup>59</sup>.

Isso significou, de acordo com o autor, uma reconfiguração das estruturas de poder em torno de outras instituições e a manutenção de modelos de transferência de renda, sobretudo, de investimentos e negócios, fazendo com que a almejada soberania não se tornasse realmente emancipadora.

Seguindo-se à descolonização, a permeabilização de barreiras estatais e descentralização econômica se popularizam, inaugurando-se a globalização, que impõe uma nova relação entre trabalho, técnica, territorialidade e política<sup>60</sup>. Nesse panorama, a América Latina desponta como um exemplo de um conjunto de países que, mesmo diante da globalização e desse conjunto de mudanças velozes, ainda trazem em seu interior estruturas de poder de origem colonial.

Maristela Svampa detalha que mesmo o *boom* de commodities do início dos anos 2000 e a explosão de rentabilidade apenas trouxeram um retorno aos modos de exploração neoextrativistas, aliando a abertura de mercados e o

---

Estudos da Constituição (CCONS) e ao LABÁ – Direito, Espaço e Política, e Visiting Researcher na Simon Fraser University; e Marcus Vinicius Porcaro Nunes Schubert, doutorando em Direito Internacional dos Direitos Humanos pela Universidade Federal do Paraná, pesquisador vinculado ao Centro de Estudos da Constituição (CCONS) e Visiting Researcher na York University.

<sup>58</sup> ANGHIE, Antony. *Colonialism in Nineteen Century International Law. Imperialism, Sovereignty And The Making Of International Law*, [s.l.], p.196-244, ago. 2005. Cambridge University Press.

<sup>59</sup> Essa postura se verifica desde as origens do direito internacional como justificativa para estruturas de dominação na Escola de Salamanca, por exemplo.

<sup>60</sup> SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização – Do pensamento único à consciência universal*. 6ª Edição. Rio de Janeiro, Editora Record, 2001.

neoliberalismo à monocultura e demais métodos de exploração, remontando ao período colonial. O mote da região era o de que a exploração de recursos ambientais seria o caminho em direção ao desenvolvimentismo, o que reascendeu conflitos no campo e promoveu o afrouxamento de políticas ambientais, mesmo por governos progressistas<sup>61</sup>.

O presente estudo visa, nesse contexto, investigar essas mesmas estruturas de poder do norte global, sua influência e como elas se impõem sobre países do sul global na nova conjuntura internacional através do recente caso da Mina Marlin na Guatemala, que demonstrou como o Canadá utilizou-se de sua influência política para tentar impedir a ação da Organização dos Estados Americanos, salvaguardando seus interesses econômicos.

A metodologia empregada foi a de pesquisa bibliográfica, em conjunto com o método histórico, a fim de analisar o caso e as referidas transfigurações do direito internacional sob uma perspectiva crítica<sup>62</sup>. A escolha do caso abordado, da Mina Marlin na Guatemala, se justifica tanto por envolver o Canadá, país do norte global muitas vezes retratado como progressista, como por lidar com minas e exploração mineral na América Latina promovida por empresas oriundas daquele Estado.

O Canadá apresenta uma forte política de “diplomacia comercial”, na qual investidores de vários setores extrativos recebem subsídios e serviços do Estado na forma de facilitação de acesso a linhas de crédito para investimentos, além de contatos com líderes econômicos estrangeiros e tomadores de decisão, sob o nome de duas iniciativas tomadas nos anos 2000, o Global Commerce Strategy e o Global Markets Action Plan. Quando se fala de atividades extrativistas, ainda é preciso destacar o Enhanced Corporate

---

<sup>61</sup> SVAMPA, Maristella. Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias. Guadalajara: Calas, 2019. 145 p.

<sup>62</sup> SLAUGHTER, Anne-Marie; et al. Symposium on Method in International Law: Appraising the Methods of International Law: A Prospectus for Readers. The American Journal Of International Law. Washington, p. 291-423. dez. 1999.

Social Responsibility Strategy to Strengthen Canada's Extractive Sector Abroad<sup>63</sup>.

O caso da Mina Marlin se refere a uma série de conflitos ocorridos na Guatemala desde 2005, com envolvimento da mineradora canadense Goldcorp desde 2006. Dentre os problemas enfrentados pelas comunidades estão a falta de um processo de consulta adequado com relação às populações locais, que não foram informadas sobre os riscos e impactos ambientais das operações. Além disso, a mineradora foi acusada por vários grupos de estar negociando terras diretamente com proprietários de maneira sistemática, sem alertar as autoridades locais.

Impactos sobre o licenciamento das operações também foram levados por líderes locais às autoridades do governo da Guatemala, que passou a sofrer pressão das investidoras para cessar quaisquer processos de consulta e votação depois que levantamentos indicaram que 98,5% dos membros das comunidades rejeitavam as atividades da mineradora<sup>64</sup>. Como parte da resposta governamental às atividades da mineradora, inúmeros estados de emergência foram declarados na Guatemala<sup>65</sup>, em uma estratégia comum de criminalização de movimentos sociais e repressão de ativistas<sup>66</sup>.

Diante das seguidas violações, o caso foi levado para a Comissão Interamericana de Direitos Humanos em 2005, com uma série de audiências

---

<sup>63</sup> KAMPHUIS, Charis; CONNOLLY, Charlotte. The Two Faces of Canadian Diplomacy: Undermining International Institutions to Support Canadian Mining (February 4, 2022). Justice & Corporate Accountability Project, 2022. Disponível em: <<https://ssrn.com/abstract=4025474>>. Acesso em 28 Mai 2023.

<sup>64</sup> Op. Cit.

<sup>65</sup> KAMPHUIS, Charis; CONNOLLY, Charlotte. The Two Faces of Canadian Diplomacy: Undermining International Institutions to Support Canadian Mining (February 4, 2022). Justice & Corporate Accountability Project, 2022. Disponível em: <<https://ssrn.com/abstract=4025474>>. Acesso em 28 Mai 2023.

<sup>66</sup> O mesmo foi feito no Peru durante os protestos do "Aymarazo". MCDONAGH, Thomas; LÓPEZ, Aldo Orellano. "Criminalización extrema de comunidades indígenas Aymaras en Perú." OpenDemocracy. Jul 11 2018. Disponível em: <<https://www.opendemocracy.net/es/protesta-social-en-per-vista-para-sentencia/>>. Acesso em 20 ago 2021.

públicas sendo realizadas no decurso de 2010<sup>67</sup>. Nesse mesmo período, o Canadá assumiu uma postura de lobby agressivo tanto em relação ao governo da Guatemala e também com relação à própria Organização dos Estados Americanos. Isso incluiu uma série de reuniões do Ministro do Comércio Internacional Canadense que visaram a redução da credibilidade do próprio Representante Especial da ONU James Anaya quanto às violações de direitos humanos cometidas no decorrer da operação da mineradora, bem como intensa pressão junto aos órgãos públicos da Guatemala em defesa dos interesses da Goldcorp, enquanto atuava para não ser percebido como influenciador no caso<sup>68</sup>.

A atuação de Estados como lobistas de empresas privadas se consubstancia em um sistema internacional de investimentos que atua nas sombras do interesse público, mobilizando capital e influência, e sua aplicação na América Latina ainda remonta ao período colonial. Mesmo com novos avanços na região, em particular, com governos de viés progressista na virada para o século 21, como esclarece Svampa<sup>69</sup>, essas mesmas estruturas de poder se adaptaram e conseguiram se impor em uma agenda que falha em dialogar com diversos pontos em prol de um discurso de “modernização econômica” que desmerece a agenda ambiental, igualando exploração a progresso.

As consequências desse processo nem sempre são percebidas, em razão de esforços como o do governo canadense em ocultar sua participação como facilitador desses mesmos processos.

---

<sup>67</sup> ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Comissão Interamericana de Direitos Humanos. “PM 260-07 - Communities of the Maya People (Sipakepense and Mam) of the Sipacapa and San Miguel Ixtahuacán Municipalities in the Department of San Marcos, Guatemala”; 20 de Maio de 2010. Disponível em: <<https://www.oas.org/en/iachr/decisions/precautionary.asp?Year=2010&Country=GTM&searchText=260-07>>. Acesso em 28 Mai 2023.

<sup>68</sup> KAMPHUIS, Charis; CONNOLLY, Charlotte. The Two Faces of Canadian Diplomacy: Undermining International Institutions to Support Canadian Mining (February 4, 2022). Justice & Corporate Accountability Project, 2022. Disponível em: <<https://ssrn.com/abstract=4025474>>. Acesso em 28 Mai 2023.

<sup>69</sup> SVAMPA, Maristella. Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias. Guadalajara: Calas, 2019. 145 p.

## Referências

ANGHIE, Antony. Colonialism in Nineteen Century International Law. Imperialism, Sovereignty And The Making Of International Law, [s.l.], p.196-244, ago. 2005. Cambridge University Press.

KAMPHUIS, Charis; CONNOLLY, Charlotte. The Two Faces of Canadian Diplomacy: Undermining International Institutions to Support Canadian Mining (February 4, 2022). Justice & Corporate Accountability Project, 2022. Disponível em:<<https://ssrn.com/abstract=4025474>>. Acesso em 28 Mai 2023.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Comissão Interamericana de Direitos Humanos. “PM 260-07 - Communities of the Maya People (Sipakepense and Mam) of the Sipacapa and San Miguel Ixtahuacán Municipalities in the Department of San Marcos, Guatemala”; 20 de Maio de 2010. Disponível em: <<https://www.oas.org/en/iachr/decisions/precautionary.asp?Year=2010&Country=GTM&searchText=260-07>>. Acesso em 28 Mai 2023.

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização – Do pensamento único à consciência universal. 6ª Edição. Rio de Janeiro, Editora Record, 2001.

SLAUGHTER, Anne-Marie; et al. Symposium on Method in International Law: Appraising the Methods of International Law: A Prospectus for Readers. The American Journal Of International Law. Washington, p. 291-423. dez. 1999.

SVAMPA, Maristella. **Las fronteras del neoextractivismo en América Latina:** conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias. Guadalajara: Calas, 2019. 145 p.

### 1.9 A violação do direito à língua materna dzubukuá do povo Xokó/SE <sup>70</sup>

O povo Xokó está localizado na Ilha de São Pedro, no município de Porto da Folha/SE. O apagamento da língua materna dos Xokó é oriundo das missões que ocorreram no período colonial com o objetivo de catequizá-los. Naquele momento, os padres se reuniam nos aldeamentos para aprender a língua materna e, a partir dela, escreviam catecismos apresentando os “ensinamentos” da doutrina cristã (DANTAS, 1997). Mediante a desqualificação, condenação e proibição da língua materna - ocorreu o

---

<sup>70</sup> Trabalho apresentado por Liliane da Silva Santos, mestra em Direito pelo Programa de Pós-graduação "Novos Direitos, Novos Sujeitos" da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Advogada inscrita na OAB/SE. Vice-diretora do Grupo de Trabalho “Os Indígenas na História” (ANPUH/SE); e Karine Gonçalves Carneiro, docente do Departamento de Arquitetura e Urbanismo (DEARQ/UFOP) e do Programa de Pós Graduação "Novos Direitos, Novos Sujeitos" (PPGD/UFOP)

epistemicídio por meio da evangelização e escolarização a partir da imposição do idioma imperialista.

Assim, por meio deste trabalho pretendemos refletir sobre a violação do direito à língua materna dos povos indígenas previsto na Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, especialmente o caso do povo Xokó. Além disso, pretende-se apresentar a batalha travada pelo povo Xokó no processo de retomada da língua dzubukuá. Para isso, utilizamos como método a cartografia social sob a fundamentação da filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995). A cartografia compreende a pesquisa como um processo de construção coletiva, aberto a possibilidades e reformulações, o que faz com que todos que dela participem tenham pleno conhecimento de suas etapas e resultados. Neste caso, foi utilizada para acompanhar o processo de retomada da língua materna na comunidade Xokó, no Alto Sertão Sergipano.

Durante a invasão-colonização na Abya Yala/América Latina, não foi imposto apenas um sistema econômico de capital e trabalho baseado na escravidão-exploração-servidão para a produção de mercadorias no mercado mundial. De acordo com Grosfoguel (2008), tratou-se de um sistema-mundo complexo, pois junto à invasão, o colonizador impôs o modelo do homem ocidental, a saber: o heterossexual-branco-patriarcal-cristão-militar-capitalista europeu e universal, com racionalidades diferentes dos povos originários, ou seja, o homem considerado “civilizado”.

Nessa direção, segundo Meneses (2018), o epistemicídio foi cometido sistematicamente durante toda a trajetória da modernidade, ao invisibilizar os conhecimentos e as línguas maternas, criando um espaço de não-conhecimento e promovendo a implantação progressiva das línguas hegemônicas e do conhecimento universal. O não reconhecimento das múltiplas formas de conhecimento implica na deslegitimação das práticas sociais indígenas, promovendo a exclusão social.

Assim, a colonialidade, termo cunhado por Aníbal Quijano (2002), é um conceito chave para a compreensão deste trabalho. Ele buscou apresentar e

denunciar a permanência na estrutura moderna das diversas formas de dominação, tanto econômica, quanto política que não foram extintas com o fim da administração colonial. Ou seja, esses processos de dominação, apesar de continuar existindo, estão sendo “disfarçados” pela modernidade, principalmente por meio do Direito moderno. A partir do reconhecimento da universalização de direitos há a homogeneização social, isto é, a exclusão da pluralidade e da diversidade, uma vez que a uniformização ocasiona o apagamento e a invisibilização, bem como a colonialidade enquanto uma representação da obscuridade da modernidade.

Nessa direção, a Convenção nº 169 da OIT foi criada em 1989 e promulgada no Brasil pelo Decreto 5.051/2004. Nela, está previsto o direito à língua materna dos povos originários, especialmente nos artigos 12 e 28 que asseguram, quando for viável, o ensino, a leitura e a escrita na própria língua indígena ou na língua mais comumente falada no grupo. Ainda, prevê que deverão ser adotadas medidas para preservar a língua materna, promover o desenvolvimento e a prática das mesmas, bem como a proteção dos povos contra a violação de seus direitos com o objetivo de efetivá-los.

Dessa forma, de acordo com Souza Filho (2012), a língua somente tem sentido enquanto estiver viva nas relações sociais, memórias e enquanto praticadas coletivamente pelos povos originários. Nessa perspectiva, evidencia-se o direito à retomada da língua ancestral, ao reconhecer e reforçar a necessidade do ensino na própria língua indígena. Reconhecendo, portanto, o direito de acesso à justiça utilizando o idioma próprio em respeito à diversidade cultural de cada povo (FAJARDO, 2003).

Nessa nova página da história do povo Xokó, a língua materna desocultada é o dzubukuá, que tem relação com os povos Dzubukuá ou Kariri, os quais habitavam as áreas baixas, próximas do rio São Francisco, situados entre os Estados de Pernambuco e Bahia (RODRIGUES, 1986). Tendo em vista que a língua dzubukuá era falada entre diversos povos da Região Nordeste situados nas margens do Velho Chico, não é forçoso afirmar que o

povo Xokó, em algum momento da sua história, pode ter tido contato com ela. Ou seja, enquanto o discurso oficial, decorrente da ciência ocidental-moderna afirma que a língua materna do povo Xokó está morta e extinta, os Xokó estão realizando um mergulho contra correnteza, demonstrando que a língua que estava encoberta e adormecida, está sendo retomada.

Desse modo, o processo de retomada do dzubukuá não se trata apenas de um idioma a ser desocultado e revitalizado, trata-se de uma língua ancestral que está conectada com os seres encantados e com os antepassados indígenas (DURAZZO, 2019). Nesta direção, o processo de desocultação e retomada possui características daquilo que Boaventura já chamava a atenção, no que tange o Sul global: o retorno dos subalternizados, humilhados e encobertos, não como meras vítimas, mas como vitimados que empreenderam luta e resistência, utilizando a experiência e os aprendizados próprios de diferentes modos contra a corrente-hegemônica de uniformização.

Desse modo, mais do que um retorno no campo epistemológico, vem se desenhando a retomada ontológica, a retomada da razão de ser (MENESES, 2018). Dessa forma, foi possível vislumbrar que a Convenção nº 169 da OIT apresenta contradições. Na medida em que reconhece o direito à língua materna, estabelece que os povos indígenas deverão dominar o idioma oficial, ou seja, o português.

Além do mais, prevê que os direitos e garantias de conservação dos costumes e instituições próprias serão reconhecidas, desde que não sejam incompatíveis com o sistema jurídico nacional e os direitos humanos. Ou seja, perante essas contradições, revela-se que, se por um lado, reconhece o direito à língua materna dos povos originários, por outro lado, ainda o condiciona ao saber da língua hegemônica, escondendo as injustiças e violações históricas até então perpetradas. Verifica-se, por isso, ainda uma relação com a política de integração à comunhão nacional diante da imposição do português.

Não se trata, aqui, de um argumento que nega a língua portuguesa, mas que explicita o condicionamento do exercício do direito à língua

materna/ancestral ao domínio do idioma imperialista calcada no modelo/padrão do invasor-colonizador. Nessa perspectiva, Mignolo (2020) e Walsh (2008) afirmam que embora o direito à língua indígena seja reconhecido, indicando um contra movimento de fissura contra as políticas coloniais, ele sozinho não é suficiente para a decolonização do Estado. Portanto, embora se reconheça aos povos originários o direito – no plano formal – às especificidades étnicas, culturais e linguísticas, apenas outorgá-los - como é o caso da língua materna - não gera eficácia material, uma vez que sem rupturas, mantém-se as vestimentas pomposas e excludentes do Direito frente ao espelho da estrutura moderno-colonial.

## Referências

- DANTAS, Beatriz Góis. Xokó: Grupo indígena de Sergipe. Aracaju: SEED/NEI, 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Volume 1. Tradução: Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DURAZZO, Leandro. Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.
- FAJARDO, Raquel Yrigoyen. Fundamentos jurídicos para una justicia multilingüe en Guatemala. El derecho a la lengua de los pueblos indígenas. XI Jornadas Lascasianas. Anais. UNAM. 2003.
- GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos póscoloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Revista crítica de ciências sociais, n. 80, p. 115-147, 2008.
- MENESES, Maria Paula. Pensando desde o Sul e com o Sul. In: SANTOS; MENESES ... [et al.]. Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Esencial. Volume I. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018. p. 23-30.
- MIGNOLO, Walter D. Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2020.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. Revista Novos Rumos, vol. 37, 2002. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/2192>. Acesso em: 10 de mai. de 2022.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito. 1.ed. 8 reimpr. Curitiba: Juruá, 2012.
- WALSH, Catherine. El interculturalizar de la nueva Constitución ecuatoriana. Encuentros y desencuentros con la Carta Boliviana. Cuarto Intermedio, n° 88. Cochabamba, pp. 50-65. 2008.

## 1.10 Seletividade migratória e hierarquização de identidades: a instrumentalização dos atos normativos de fechamento de fronteiras brasileiras durante a pandemia de COVID-19 diante dos resquícios da colonialidade no plano internacional <sup>71</sup>

O presente trabalho visa analisar os atos normativos de fechamento das fronteiras brasileiras publicados no contexto da pandemia instaurada pela propagação da doença do novo coronavírus (Sars-CoV-2), denominada de Covid-19, bem como os impactos gerados nos fluxos migratórios direcionados ao território brasileiro no período de março de 2020 a dezembro de 2022.

O problema de pesquisa visa identificar e explicar a existência de um padrão discriminatório de seletividade do perfil migratório, segundo o país de origem, na gestão de fronteiras brasileiras durante a pandemia, instrumentalizado com base na necessidade de contingência sanitária do vírus visando interesses econômicos, políticos e ideológicos da política governamental brasileira, sobretudo no que concerne às restrições impostas ao fluxo venezuelano.

Para tanto, a partir do método dedutivo de cunho descritivo, realiza-se, mediante a revisão bibliográfica, uma análise histórica das premissas da legislação que revestiu a constituição das políticas migratórias no Brasil, destacando sua íntima relação com os processos coloniais e interesses nacionais voltados à criação de um padrão de receptividade que privilegia o

---

<sup>71</sup> Trabalho apresentado por Laura Mourão Nicoli, bacharel em Direito pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU; e Tatiana de Almeida Freitas Rodrigues Cardoso Squeff, professora permanente do Programa de Pós-graduação em Direito e professora adjunta de Direito Internacional da Universidade Federal de Uberlândia - UFU; doutora em Direito Internacional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS.

acolhimento de determinadas nacionalidades do Norte Global em detrimento das migrações Sul-Sul.

Nesse passo, o trabalho se dedica, por fim, a analisar a maneira como a regulamentação da temática migratória, durante a pandemia, demonstra, além da incompatibilidade com os parâmetros legislativos internacionais e nacionais de proteção de migrantes e refugiados, a reprodução de parâmetros que perpetuam a colonialidade, fator de reiteração do viés histórico de discriminação e hierarquização de identidades na construção da política migratória brasileira, embasada, sobretudo, nos ideais de embranquecimento. Isto porque, ao observar o trajeto e o cenário das migrações para o Brasil, com ênfase no final do século XIX e o início do século XX, é possível identificar que a política migratória brasileira se altera conforme as intenções e premissas governamentais moldadas pelo contexto histórico.

A questão racial evidenciou a discussão sobre raça e migração, especialmente acerca da asiática, chinesa e africana, no período em que os alemães predominavam nas áreas coloniais (SEYFERTH, 2008, p. 9). De acordo com a análise de Seyferth, enquanto as restrições aos europeus referiam-se a justificativas profissionais, morais, etários, nos outros casos, estavam presentes argumentos reportados à desigualdade racial e inferioridade cultural dos chineses e dos africanos negros, de modo que “os princípios econômicos e políticos da imigração, e a definição da própria categoria de imigrante ou colono, dão lugar à subjetividade da formação nacional” (SEYFERTH, 2008, p. 9).

Nesse contexto, de forma intensificada, a política migratória na primeira metade do século XX, sobretudo nas décadas de 1930 e 1940, passou a fixar cotas de ingresso e, inclusive, rejeitar alguns imigrantes devido à sua nacionalidade e raça, segundo as bases do ideal eugenista cultivado. Dentre os critérios de seleção dos migrantes aos quais o Estado brasileiro desejava receber, além da classe, os papéis de raça cultivados pelo colonialismo foram referência para a hierarquização de corpos e identidades.

Segundo Maldonado-Torres (2007, p. 140), na modernidade, o racismo reverbera, fundamentalmente, a manutenção de uma ordem regida pela naturalização da colonização. A higienização e o controle de pessoas marcadas racialmente serviram, de acordo com a análise de Silva (2020, p. 26) para atrair imigrantes brancos para se assentarem no Brasil e, ao mesmo tempo, para rejeitar africanos e afro-diaspóricos, de modo que “desde o Império houve a aprovação de normas migratórias baseadas integralmente na estratificação racial, e que favoreceram o ingresso e a concessão de privilégios para populações brancas”, reflexos estes que são sentidos até a contemporaneidade.

Nesse ínterim, a expressão “colonialidade do poder”, conceito desenvolvido originalmente por Aníbal Quijano, em 1989, revela as estruturas hierárquicas de poder exprime que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com o término do colonialismo (BALLESTRIN, 2013, p. 99) e designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo capitalista moderno/colonial, responsável por articular os lugares periféricos com a hierarquia étnico-racial global com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo (GROSGUÉL, 2008, p. 126).

Assim sendo, é a raça que justifica a servidão perpétua e a violação corporal dos sujeitos racializados, de modo que qualquer ameaça à ordem geopolítica e social engendradas pela modernidade europeia, sob a forma de guerras de descolonização, fluxos migratórios, entre outras, amplia e operacionaliza o imaginário racial moderno, para neutralizá-lo ou aniquilá-lo.

Face a isso, constata-se o posicionamento discriminatório da política migratória brasileira, que, ao longo da história, apresenta indicativos recorrentes da perpetuação do panorama de seletividade migratória e recrudescimento quanto a nacionalidades específicas.

Embora aparentemente não direcionadas a nenhum grupo específico, através das leis, atos normativos e políticas migratórias são reforçadas

“situações de vantagem e desvantagem já existentes na sociedade” (BRAGATO, 2016, p. 1819), como a seleção por motivos raciais e ideológicos.

Nesse sentido, os corpos brancos do Norte global ainda são, segundo Silva (2020, p. 31) acolhidos no Brasil de forma preferencial com relação aos corpos racializados como não brancos, razão pela qual não se pode olvidar que “a migração é um tema atravessado pela raça”.

As políticas migratórias brasileiras perpassadas pela eugenia, não somente mantiveram a ideia de supremacia racial do branco, como concederam inúmeros benefícios das leis migratórias dirigidas à imigrantes brancos, como concessão de terras e oportunidades de trabalho, cujas consequências que se perpetuam tanto no âmbito nacional como internacional (SILVA, 2020, p. 31).

É importante ressaltar que as políticas de incentivo à migração europeia estavam associadas a um projeto de exclusão e genocídio da população negra, de modo que segue atual o tratamento diferenciado recebido por migrantes brancos e não brancos no Brasil, inclusive, entre migrantes de um mesmo eixo, privilegiando a integração da branquitude e limitando a incorporação de pessoas lidas como negras no contexto brasileiro, ainda que ambas sejam de países do Sul global.

Por isso, apesar do amplo espectro discursivo da narrativa da igualdade dos direitos humanos independentemente de fatores como a nacionalidade, verifica-se, em verdade, a continuidade da adoção de uma postura de viés securitário que, embora preze pelo tratamento embasado nos direitos garantidos na Lei de Migração na Lei de Refúgio e documentos internacionais, se depara com contrastes na promulgação de atos normativos durante a pandemia de Covid-19, direcionados seletivamente a imigrantes e refugiados venezuelanos.

Para Mignolo (2017, p. 27) o próprio pensamento descolonial se assemelha, majoritariamente, à pele e às localizações geo-históricas dos migrantes do Terceiro Mundo. O autor convida ao pensamento fronteiriço

como condição necessária para pensar descolonialmente, de modo que entende que o processo de desprendimento das fronteiras do mundo moderno/colonial e a decolonialidade exigem a desobediência epistemológica, porque o pensamento fronteiriço significa, por definição, “pensar na exterioridade, nos espaços e tempos que a autonarrativa da modernidade inventou como seu exterior para legitimar sua própria lógica de colonialidade”.

Assim, conclui-se que o controle revela-se como violência quando se trata do não-europeu mais próximo da zona do não-ser, ou seja, o imigrante irregular e o refugiado ou solicitante de refúgio. Esse encontro revela consonância com a política migratória construída desde o século XIX, sendo que, no presente, o migrante forçado foi instrumentalizado, estigmatizado e condenado, inclusive, como vetor da crise sanitária, embora devesse ser considerado vítima dela. Para tanto, o pensamento fronteiriço identifica as marcas dos resquícios de colonialidade na política migratória brasileira repercutida nas medidas de fechamento de fronteiras durante a pandemia.

Tal análise visualiza a reprodução de uma estrutura de poder marcada pela colonialidade do ser, ainda que devesse ser garantido a este coletivo subalternizado e particularmente vulnerável em razão da interseccionalidade de opressões vivenciadas, sob os paradigmas das normas de proteção nacional e internacional de Direitos Humanos, a plenitude do exercício de suas garantias fundamentais e das condições condizentes com a dignidade da vida humana, ao invés da violação reproduzida em atos normativos federais do Estado brasileiro que instrumentaliza a crise sanitária para fins de interesse de política migratória fundada nos pilares da racialização de corpos.

## Referências

- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, pp. 89-117, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 25 maio. 2023.
- BRAGATO, F. F. Discursos desumanizantes e violação seletiva de direitos humanos sob a lógica da colonialidade. *Revista Quaestio Iuris*, Rio de Janeiro, v. 09, n. 04, pp. 1806-1823, 2016. Disponível em: <https://www.e->

publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/21291/18872. Acesso em: 25 maio 2023.

GROSFUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115-147, 2008.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, p. 127-167, 2007.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 25 maio 2023.

SEYFERTH, G. Imigrantes, estrangeiros: a trajetória de uma categoria incomoda no campo político. *Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2008.

SILVA, K. de S. A mão que afaga é a mesma que apedreja: Direito, imigração e a perpetuação do racismo estrutural no Brasil. *Revista Mbote*, v.1, n.1, p. 22-41, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/mbote/article/view/9381>. Acesso em: 25 maio 2023.

## 1.11 A constituição dos Estados-nação na América Latina e a continuidade dos feitos coloniais: o estado plurinacional como possível alternativa <sup>72</sup>

Primordialmente, é relevante destacar à respeito da formação histórico-social do Estado na América Latina. Para tanto, é fundamental explicarmos acerca das circunstâncias de exploração e de subalternidade advindas com a colonização ibérica.

endo assim, pretende-se ressaltar como a constituição dos povos neolatinos deu-se à luz de interesses do capital externo. Isto posto, é notório que nunca houve a intencionalidade por parte dos colonizadores europeus de

---

<sup>72</sup> Trabalho apresentado por Tábata Louise Araújo de Sousa, graduanda em Bacharelado em Direito pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Atua como extensionista no projeto Assessoria Jurídica para Estrangeiros em Situação Irregular ou de Risco (AJESIR), o qual possui vínculo ao Escritório de Assessoria Jurídica Popular (ESAJUP)/UFU. Também atua como extensionista no projeto Memoriar. Assim como, participa do grupo de estudos Entre Irmãs. Ainda, é pesquisadora no grupo de pesquisa, extensão e ensino, intitulado Biodireito, Bioética e Direitos Humanos. Possui Curso Técnico em Eletrônica Integrado ao Ensino Médio, pelo Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM), Campus Paracatu (MG). Foi membro do Núcleo Local de Estudos de Diversidade, Sexualidade e Gênero (NEDSEG).

constituir um novo povo no Novo Mundo, e, no entanto, contrariamente aos seus ideais, isso por fim ocorre.<sup>73</sup>

Evidenciamos a partir dessa violenta colonização, que os feitos coloniais perpassam a formação e a emancipação dos Estados-Nação, e que, no presente, se manifesta de maneira legitimada e institucionalizada pela burocracia estatal. Em vista disso, outrora cessada a colonização não se percebe o final da influência dos países do centro do globo – na agora intitulada América Latina –, os quais, utilizam de sua hegemonia para atualmente perpetuar a colonialidade.

Destarte, a partir da instauração da colonialidade, assim, neste instante passamos a ser perpetuadores da política de marginalização social, antes imposta pela colonização contra os povos originários deste continente. Hodiernamente, o embate atual é entre os povos subjugados e a classe dominante nacional (local). Esta mesma classe dominante que rompeu com o laço colonial, portanto, antes revolucionária, hoje somente deseja manter seu status quo imperante.

É perceptível que não houve, e ainda, não há, o desenvolvimento das potencialidades do povo latino-americano. Conseqüentemente, é pensando na inserção social e política dos povos párias, que surge a urgência em repensar a constituição e a base do Estado Burguês, inspirado no modelo ocidental.

Dessa maneira, este modelo normativo de democracia se baseia na conservação das desigualdades entre os formalmente iguais. À vista disso,

---

<sup>73</sup> Podemos evidenciar este paradigma na colocação do sociólogo Darcy Ribeiro: [...] Somos a resultante de empreendimentos econômicos exógenos que visavam a saquear riquezas, explorar minas ou promover a produção de bens exportáveis, sempre com o objetivo de gerar lucros pecuniários. Se dessas operações surgiram novas comunidades humanas, isto foi uma resultante ocasional, não esperada e até indesejada. Nascemos, de fato, pela acumulação de crioulos mestiçados racial e culturalmente, que se multiplicaram como espécie de rejeito ou de excesso. Um dia essa mestiçaria foi chamada a virar um povo, quando os nativos ricos decidiram que constituíam um povo-nação que queria a independência. Naturalmente, suas repúblicas se organizaram prescindindo do concurso do populacho. Ainda hoje, séculos e meio depois, seus sucessores encastelados no poder acham que o povo não está preparado para o exercício da cidadania. (RIBEIRO, 2010, p. 60-61)

emerge, a América Latina, constituída por meio do etnocídio dos povos originários do Novo Mundo.

Diante do exposto, nota-se a necessidade de repensar os princípios que regem os Estados-Nação na América Latina, por isso, torna-se importante a reinvenção de novos paradigmas jurídicos-políticos, para que, gradativamente, haja maior inserção social e política de grupos minoritários, os quais, foram subjugados por séculos.

Desse modo, é preciso ressignificar e a questionar valores tidos como universais, trazidos e continuados pela colonialidade que assola os Estados em sua organização política interna. Desta forma, faz-se exemplo o Estado Plurinacional (adotado pela Bolívia e pelo Equador), que se consagra à luz de novos princípios constitucionais, os quais tem como elementos motrizes a ampliação da participação popular e a manutenção de direitos sociais fundamentais. Logo, esse objetiva instaurar uma nova formação de poder do Estado Democrático de Direito ante à sociedade latino-americana. Dessarte, pauta-se na interculturalidade, – diálogo entre as várias culturas locais – significa visar atingir os interesses da “totalidade nacional”, dessa forma, busca-se mitigar as disparidades e as violências que foram postas aos nativos no período colonial e reforçadas com a formação e a independência dos Estados.

Conquanto, havendo uma denominação de Estado Plurinacional, ainda, este é insuficiente para romper com a opressão institucional, deve ser considerada a alteração dos modelos econômicos, pois será possível falar-se em reparação das desigualdades sociais, porque não há como existir em um Estado reformado (não ao menos em prol da população pouco abastada), uma classe social que seja subordinada a outra.

Conquanto, em nos países Bolívia e Equador, as políticas desenvolvimentistas adotadas pelos seus governantes se sobrepuseram sobre o interesse dos povos indígenas, destaca Sousa Júnior e Fonseca. Por isso, o que Sousa Júnior e Fonseca propõem é que o princípio fundamental para

efetivar de fato o Estado Plurinacional, é que se faça presente os questionamentos e a vontade de romper para com as colonialidades orquestradas pela burocracia estatal, estas que seguem operando mesmo em uma democracia participativa.

Outrossim, quanto aos objetivos, esta apresenta como finalidade ser de caráter explicativa, visto que têm como propósito identificar os elementos motrizes que constituem os Estados-Nações na América Latina. Por conseguinte, extrai-se os motivos das causas e dos efeitos que estas bases institucionais provocam nas diferentes sociedades que se encontram presentes.

No que concerne à abordagem do problema, usa-se o método qualitativo, o qual vale-se da análise teórica-empírica, isso ocorre porque os resultados demonstram estar vinculados com uma perspectiva colonial, pelas quais observamos o objeto principal do estudo. Neste caso, é imperioso discorrer sobre os princípios basilares constitutivos de um Estado, o qual se organizar a partir de uma política interna influenciada pelos fenômenos históricos-socais advindos com a colonização.

Por fim, quanto aos procedimentos técnicos, é de caráter bibliográfico, uma vez que se deseja valer-se de teorias e conceituações acerca da perspectiva histórico-social na América Latina, de modo a realizar um paralelo entre estes fenômenos e a constituição dos Estados-Nação.

Pode-se dizer que mesmo que haja uma aspiração de descolonizar a constituição de um Estado-Nação e de sua política interna, essa tarefa será árdua, pois romper com a opressão institucional, significa também modificar as características econômicas, sociais, culturais e políticas dos povos desses países. Para tanto, faz-se importante sempre pensar na consolidação da construção identitária e do sentimento de libertação, invocados, a priori, pelos movimentos sociais. Portanto, é imprescindível que reconheçamos o quão difícil é lutar contra todas as divergências que se apresentam no ordenamento

jurídico, no que diz respeito ao direito dos povos em exercer sua soberania diante a esta forte e legitimada instituição social.

## Referências

RIBEIRO, Darcy. *A América Latina existe?* Organização: Eric Nepomuceno. 1ª. ed. Brasília, 2010. Editora UnB.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de; FONSECA, Livia Gimenes Dias da. *O Constitucionalismo achado na rua – uma proposta de decolonização do Direito*. Rio de Janeiro, 2017. *Rev. Direito e Práxis*. Vol. 08, N.4, 2017, p. 2882-2902.

### *Grupo de Trabalho II – O papel da TWAIL no Direito Internacional Contemporâneo*

#### **2.1 A sobreposição da soberania estatal pela influência das grandes corporações: a dificuldade em atingir os objetivos propostos pela normativa internacional referente a empresas transnacionais de armas <sup>74</sup>**

Em 2022, o Estado do México pediu uma opinião consultiva para a Corte Interamericana dos Direitos Humanos (CIDH) sobre as atividades de empresas privadas de armas e seus efeitos no território mexicano.

Compreendendo - e quiçá temendo - a influência dessas corporações no bem-estar de seu povo, o requerente busca uma solução para o tráfico ilícito e a disponibilidade indiscriminada de armamentos relacionados à falta de devida diligência e a práticas negligentes e/ou intencionais por parte de empresas produtoras e exportadoras destas mercadorias e seus Estados de origem.

---

<sup>74</sup> Trabalho apresentado por Ricardo Faria Tanaka Filho, graduando em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Uberlândia com interesse em Direito Internacional, Política Internacional, Direito do Mar e Filosofia de Estado; e Vinicius Miranda Matos, bolsista do programa de bolsas INCT (INEU), Iniciação Científica para estudos dos Estados Unidos, pela Universidade Federal de Uberlândia.

O problema fica claro quando se observa que em 2003, no último ano em que a venda de fuzis estava proibida nos Estados Unidos, houve menos de 2.500 homicídios com armas de fogo no México. Contudo, de 2004 a 2008, a taxa de homicídios no país voltou a crescer, chegando a 45%. Das armas recuperadas nas cenas dos crimes, entre 70% e 90% foram traficadas dos EUA. Além disso, o México também possui um pedido na ONU de auxílio para combater o tráfico de armas.

Segundo a pesquisa *Small Arms Survey*, "existem mais de 13 milhões de armas sem registro em circulação no nosso país, apesar de as leis mexicanas de posse de armas serem rígidas". Percebe-se então que, especialmente na periferia do Sistema Internacional, os efeitos do domínio corporativo são severos para os cidadãos.

Contudo, existe uma normativa relativa aos produtores transnacionais de armas que visa justamente, segundo o artigo II da Convenção Interamericana Contra a Fabricação e o Tráfico Ilícitos de Armas de Fogo, Munições, Explosivos e outros Materiais Correlatos, "impedir, combater e erradicar a fabricação e o tráfico ilícitos de armas de fogo, munições, explosivos e outros materiais *correlates*; além de promover e facilitar entre os Estados Partes a cooperação e o intercâmbio de informações e de experiências". Consequentemente, espera-se garantir a soberania do Estado sobre seus assuntos internos. Logo, é natural o advento de dúvidas sobre os motivos da dificuldade em atingir este objetivo proposto.

Para convergir no sentido da resposta, são necessárias a revisão de documentos primários e secundários e estudos hipotético-dedutivos, de tal forma que se tornem mais claras as soluções para as necessidades do Terceiro Mundo.

Primeiramente, é importante considerar o contexto abordado não como uma disputa entre dois Estados - México contra EUA - mas sim como um desdobramento das injustas relações de poderes que permeiam a comunidade internacional. Não só isso, o objeto deve ser tratado como uma oportunidade

de avançar no Direito Internacional (DI) com base nas perspectivas e nas necessidades terceiro-mundistas, visto que o próprio DI desempenha um importante papel na legitimação e sustentação das estruturas que atenuam a disparidade norte-sul.

Este *status quo* é promovido pelos Estados hegemônicos, pelas entidades intergovernamentais de controle e exercício da violência, como a Otan, pelas entidades intergovernamentais e privadas de controle do fluxo de capital e pelas grandes corporações globais. Estas últimas são o alvo da presente discussão.

Os três países de onde se originam as principais Empresas Militares Privadas (EMPs) - instituições sem ligação direta com o Estado que prestam serviços militares e de segurança privada internacionalmente - são os EUA, Reino Unido e África do Sul, cada um regulamentando o uso dessas empresas de sua maneira, mas todos baseados no tratado internacional prescrito na Suíça.

Os EUA têm um sistema de regulamentação em que os serviços militares e/ou de segurança sempre estão sujeitos a requisitos de licenciamentos e de habitação. O Reino Unido possui uma legislação diferente para as empresas de segurança que atuam domesticamente e outras que atuam externamente. As que atuam no exterior têm mais liberdade em suas atividades tendo sua autorregulamentação guiada com base na assinatura de acordos internacionais, diferente daquelas que atuam no doméstico, estando sujeitas a uma regulamentação semelhante com a estadunidense. Por outro lado, os dois países que mais receberam contratos de empresas militares privadas foram o Afeganistão e o Iraque.

Segundo Pereira (2014), a regulamentação nos países do Oriente Médio se deve às invasões lideradas pelos Estados Unidos, em que se fez necessário uma legislação, quando ambos os Estados tiveram certa independência política para regulamentar as EMPs. No caso do Iraque, a gota d'água foi o incidente da praça Nisour, em 2007, envolvendo um contrato com a

*Blackwater*, no qual houve um homicídio de civis em uma missão de escoltamento de superiores políticos. Foi a partir desse fato, que o parlamento iraquiano, segundo Hammes (2010), considerou as novas normas internacionais para uma regulação das EMPs, como o Documento de Montreux.

De acordo com o Comitê Internacional da Cruz Vermelha, o Documento de Montreux surge de uma iniciativa suíça com o Comitê Internacional da Cruz Vermelha, sendo desenvolvida com o auxílio de especialistas governamentais dos seguintes Estados: Afeganistão, Angola, Austrália, Áustria, Canadá, China, França, Alemanha, Iraque, Polônia, Serra Leoa, África do Sul, Suécia, Suíça, Reino Unido, Ucrânia e Estados Unidos. Seu objetivo é formular, no âmbito do Direito Internacional, um mecanismo que regule e trate as obrigações legais internacionais e as boas práticas relacionadas com as operações de Companhias Particulares Militares e de Segurança durante os conflitos armados para os Estados.

O documento em questão reafirma a obrigação dos Estados de assegurar que as companhias particulares militares e de segurança que operam em conflitos armados cumpram com o Direito Internacional Humanitário e os Direitos Humanos.

É da responsabilidade desses Estados, assegurar que essas companhias estejam agindo perante os tratados vigentes do Direito Internacional e, estejam aptos, caso necessário, para posterior julgamento e processo por crimes cometidos.

Outro documento que sustenta esse esforço internacional para regulamentação das EMPs, foi encabeçado pela Suíça em 2013, sendo o Código Internacional de Conduta (ICOC), no qual reúne um conjunto de práticas a fim de melhorar a prestação de contas da indústria e estabelecer um mecanismo de supervisão independente externo. Para fins conclusivos, analisando o requerimento mexicano à opinião da CIDH - e seu posicionamento historicamente convergente aos interesses terceiro-

mundistas -, os tratados referentes às empresas transnacionais militares e o posicionamento iraquiano quanto à *Blackwater*, percebe-se que existe perspectiva de mudança no Direito Internacional Moderno.

O caminho parece ser se utilizar das próprias fontes do DI para subverter as condições impostas. Isto é, agir como um Estado rebelde<sup>75</sup> tentando impor sua soberania e o bem-estar de seu povo mesmo que em detrimento de corporações transnacionais. Não obstante, adotando e promovendo as normas que tentam restringir os impactos causados pelas condições da estrutura, e também ressignificando a normativa vigente, aproximando-a das abordagens levantadas pelo Terceiro Mundo e dando espaço para a atuação das Organizações Internacionais competentes. As *soft laws* e a recriação de seus significados parecem ser de extrema relevância neste contexto.

Contudo, também se vê necessária a atuação das cortes internacionais para que a periferia também possa contar com a jurisprudência na reconstrução da ordem. Nesse sentido, a CIDH, bem como o Tribunal Internacional de Direito do Mar têm apreciações extremamente relevantes. Estes cenários levam a crer na factibilidade das mudanças do DI de modo que ele se torne plural e efetivo.

## Referências

CHIMNI, Bhupinder S. Abordagens terceiro-mundistas para o Direito Internacional: Um Manifesto. Brasília: Revista de Direito Internacional, vol. 15, nº 1, 2018.

CONVENÇÃO INTERAMERICANA CONTRA A FABRICAÇÃO E O TRÁFICO ILÍCITOS DE ARMAS DE FOGO, MUNIÇÕES, EXPLOSIVOS E OUTROS MATERIAIS CORRELATOS, 2005. Disponível em: [www.oas.org/juridico/portuguese/treaties/a-63.htm](http://www.oas.org/juridico/portuguese/treaties/a-63.htm)

COMITÊ INTERNACIONAL DA LUZ VERMELHA, 2008. Documento de Montreux sobre Obrigações Legais Internacionais Pertinentes e Boas Práticas Relacionadas com as Operações de Companhias Particulares Militares e de Segurança durante Conflito Armado

---

<sup>75</sup> Estados rebeldes se referem aos Estados desalinhados ao pensamento unipolar estadunidense. Esta expressão já foi utilizada para se referir a Cuba, Irã, Iraque e, mais recentemente, à China. Assim, como na obra de Henriques (2021) o termo aqui caracteriza os atores que assumem responsabilidades e tomam decisões que são vistas como rebeldia institucional contra as imposições dos EUA.

para os Estados. Disponível em: <https://www.icrc.org/pt/doc/resources/documents/misc/montreux-document-170908.htm>

Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 2013. O Direito Internacional Humanitário e as empresas privadas militares e de segurança privadas. As empresas militares e de segurança privadas que trabalham em situações de conflitos estão obrigadas a respeitar as disposições do Direito Internacional Humanitário (DIH). Disponível em: <https://www.icrc.org/pt/content/o-direito-internacional-humanitario-e-empresas-militares-e-de-seguranca-privadas>

DAMASCENO, Gabriel Pedro M; SQUEFF, Tatiana C. O futuro dos Direitos Humanos: alternativas à superprodução normativa. Rio de Janeiro: Revista Quaestio Iuris, vol. 15, nº 02, 2022.

ESTADO DE MINAS INTERNACIONAL, 2022. México é o quinto país do mundo com mais armas de fogo sem registro. Disponível em: [https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2022/04/06/interna\\_internacional,1358305/mexico-e-o-5-pais-do-mundo-com-mais-armas-de-fogo-sem-registro.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2022/04/06/interna_internacional,1358305/mexico-e-o-5-pais-do-mundo-com-mais-armas-de-fogo-sem-registro.shtml)

CARVALHO, João Pedro B.; HENRIQUES, Hugo R. A revanche do Leviatã: Estados rebeldes como desafio à ideia única. 2021.

ONU, Resolution 26/9, 2014. Elaboration of an international legally binding instrument on transnational corporations and other business enterprises with respect to human rights. Disponível em: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G14/082/52/PDF/G1408252.pdf?OpenElement>. Acesso em: 18 maio 2023.

ONU, Human rights and transnational corporations and other business enterprises. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/1298796?ln=es>. Acesso em: 14 maio 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. Rio de Janeiro: Novos Rumos, ano 17, nº 32, 2002.

SECRETARIA DE RELAÇÕES EXTERIORES (Estados Unidos do México). Solicitação de Opinião Consultiva CRI-01706.22. San José, Costa Rica, 2023. Disponível em: [https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/soc\\_1\\_2022\\_es.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/soc_1_2022_es.pdf). Acesso em: 24 maio 2023.

SQUEFF, Tatiana C. Overcoming the “Coloniality of Doing” in International Law: Soft Law as a Decolonial Tool. São Paulo: Revista Direito GV, vol. 17, nº 2, 2021.

## 2.2 A jurisprudência da Corte Europeia de Direitos Humanos à luz do conceito de erosão da proteção do refugiado de Chimni <sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Trabalho apresentado por Laura Marques de Oliveira, graduanda de Relações Internacionais na Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e Bolsista de Iniciação Científica pela FAPEMIG (out. 2022/set. 2023) sobre o instituto do asilo e abordagens pós-coloniais sobre a concessão da proteção a sujeitos do Sul Global. Coordenadora Discente, Membro e Competidora do Núcleo de Moot Courts da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), atuando em competições nacionais e internacionais que simulam julgamentos de cortes e tribunais internacionais. 6ª melhor oradora do Brasil nas rodadas nacionais e 36ª melhor oradora do mundo nas rodadas internacionais da Philip C. Jessup International Law Moot Court Competition 2023. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Direito Internacional (GEPDI/UFU), sobretudo, nos temas "Litígios internacionais", "Direito Internacional Público e "Direito de Asilo".

Os juristas interpretam e elaboram discursos jurídicos para a afirmação de poder. O presente resumo expandido busca analisar o conceito de erosão da proteção de refugiados estruturado por B. S. Chimni (2000) perante a jurisprudência da Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH), partindo do estudo do julgamento final do caso de M. T. e outros vs. Suécia (*Case of M. T. and others v. Sweden*) de 6 de março de 2023. Desse modo, visa-se comprovar a hipótese de que a fragmentação do status de refugiado em diversas categorias permite que Estados selecionem discricionariamente qual tratamento será empregado ao solicitante de asilo conforme sua legislação nacional que atende a seus interesses, que, no julgamento em questão, diz respeito a direitos à reunificação da família.

A pesquisa se desenvolve a partir do método hipotético-dedutivo, com a observação de um fenômeno geral, como a concessão da proteção ao solicitante de asilo, para a apreciação da hipótese exposta. A análise dos objetivos se inicia com a pesquisa descritiva da solicitação de asilo frente ao Sistema Europeu, a qual se alia à pesquisa exploratória de construção e de confirmação da hipótese a partir de dois procedimentos de pesquisa: levantamentos bibliográfico e documental. O primeiro corresponde ao estudo da literatura de estudiosos da crítica terceiro-mundista B. S. Chimni no tocante à erosão da proteção de refugiados e o segundo à leitura do caso escolhido da CEDH de 2023.

O caso M. T. e outros vs. Suécia (2023) lida com a recusa da Suécia com a solicitação de licença de residência de uma mãe e seu filho (primeira e terceiro aplicantes), nascidos e localizados à época do pedido na Síria, para se reunificar com o filho/irmão (segundo aplicante) que residia no país europeu sob a condição de proteção subsidiária. Desse modo, os aplicantes do caso denunciaram que a diferença de tratamento entre os status de refugiado e o de pessoa sob proteção subsidiário era discriminatória no tocante à reunificação da família, violando o Artigo 14 (proibição à discriminação) em

conjunto ao Artigo 8 (direito à vida familiar) da Convenção Europeia de Direitos Humanos (CEDH, 2023, p. 1).

Em 2016, as autoridades suecas concedem ao segundo aplicante de 17 anos a licença de residência temporária por treze meses, posteriormente prolongada para mais dois anos, em razão da sua elegibilidade ao status de proteção temporária conforme o Capítulo 4, seção 2(1) do *Aliens Act* do país devido à, nos termos da CEDH, contínua situação de segurança na Síria. Nessa avaliação, a Agência de Migração sueca compreendeu que não havia motivos individuais para conceder o status de refugiado (CEDH, 2023, p. 2), ponto que foi determinante para a deliberação da corte quanto à responsabilização da Suécia sobre as denúncias acusadas.

Em 2017, a primeira e o terceiro aplicantes postulam para tal licença de residência temporária sob as alegações de que o irmão (terceiro aplicante) necessitava de cuidados médicos, de estudos e de se reunificar com seu irmão na Suécia. Todavia, a condição é negada pela Agência sueca, haja vista que a legislação nacional concedia o direito de reunificação familiar apenas ao pai ou à mãe de um sujeito menor de idade e solteiro que, ao residir no país europeu, obtivesse proteção na categoria de refugiado e não a de proteção temporária (CEDH, 2023, p. 2). Em 2018, o segundo aplicante concluiu 18 anos de vida, cuja idade o tornou inelegível para a reunificação familiar (CEDH, 2023, p. 4).

A partir dos fatos do caso, a CEDH disserta na seção “Avaliação da Corte” sobre as diferenças dos status de proteção a solicitantes de asilo na Suécia e como elas se encaixavam no contexto do conflito sírio. Diante da lei sueca *Aliens Act*, o status de refugiado era promovido mediante a comprovação, após diversas entrevistas com autoridades responsáveis pela política de migração, de que o retorno do migrante ao país de origem o ameaçaria substancialmente ao tratamento desumano e degradante ou à tortura, enquanto que o status de proteção temporária era suficientemente requisitado perante uma “situação geral” no país de origem, evidenciada pela

eclosão de uma guerra civil e por intensos fluxos migratórios em um período curto de tempo. Nesse sentido, para a CEDH, uma vez que a Síria era afetada por ambas estas condições desde 2011 com a Guerra Civil Síria, os migrantes sírios não detinham razões individuais para solicitar proteção, somente embasadas nessa condição geral do país (CEDH, 2023, p. 23).

Primeiramente, o entendimento da CEDH negligencia o posicionamento do ACNUR à época da solicitação da licença de residência do segundo aplicante, o qual a categoriza como “a maior crise de refugiados” vivida pelo mundo em quase um quarto de século sob o mandato do Alto Comissariado e que, apenas em 2015, já alcançava a marca de 4 milhões de solicitantes de refúgio (ACNUR BRASIL, 2015). Assim, cabe criticar a generalização que a CEDH promove com base na etnia síria, em vez de defender a análise caso-a-caso de solicitação de asilo, pois a condição conjuntural de um conflito no país não impediria o desenvolvimento de situações particulares de perseguição política, étnica, racial, de gênero, religiosa ou por orientação sexual a migrantes sírios.

Neste ponto, a CEDH reconhece a posição contrária da ACNUR e da Comissão Europeia sobre a legislação sueca em questão (CEDH, 2023, p. 9), pois, a despeito dos diferentes status de proteção, pessoas sob proteção temporária podem estar nas mesmas condições de necessidade de acomodação e cuidado médico que um refugiado (CEDH, 2023, p. 25) – a exata situação da primeira e do segundo aplicantes. Quanto ao direito de reunificação da família, além da CEDH assumir não haver consenso nacional e internacionalmente quanto à diferenciação para refugiados e para pessoas sob proteção temporária (CEDH, 2023, p. 25), ela destaca as preocupações da ACNUR de Estados optarem por conceder a proteção temporária a sujeitos em detrimento da condição de refugiado, a fim de restringir o emprego de tais políticas e reduzir gastos governamentais (CEDH, 2023, p. 26).

Conforme B. S. Chimni (2000, p. 245), a fragmentação da proteção ao refugiado em diferentes categorias de migrantes corresponde a um dos

elementos da erosão de princípios fundamentais de refúgio, por promover um esvaziamento dos limites entre os regimes dos Direitos Humanos, do Direito dos Refugiados e do Direito Humanitário, ao negligenciar as necessidades particulares que refugiados possuem diante dos demais fluxos migratórios. Esse processo decorre do processo globalizatório, intensificado no período pós-Guerra Fria (CHIMNI, 1998, p. 367), visando a unificação das variadas identidades do mundo em uma “união da humanidade”, que parte de uma concepção aparentemente inclusiva (CHIMNI, 2000, p. 254).

Por um lado, tal concepção expande a concessão de asilo a sujeitos que não se encaixam nos moldes tradicionais de refúgio, porém, por outro, propicia a deterioração de instituições legais de proteção migratória (CHIMNI, 2000, p. 254), pois esta passa a ser compreendida a partir de questões de segurança. Desse modo, o acolhimento de refugiados, sobretudo daqueles de intensos fluxos migratórios, ameaça à paz e o funcionamento do Estado, especificamente daquele do Norte Global, com o esgotamento de recursos econômicos, tornando o fechamento de fronteira um mecanismo securitário (CHIMNI, 2000, p. 251) que é defendido por instituições internacionais que se tornam acrílicas a esse processo (CHIMNI, 1998, p. 368).

Apesar dessas considerações, a CEDH aponta que a Suécia já havia recebido grandes fluxos de refugiados advindos da Síria em 2015, a ponto de modificar sua legislação migratória, conforme o nível mínimo estipulado pela União Europeia e demais convenções internacionais, para reduzir a quantidade acolhida, porque o movimento intenso gerou tensões ao Estado (CEDH, 2023, p. 26). Por isso, a decisão final afirmou que a recusa da licença de residência não violou a Convenção Europeia de Direitos Humanos, já que correspondeu a um equilíbrio justo entre o interesse dos aplicantes com a reunificação e a necessidade de controle migratório da Suécia frente ao bem-estar econômico do país (CEDH, 2023, p. 26-27).

Portanto, a decisão do caso *M. T. e outros vs. Suécia* (2023) confirma a tese de Chimni de que as diferentes categorias de proteção ao migrante são

utilizadas pelos Estados para restringir a concessão de direitos a refugiados ao adequá-los a categorias que não garantem o mesmo nível de proteção, à medida que concebem grandes fluxos migratórios de regiões em conflitos como ameaças à economia e à segurança do país. Logo, a atual jurisprudência de asilo da CEDH evidencia a erosão da proteção do refugiado no século XXI.

## Referências

ACNUR BRASIL. ACNUR: Refugiados sírios já passam dos 4 milhões. 9 jul. 2015. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2015/07/09/acnur-refugiados-sirios-ja-passam-dos-4-milhoes/>. Acesso em: 21 maio 2023.

CHIMNI, B. S. Globalization, Humanitarianism and the Erosion of Refugee Protection. *Journal of Refugee Studies*, University of Oxford, v. 13, n. 3, pp. 243-263, 2000.

CHIMNI, B. S. The Geopolitics of Refugee Studies: A View from the South. *Journal of Refugee Studies*, University of Oxford, v. 11, n. 4, pp. 350-374, 1998.

CORTE EUROPEIA DE DIREITOS HUMANOS (CEDH). Case of M. T. and Others v. Sweden (Application no. 22105/18). First Section of the European Court of Human Rights: Estrasburgo, 6 mar. 2023. Disponível em: <https://www.refworld.org/docid/6361454d4.html>. Acesso em: 20 maio 2023.

## 2.3 A Colômbia no TPI: questionando um caso de sucesso <sup>77</sup>

Com o início de seu funcionamento, em 2002, o Tribunal Penal Internacional (TPI) se transformou em um importante mecanismo de combate à impunidade e proteção do Direito Internacional Humanitário. Atualmente, 123 países fazem parte do Estatuto de Roma, incluindo 28 da América Latina e Caribe (UNTS 2023). Contudo, apesar de sua importância, o TPI tem sido criticado por seu excessivo foco nos casos do continente africano em detrimento de denúncias oriundas de outras partes do mundo.

---

<sup>77</sup> Trabalho apresentado por Livia Rosas Lamour, mestranda em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Formada no curso de Relações Internacionais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem interesse no estudo do Direito Internacional, principalmente o Direito Internacional Penal e a atuação do Tribunal Penal Internacional; e Christian Leonardo Souza Cantuária, mestrando em Relações Internacionais na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Possui graduação em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Pesquisador do grupo de estudos de Direito Internacional Crítico (UFU). Tem interesse nos seguintes temas: Direito Internacional Humanitário, Infância e RI, Segurança Internacional e Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais.

Partindo desta crítica à fraca atuação do TPI fora dos países da África, analisar-se-á neste resumo as diferentes perspectivas na abordagem do caso da Colômbia frente à Corte. Ademais, pretende-se problematizar o caso colombiano como “bem-sucedido”, apontando para a ineficácia do funcionamento atual do TPI. Esse trabalho tem como metodologia principal a análise de discurso, comparando o discurso apresentado pelo TPI em seus relatórios anuais, onde o caso colombiano é apresentado como um caso de sucesso e modelo a ser replicado, e as consequências práticas do caso ocorridas nos últimos anos.

A Colômbia vivenciou, por mais de 50 anos, um conflito civil envolvendo diversos atores internos. Dentre os principais participantes do conflito encontram-se as FARC - Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colômbia - e o Exército de Libertação Nacional, grupos paramilitares armados e o Exército Colombiano (Alonso, 2014, p. 3).

Dentro do TPI, o caso colombiano foi o que passou mais tempo sob análise preliminar, desde 2004 o Escritório do Procurador recebe denúncias relacionadas ao conflito. A Colômbia ratificou o Estatuto de Roma ainda em 2002, no entanto, a jurisdição do TPI só é aplicada para casos posteriores a 2009, de acordo com o art. 124 do Estatuto (Alonso, 2014, p. 3).

Em 2016, o Estado Colombiano e as FARC assinares um acordo para encerrar o conflito tendo como premissa principal a construção de uma paz estável e duradoura. Já em 2017, as negociações foram direcionadas para o Exército de Libertação Nacional e tiveram como foco a participação efetiva da sociedade na construção da paz, assim como a manutenção de um processo de pacificação democrático, levantamento de vítimas e o fim de quaisquer conflitos armados. As negociações foram sediadas, até 2018, (*Court, Report on Preliminary Examination Activities*, 2018, p. 37) no Equador, porém, foram transferidas para Cuba naquele mesmo ano.

A avaliação preliminar realizada pelo escritório do procurador atestou, em 2012, haver recursos o suficiente para a construção de um caso dentro do

TPI. Segundo o escritório, as informações fornecidas eram suficientes para construir uma base razoável para acreditar que crimes contra a humanidade foram cometidos na Colômbia por diferentes atores, desde 1º de novembro de 2002.

Estes crimes, previstos no artigo 7º do Estatuto de Roma, incluem: transferência forçada de população, prisão ou outra privação grave de liberdade física, tortura, estupro e outras formas de violência sexual (*Court, Report on Preliminary Examination Activities*, 2020, p. 26). Enquanto as autoridades colombianas buscavam responsabilizar os culpados pelos crimes cometidos pelas partes do conflito, a Promotoria do TPI apontou algumas lacunas existentes em um relatório emitido no ano de 2012 (Alonso, 2014, p. 18). Após a publicação do relatório, as autoridades colombianas intensificaram as investigações instaurando dois tribunais para tratarem do assunto: o Tribunal de Justiça e Paz e a Jurisdição Especial para a Paz (Alonso, 2014, p. 19).

Segundo Casas, dentre os principais atores que utilizaram a violência contra a população civil no conflito, destaca-se o Estado Colombiano. Neste sentido, Casas propõe um tratamento diferenciado a cada uma das partes, levando em consideração os respectivos crimes cometidos. A principal crítica do autor aos acordos de paz negociados é a consequente impunidade contra crimes contra a humanidade cometidos durante o confronto (Casas, 2014, p. 61).

Dentre as acusações de crimes cometidos pelo Estado Colombiano, encontra-se o chamado “falso positivo”, ou seja, casos onde um indivíduo não armado, nem parte do conflito, recebia uma proposta de emprego por parte do Estado ou das Forças Armadas e era caracterizado como membro de uma das partes guerrilheiras e, posteriormente, morto para ser apresentado como guerrilheiro abatido.

De acordo com o Alto Comissariado das Nações Unidas para Direitos Humanos, a procuradoria geral da República da Colômbia acumulou um total

de 4.716 denúncias de homicídios cometidos por militares colombianos para a criação do falso positivo (Casas, 2014, p. 55). Em 2021, o atual promotor do TPI, Karim Kahan, afirmou que o princípio de complementaridade da Corte estava em ação na Colômbia e que as autoridades não poderiam ser acusadas de omissão em relação aos crimes contra a humanidade ocorridos no país.

Em 28 de outubro de 2021, foi anunciado o fim do exame preliminar e o caso contra a Colômbia foi arquivado pelo entendimento de que o país já tomava as devidas providências. No mesmo dia do anúncio, foi assinado um Acordo de Cooperação entre a Promotoria e o Governo da Colômbia em Bogotá, com o objetivo de reforçar e delimitar os papéis desempenhados pelo Gabinete da Promotoria e o Governo (TPI, 2021).

O Marco Jurídico para a Paz foi objeto de questionamentos por parte das guerrilhas durante todo o processo de negociação, devido à sua natureza unilateral, promovida pelo governo e respaldada pelo Congresso Colombiano. Tal medida é percebida como uma restrição à possibilidade dos comandantes insurgentes de transitar da ação política armada para uma participação direta no debate eleitoral e na construção da democracia.

Adicionalmente, Casas (2014) já argumentava que o TPI deveria ter assumido um papel mais proativo, por meio da investigação e julgamento dos principais responsáveis pelos crimes, abrangendo agentes do Estado, políticos, empresários, paramilitares e guerrilheiros. Essa abordagem preventiva buscava assegurar a não recorrência de tais crimes no contexto do processo de paz colombiano.

O reconhecimento do caso colombiano como um caso de sucesso levou a uma recorrência no conflito, como apontado pela Cruz Vermelha (EL PAÍS, 2023), pois o governo e o Congresso, também perpetradores de crimes, foram enaltecidos pelas suas ações durante o processo de paz e não responsabilizados. A organização afirma que o conflito entre grupos armados dissidentes das FARC contra o governo segue em sete pontos. No último ano,

segundo o relatório da Cruz Vermelha, o número de vítimas civis por uso de artefatos explosivos e ataques a hospitais aumentou.

Além disso, houve um crescimento de casos de pessoas desaparecidas e deslocadas pelo conflito. Grande parte desse novo conflito tem como origem a discordância de alguns grupos guerrilheiros com o acordo de paz (EL PAÍS, 2023).

Ainda segundo informações da Cruz Vermelha ao El País, mais de 123.000 pessoas foram deslocadas individualmente e 53.000 em grupos de deslocamento em massa. Cerca de 39.000 pessoas ficaram isoladas em oito diferentes departamentos devido a intensificação do conflito e 515 pessoas foram vítimas de minas antipessoal e foram registrados 209 casos de desaparecimento relacionados ao conflito.

Como observado, o caso da Colômbia, arquivado pelo TPI, provou ser mais um desafio para a eficácia da Corte na defesa do Direito Internacional Humanitário. Partindo das acusações de atenção exclusiva ao continente africano, Biato (2013) já apontava que, ao demonstrar pouca vontade para atuar na Colômbia, o TPI apenas fortaleceria o discurso de seus acusadores.

Como visto, a atuação da Corte na Colômbia provou ser incapaz de encerrar o conflito e a confiança nos julgamentos internos enfatizou um sentimento de impunidade, o que contradiz um dos principais motivos para a criação do TPI, isto é, agir quando, seja por motivos políticos ou estruturais, os Estados-membros não agem (STEINER, 2004).

As origens das FARC e do conflito na Colômbia derivam, em partes, da colonização do território colombiano pelo Império Espanhol e a criação da periferia do sistema capitalista fornecedora de matérias-primas (BEZERRA, 2009; GONZÁLEZ, 2002).

Nesse sentido, a distribuição de terras na Colômbia, tal como no restante da América Latina, se provou desigual, beneficiando uma classe de grandes latifundiários em detrimento de uma enorme massa de camponeses e trabalhadores pobres e vítimas da violência e da opressão (LEITE, 2018).

Com o arquivamento do caso pelo TPI e o apagamento dos crimes cometidos pelo Estado Colombiano, dominado pelas elites latifundiárias, verifica-se que o Tribunal permanece incapaz de avançar para além da lógica do colonialismo que permeou toda a construção do Direito Internacional (RAJAGOPAL, 2006) e que seus interesses permanecem, ainda, no continente africano, perpetuando a impunidade no principal conflito da América Latina.

Outra crítica pertinente à ineficácia do TPI está, para Schwöbel-Patel (2018) em seu *marketing* como promotor da paz e da justiça, independente do Conselho de Segurança da Nações Unidas quando, na verdade, seu funcionamento tem sido criticado por acadêmicos no Norte e no Sul global - ainda que por motivos diferentes - e, de forma geral, está sujeito a anseios políticos.

O atual ordenamento do Direito Internacional é colonialista e eurocêntrico, como dito por Anghie (2016), e a ausência do TPI na Colômbia beneficia, direta ou indiretamente, uma elite neocolonial cujas origens remontam ao colonialismo europeu. Permanecendo nesta lógica, o Tribunal Penal Internacional continuará dependente dos interesses políticos.

Nesta linha, Koskeniemi (2018) critica o Direito Internacional que, em sua utopia, não supera a divisão entre o Norte e o Sul, fruto do mesmo colonialismo que está nas bases do conflito colombiano. Por ser um processo relativamente recente, uma vez que o encerramento do caso data de 2021, as consequências possíveis da ação do TPI dentro do caso colombiano ainda são iniciais, assim como as conclusões que podem ser tiradas nesta pesquisa. Outro ponto a ser levado em consideração é a mudança de Promotor nos últimos dois anos, que pode impactar diretamente nos novos direcionamentos do TPI em relação a América Latina e a Colômbia.

## Referências

ALONSO, H. O. Los exámenes preliminares de la Corte Penal Internacional en América Latina: el caso colombiano y su impacto sobre futuras negociaciones de paz en la región. *Anuario de Derechos Humanos*, v. 10, pp. 35-56, 2014.

- ANGHIE, A. The Evolution of International Law: colonial and postcolonial realities. *Third World Quarterly*, Abingdon, v. 27, n. 5, pp. 739–753, 2006.
- BERMÚDEZ, J. A. La Corte Penal Internacional y América Latina y el Caribe. *Anuario de Derechos Humanos*, v. 10, pp. 17-33, 2014.
- BEZERRA, A. S. Colômbia: uma análise de violência nas FARC. 2009. 94 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) – Centro de Ensino Unificado de Brasília – CEUB. Brasília, 2009.
- BIATO, M. TPI: Os Primeiros Doze Anos e a Defesa Dos Direitos Humanos. *Revista do Instituto Brasileiro de Direitos Humanos*, v. 13, n. 13, pp. 219-235, 2013.
- CASAS, L. G. P. La acción de la Corte Penal Internacional frente al conflicto armado interno en Colombia: dificultades y retos para alcanzar la paz. In: MEJÍA, J. A.; BALLESTEROS, G. (org.). *Tres miradas latinoamericanas a la justicia penal internacional: Colombia, Honduras y México*. Tegucigalpa: San Ignacio-Guaymuras, 2014.
- GONZÁLEZ, F. E. Colombia Entre La Guerra Y La Paz. Aproximación A Una Lectura Geopolítica De La Violencia Colombiana. *Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales*, v. 8, n. 2, pp. 13-49, 2002.
- KOSKENNIEMI, M. Entre a apologia e a utopia: a política do Direito Internacional. *Revista de Direito Internacional*, Brasília, v. 15, n. 1, pp. 6-29, 2018.
- LEITE, L. P. A. As FARC como Um Ator Não Estatal No Cenário Da América Latina (1964-1974). 2018. 61 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) – Universidade Federal do Pampa. Sant’Ana do Livramento, 2018.
- RAJAGOPAL, B. Counter-Hegemonic International Law: Rethinking Human Rights and Development as a Third World Strategy. *Third World Quarterly*, Abingdon, v. 27, n. 5, pp. 767-783, 2006.
- SCHWÖBEL-PATEL, C. The Rule of Law as a Marketing Tool: The International Criminal Court and the Brand of Global Justice. In: MAY, C.; WINCHESTER, A. (ed.) *Handbook on the Rule of Law*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2018.
- STEINER, S. La Corte Penal Internacional: Un Año De Experiencia. *Persona y Derecho*, Pamplona, n. 51, pp. 15-29, 2004.
- TORRADO, S. La Cruz Roja considera como conflicto armado los enfrentamientos entre el ELN y las disidencias de las FARC. *El País*, Bogotá, 22 mar. 2023. Disponível em: <La Cruz Roja considera como conflicto armado los enfrentamientos entre el ELN y las disidencias de las FARC | EL PAÍS América Colombia (elpais.com)>. Acesso em: 27 maio 2023.
- TPI. Report on Preliminary Examination Activities 2020. 2020. Disponível em:<Report on Preliminary Examination Activities (2020) (icc-cpi.int)>. Acesso em: 27 maio 2023.
- UNTS. Rome Statute. Status as at May 27th 2023. Disponível em:<[https://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mtdsg\\_no=XVIII-10&chapter=18&clang=\\_en](https://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mtdsg_no=XVIII-10&chapter=18&clang=_en)>. Acesso em: 27 maio 2023.

## 2.4 Existe uma fase III do TWAIL? O reconhecimento das economias emergentes no pensamento terceiro-mundista do século XXI <sup>78</sup>

<sup>78</sup> Trabalho apresentado por Thiago Ferreira Almeida, especialista em Políticas Públicas no Banco de Desenvolvimento de Minas Gerais (BDMG), Doutorando em Direito Internacional do Investimento pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Pesquisador de Doutorado convidado na Faculdade de Direito da Universidade de Genebra (UNIGE), Suíça (2021-2023); Pesquisador Associado no Centro de Excelência Jean

A abordagem terceiro mundista do Direito Internacional (*Third World Approach to International Law – TWAIL*)<sup>79</sup> reconhece a persistência de estruturas colonialistas no Direito Internacional, decorrentes de um sistema hegemônico europeu, que datam do debate da descolonização afro-asiática até ao atual contexto globalizado (FIDLER, 2003, p. 30-31).<sup>80</sup> Essa abordagem defende um estudo do Direito Internacional pós-colonial e reformista, reconhecendo a importância de romper com a concepção centralizada de um Direito Internacional, produto histórico do paradigma europeu imperialista (ESLAVA e PAHUJA, 2011, p. 106-112; GALLIÉ, 2012, p. 2; MUTUA, 2000, p. 33). Salienta-se que a perspectiva TWAIL não se qualifica como uma doutrina ou uma linha de pensamento. Uma melhor qualificação seria o entendimento como uma rede ou metodologia (RAMINA, 2018, p. 262), ou mesmo um movimento intelectual (DHIR, 2009, p. 13), devido as suas diferentes matizes de estudo.

Em uma tentativa de definição de fases da perspectiva TWAIL, entende-se a existência de uma primeira etapa iniciada durante os movimentos de independência afro-asiática nas décadas de 1960 e 1970. Nesse período, os países encontravam-se desejosos em se integrarem ao sistema das nações soberanas. Trata-se de uma posição eminentemente estatal, no processo de reconhecimento jurídico das novas soberanias.

---

Monnet (Erasmus+ & UFMG); Coordenador do E3 - Estudos sobre Economias Emergentes / Études sur les Économies Émergentes / Studies on Emergent Economies (UNIGE & UFMG); Coordenador e Professor no Centro de Direito Internacional (CEDIN, Brasil); Mestre em Direito Internacional pela UFMG (2014); Bacharel em Direito pela UFMG (2012); Bacharel em Administração Pública pela Fundação João Pinheiro (2010); Advogado e especialista de carreira no Estado de Minas Gerais desde 2011; membro da Comissão de Direito Internacional da OAB/MG; Integrante da Turma 48 do Programa de Comércio Internacional da Missão Brasileira para a Organização Mundial do Comércio (OMC) em Genebra, Suíça (nov/2022-fev/2023).

<sup>79</sup> Apesar da criação da abordagem ocorrer na década de 1990 na Universidade de Harvard, somente em 2015 foi realizada a primeira conferência em um país do Sul Global: no Cairo, Egito (NATARAJAN, Usha. *et al.* Introduction: TWAIL - on praxis and the intellectual. *Third World Quarterly*, 37:11, 2016, p. 1.946).

<sup>80</sup> CHIMNI, B. S. *Third World Approaches to International Law: A Manifesto*. *International Community Law Review* 8: 3–27, 2006. 3. Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2006, p. 5.

Uma segunda fase do TWAIL é identificada na década de 1990, caracterizada pelos doutrinadores cujos Estados em desenvolvimento já se encontravam inseridos no sistema internacional. Esse segundo período centraliza-se na figura do indivíduo, afastando-se da posição eminentemente estatal.

Apesar da reutilização do conceito de Terceiro Mundo pelo TWAIL, a fim de projetar-se em oposição ao pensamento hegemônico e eurocêntrico do Direito Internacional contemporâneo, determinados Estados apresentam trajetória de desenvolvimento econômico diferenciada, compondo o conjunto das economias emergentes. Tais Estados possuem importante participação no produto interno bruto global, em cadeias de produção e atuação como importadores e recentes exportadores de capital, com destaque para a China e Índia (SORNARAJAH, 2017, p. 67; HOWSE, 2010, p. 21; BROUDE, BUSCH e PORGES, 2011, p. 2; ALVAREZ, 2011, p. 144-145; CHITENDERU, 2018, p. 120; SUCHODOLSKI e DEMEULEMEESTER, 2018, p. 2; RINALDI, 2018, p. 100). Esses Estados se identificam em fóruns internacionais, tais como o G20 e o BRICS (XU, 2019, p. 29).<sup>81</sup>

O G20 Financeiro é formado por 19 países e a União Europeia, representando 90% do PIB mundial, 80% do comércio internacional e 2/3 da população mundial. O Grupo dos 20 foi criado em 1999, frente às crises financeiras no México (1994), Tigres Asiáticos (1997) e Rússia (1998). Concebido como um fórum de diálogo entre ministros de finanças e presidentes de bancos centrais, tornou-se fórum central na coordenação de uma resposta multilateral durante a crise financeira de 2008. À época, o fórum elevou-se para o fórum de Chefes de Estado e de Governo.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Para uma maior compreensão dos processos de desenvolvimento e industrialização entre países desenvolvidos e em desenvolvimento, vide: CHANG, Ha-Joon. Chutando a Escada. A estratégia do desenvolvimento em perspectiva histórica. Tradução Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

<sup>82</sup> Vide: MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. O Brasil no G20. Disponível em: <http://antigo.itamaraty.gov.br/pt-BR/politica-externa/diplomacia-economica-comercial-e>

Por sua vez, o termo BRIC, criado por Jim O'Neil em 2001, marca o conjunto de países com desempenho econômico relevante e com possibilidade de superar as maiores economias ocidentais no mundo nos próximos 30 anos. A partir de 2009, os Chefes de Estado dessas cinco economias passaram a formalmente se reunir e debater temas sobre cooperação, desenvolvimento, comércio e tecnologia. Somente em 2011, a África do Sul foi convidada a participar das reuniões anuais, transformado o acrônimo em BRICS.<sup>83</sup>

O conceito de países emergentes, como principais sujeitos da fase III do TWAIL, ultrapassa a delimitação econômica, ao incluir também a caracterização de tais países como formadores de normas de Direito Internacional (*rule-makers*), afastando-se, portanto, da condição anterior de simples tomadores de normas (*rule-takers*).

Dessa forma, para a identificação de uma terceira geração do TWAIL, a tradicional divisão Norte-Sul deve ser considerada como anacrônica, uma vez que países emergentes, como a China e a Índia, respondem por importantes cadeias de produção e de tecnologia. Inclusive, há recente debate se a China deveria ser considerada como um país desenvolvido.<sup>84</sup> A exemplo, o Fundo Monetário Internacional inclui a província chinesa de Taiwan e a região aduaneira de Hong Kong, além de Cingapura e Coreia

---

financeira/15586-brasil-g20. Acesso em: 18 mar. 2021. Quanto aos seus integrantes, o G20 é composto por 8 economias avançadas ou de industrialização antiga (Alemanha, Austrália, Canadá, Estados Unidos, Itália, Japão, França e Reino Unido) e 11 países em desenvolvimento (África do Sul, Arábia Saudita, Argentina, Brasil, China, Coreia do Sul, Índia, Indonésia, México, Türkiye e a Rússia. Completando o seu número, a União Europeia é o 20º membro.

<sup>83</sup> Vide: O'NEIL, Jim. Building Better Global Economic BRICs. n° 66. Goldman Sachs, 2001; JONES, Stephanie. BRICS and Beyond. Executive Lessons on Emerging Markets. Chichester, John Wiley & Sons, 2012; STUENKEL, Oliver. The BRICS and the future of global order. Lanham: Lexington Books, 2015; COOPER, Andrew F. The BRICS: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2016; ALMEIDA, Thiago Ferreira; SILVA, Roberto Luiz. The Development Bank of BRICS. BRICS Law Journal. v. 5, n. 4. University of Tyumen, Russian Federation, 2018.

<sup>84</sup> SEIBT, Sébastien. The US wants to elevate China to 'developed country' status; Beijing disagrees. France 24. April 5th, 2023. Disponível em: <<https://www.france24.com/en/asia-pacific/20230405-the-us-wants-to-elevate-china-to-developed-country-status-beijing-disagrees>>. Acessos em: 10 mai. 2023.

do Sul como economias avançadas.<sup>85</sup>

A posição dos países emergentes, essencialmente via G20 e BRICS, demonstra a construção de novas posições internacionais, evidenciando a importância dos países de industrialização recente em questões políticas, militares e econômicas a nível global.

A Guerra na Ucrânia e os efeitos do aumento da inflação e do custo de vida no mundo pós-pandemia do COVID-19 demonstraram um contexto de múltiplas crises, cujo Fórum Econômico Mundial de 2023 nomeou de policrises.<sup>86</sup> Por sua vez, o termo fragmentação geoeconômica (*geoeconomic fragmentation*) é recorrente na atualidade, a fim de ressaltar a influência de questões políticas na seara econômica.<sup>87</sup> Essa realidade, por exemplo, evidencia um maior protecionismo dos Estados Unidos, afastando-se de modelos multilaterais, como observado no bloqueio norte-americano à escolha dos juízes do Órgão de Apelação da Organização Mundial do Comércio, o que paralisou o sistema multilateral de solução de controvérsias sobre comércio desde dezembro de 2019.<sup>88</sup>

Nesse sentido, o pensamento TWAIL deve ser repensando a partir

---

<sup>85</sup> Vide: INTERNATIONAL MONETARY FUND - IMF. World Economic Outlook. Database-WEO Groups and Aggregates Information. 2020. Disponível em: <<https://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2020/02/weodata/groups.htm>>. Acesso em: 22 jan. 2021. O Fundo Monetário Internacional (FMI) reconhece Hong Kong como Região Administrativa Especial da República Popular da China, apresentando dados econômicos de forma separada, apesar de ser parte do território chinês (INTERNATIONAL MONETARY FUND - IMF. People's Republic of China Hong Kong Special Administrative Region. Disponível em: <[www.imf.org/en/Countries/HKG](http://www.imf.org/en/Countries/HKG)>. Acesso em: 18 mar. 2021). De forma semelhante, Taiwan é considerada pelo FMI como província da China (INTERNATIONAL MONETARY FUND - IMF. Taiwan Province of China. Disponível em: <[www.imf.org/external/datamapper/profile/TWN](http://www.imf.org/external/datamapper/profile/TWN)>. Acesso em: 18 mar. 2021).

<sup>86</sup> WORLD ECONOMIC FORUM. Global Risks Report 2023. January 11th, 2023. Disponível em: <<https://www.weforum.org/reports/global-risks-report-2023/>>. Acesso em: 10 mai. 2023.

<sup>87</sup> INTERNATIONAL MONETARY FUND - IMF. World Economic Outlook. A Rocky Recovery. April 2023. Disponível em: <<https://www.imf.org/en/Publications/WEO/Issues/2023/04/11/world-economic-outlook-april-2023>>. Acesso em: 10 mai. 2023.

<sup>88</sup> ALMEIDA, Thiago Ferreira. The Legitimacy of the MPIA's Decisions in the WTO Dispute Settlement System. Transnational Dispute Management. TDM. May, 2023. Disponível em: <<https://www.transnational-dispute-management.com/journal-advance-publication-article.asp?key=1982>>. Acesso em: 10 mai. 2023.

das modificações econômicas e políticas no século XXI, cuja presença dos países emergentes se demonstra como um terceiro grupo a romper com a dicotomia entre países desenvolvidos e em desenvolvimento. É essencial reconhecer que o ordenamento jurídico internacional ainda mantém estruturas neocoloniais que, em muitos aspectos, são reproduzidas pelos próprios países emergentes em outros países de menor desenvolvimento, como observado na atuação da China na África e Ásia.

A conjuntura contemporânea, destarte, permite retomar o debate do pensamento TWAIL frente às questões internacionais e o reposicionamento dos países em questões políticas e econômicas. Objetiva-se, a partir do exposto, explorar novas interpretações da atualidade a partir da metodologia do pensamento descolonizado.

## Referências

- ALMEIDA, Thiago Ferreira. The Legitimacy of the MPIA's Decisions in the WTO Dispute Settlement System. *Transnational Dispute Management*. TDM. May, 2023. Disponível em: <<https://www.transnational-dispute-management.com/journal-advance-publication-article.asp?key=1982>>. Acesso em: 10 mai. 2023.
- ALMEIDA, Thiago Ferreira; SILVA, Roberto Luiz. The Development Bank of BRICS. *BRICS Law Journal*. v. 5, n. 4. University of Tyumen, Russian Federation, 2018.
- ALVAREZ, Jose E. The Public International Law Regime Governing International Investment. The Hague Academy of International Law. The Hague: AIL-Pocket, 2011.
- BROUDE, Tomer; BRUSCH, Marc L.; PORGES, Amelia. Introduction. Some Observations on the Politics of International Economic Law. Chapter 1. In: BROUDE, Tomer; BRUSCH, Marc L.; PORGES, Amelia (eds.). *The Politics of International Economic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- CHANG, Ha-Joon. *Chutando a Escada. A estratégia do desenvolvimento em perspectiva histórica*. Tradução Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- CHIMNI, B. S. Third World Approaches to International Law: A Manifesto. *International Community Law Review* 8: 3–27, 2006. 3. Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2006.
- CHITENDERU, Tafadzwa Thelmah. Integration of the New Development Bank into the International Financial Architecture. Faculdade de Negócios e Ciências Econômicas da Universidade Nelson Mandela. Orientador Professor R. Ncwadi (Doutorado) - Universidade Nelson Mandela, 2018.
- COOPER, Andrew F. *The BRICS: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- DHIR, Aaron A. Shareholder Engagement in the Embedded Business Corporation: Investment Activism, Human Rights and TWAIL Discourse. *CLPE Research Paper*, v. 5, n. 2, pp. 1-18, 2009.

- ESLAVA, Luis. PAHUJA, Sundhya. *Between Resistance and Reform: TWAIL and the Universality of International Law*. Trade, Law and Development. Spring, 2011. V. III, N. 1.
- FIDLER, David P. *Revolt Against or From Within the West: TWAIL, the Developing World, and the Future Direction of International Law*. Chinese Journal of International Law, 2003. Articles by Maurer Faculty. Paper 2126.
- GALLIÉ, Martin. Des analyses "tiers-mondistes" aux "Postcolonial Studies" – Théories critiques du pouvoir et revendications politiques. nov. Revue québécoise de droit int. Québec: Archipel, 2012.
- HOWSE, Robert. The end of the globalization debate: continued. Chapter 1. In: FRANKEL, Susy; LEWIS, Meredith K. (eds). *International Economics Law and National Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- INTERNATIONAL MONETARY FUND - IMF. *World Economic Outlook. A Rocky Recovery*. April 2023. Disponível em: <<https://www.imf.org/en/Publications/WEO/Issues/2023/04/11/world-economic-outlook-april-2023>>. Acesso em: 10 mai. 2023.
- INTERNATIONAL MONETARY FUND - IMF. *World Economic Outlook. Database-WEO Groups and Aggregates Information*. 2020. Disponível em: <<https://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2020/02/weodata/groups.htm>>. Acesso em: 22 jan. 2021.
- INTERNATIONAL MONETARY FUND - IMF. *People's Republic of China Hong Kong Special Administrative Region*. Disponível em: <[www.imf.org/en/Countries/HKG](http://www.imf.org/en/Countries/HKG)>. Acesso em: 18 mar. 2021.
- INTERNATIONAL MONETARY FUND - IMF. *Taiwan Province of China*. Disponível em: <[www.imf.org/external/datamapper/profile/TWN](http://www.imf.org/external/datamapper/profile/TWN)>. Acesso em: 18 mar. 2021.
- JONES, Stephanie. *BRICS and Beyond. Executive Lessons on Emerging Markets*. Chichester, John Wiley & Sons, 2012.
- MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. *O Brasil no G20*. Disponível em: <http://antigo.itamaraty.gov.br/pt-BR/politica-externa/diplomacia-economica-comercial-e-financeira/15586-brasil-g20>. Acesso em: 18 mar. 2021.
- MUTUA, Makau. *What is TWAIL? Proceedings of the ASIL Annual Meeting 31. 94. 2000*.
- NATARAJAN, Usha. et al. *Introduction: TWAIL - on praxis and the intellectual*. Third World Quarterly, 37:11, 2016.
- O'NEIL, Jim. *Building Better Global Economic BRICs*. nº 66. Goldman Sachs, 2001.
- RAMINA, Larissa. *TWAIL – “Third World Approaches to International Law” and human rights: some considerations*. vol. 5, n. 1. jan/abr 2018. Revista de Investigações Constitucionais. Curitiba: Núcleo de Investigações Constitucionais da UFPR, 2018.
- RINALDI, Augusto. *The New Development Bank: challenges and interests*. Revista de Estudos Internacionais (REI). v. 9 (1), 2018.
- SEIBT, Sébastian. *The US wants to elevate China to ‘developed country’ status; Beijing disagrees*. France 24. April 5th, 2023. Disponível em: <<https://www.france24.com/en/asia-pacific/20230405-the-us-wants-to-elevate-china-to-developed-country-status-beijing-disagrees>>. Aceso em: 10 mai. 2023.
- SORNARAJAH, M. *The International Law on Foreign Investment*. 4th ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- STUENKEL, Oliver. *The BRICS and the future of global order*. Lanham: Lexington Books, 2015.
- SUCHODOLSKI, Sergio Gusmão; DEMEULEMEESTER, Julien Marcel. *The BRICS Coming of Age and the New Development Bank*. v. 9, issue 4. Global Policy. University of Durham e John Wiley & Sons, 2018.

WORLD ECONOMIC FORUM. Global Risks Report 2023. January 11th, 2023. Disponível em: <<https://www.weforum.org/reports/global-risks-report-2023/>>. Acesso em: 10 mai. 2023. XU, Fan. Opportunities and Risk Assessment of BRICs New Development Bank. Macro Management & Public Policies. v. 1, is. 1. March, 2019.

## 2.5 Os traços eurocêntricos perpetuados no direito internacional: uma nova perspectiva sob o direito internacional contemporâneo marcada por luta e resistência do terceiro mundo <sup>89</sup>

Para discorrer sobre O papel da TWAIL no Direito Internacional Contemporâneo, antes faz-se necessário entender o contexto histórico no qual os países do terceiro mundo foram formados e sua relação com a atual posição que desses países ocupam no Direito Internacional atualmente (MALDONADO-TORRES apud DAMASCENO, 2022). Primeiramente, vale destacar quem são os países do terceiro mundo, também conhecidos como países subdesenvolvidos são aqueles que sofreram com o imperialismo europeu, tendo sido colonizados por grandes potencias de outrora, como Espanha, Portugal, Inglaterra.

Nessa perspectiva, deve-se ressaltar que essas nações passaram por um processo de subalternização, no qual tiveram sua cultura e seu povo tratados como inferiores, tais condições ainda são perpetuadas na contemporaneidade, uma vez que no âmbito do direito internacional esses países são tratados de forma desigual e inferiorizada (DAMASCENO, 2022).

No contexto apresentado surge as Abordagens do Terceiro Mundo ao Direito Internacional, um movimento que busca desmistificar e ressignificar o Direito Internacional sob a luz da perspectiva não eurocêntrica dos países terceiro-mundistas. Nesse sentido, observa-se que a mundo e também o

---

<sup>89</sup> Trabalho apresentado por Marcela Soares de Araújo , graduanda do 5º período em Direito pelo Centro Universitário UNIFIPMoc. Presidente da Liga Acadêmica de Direito Internacional Sundhya Pahuja - LADISP/UNIFIPMoc. Vice-presidente do Centro Acadêmico Cármen Lúcia da UNIFIPMoc.

direito internacional foram constituídos sob a influência de pensamentos eurocêntricos, voltados, principalmente, para os interesses dos homens brancos e para o desenvolvimento da sociedade europeia.

Conforme o pensamento de Ramina (2018), as TWAIL podem ser conceituadas de diferentes formas, porém deve-se ter sempre como um movimento intelectual cujo o propósito principal é voltado para as demandas e olhar do terceiro mundo, analisando a história, a economia, a política e a cultura.

As TWAIL podem ser conceitualizadas de várias maneiras. Já foi definido como uma comunidade acadêmica e / ou um movimento político; uma metodologia; um conjunto de abordagens; um coro de vozes; uma teoria; uma rede de acadêmicos; um agrupamento político; um compromisso estratégico com o direito internacional; uma comunidade intelectual; uma escola de pensamento; uma rubrica; e de muitas outras maneiras. Para os fins deste ensaio, é mais interessante mantê-lo como um movimento, mas ao mesmo tempo político e intelectual (RAMINA, 2018-b, p. 261).

Para Natarajan (2016) citado por Damasceno (2022), embora os planos de ensino acadêmicos referente as TWAIL sejam abordadas de diferentes maneiras, ambas visam a desconstrução do legado colonialista enraizado no Direito Internacional, promovendo uma mudança na realidade vivenciada pela população do Sul Global. Ademais, vale destacar que esse movimento acadêmico surgiu na década de 1990, com o objetivo de investigar criticamente a relação existente entre o Direito Internacional e o terceiro mundo. Para os chamados “ twailers”, o direito internacional possui um grande poder emancipatório que pode por fim ao domínio das forças do Norte Global, promovendo uma sociedade internacional mais justa (WHETSTONE; YILMAZ 2019 apud DAMASCENO 2022).

Para isso, pode-se partir de duas linhas de pensamento, a primeira é analisar as fontes históricas do direito internacional a fim de demonstrar a desigualdade, evidenciar que o direito internacional não se baseia em compromissos morais, éticos e intelectuais, mas sim na satisfação dos interesses europeus, como pode-se observar na história global. Ainda, pode-se

partir de uma abordagem que questiona o próprio direito internacional, tais como os papéis das instituições financeiras internacionais e a exploração econômica do Terceiro Mundo, propondo uma releitura da história do Direito Internacional e sua influência na construção do atual cenário internacional, que ainda reproduz e legitima as práticas coloniais e neocoloniais (RAMINA 2018-a apud Damasceno 2022).

Ademais, permanecendo sob a óptica de Larissa Ramina (2018) ressalta-se que por meio da análise histórica proposta pelas TWAIL pode-se compreender os mecanismos jurídicos utilizados para legitimar e justificar a colonização com base no Direito Internacional.

Galindo (2015) afirma que a análise histórica é usada como ferramenta de autoridade para justificar o presente.

As atitudes estática e dinâmica, embora apresentem prioridades diferentes, possuem ponto em comum: ambas buscam no passado certa autoridade para justificar o presente. Uma terceira atitude, denominada crítica, vê o passado como campo aberto, não se comprometendo necessariamente em buscar autoridade para justificar o presente (GALINDO, 2015, p. 340).

Ainda Galindo discorre estudar a história do direito internacional serve como meio de romper com as ideologias estabelecidas no âmbito internacional, possibilitando a formação de uma nova organização jurídica internacional, pautada no respeito à história do terceiro mundo.

A história do direito internacional serve para indagar ou mesmo romper com tradições estabelecidas, auxiliando o direito internacional a repensar os seus próprios fundamentos; conseqüentemente, ela permite a construção de diferentes alternativas possíveis para a organização jurídica internacional do presente e do futuro ao levar em consideração uma necessária prestação de contas devida para com as gerações passadas (GALINDO, 2015, p. 352).

As TWAIL tem sido fonte de mudanças no cenário Internacional. Nesse sentido, Reynolds (2016) salienta que apesar de o direito internacional ser um espaço fértil para as instituições e organizações de elite, esse âmbito também tem se tornado um lugar de luta dos movimentos sociais. Ainda Berger (2021)

citado por Damasceno (2022) corrobora afirmando que embora ainda o direito internacional seja marcado por traços coloniais e eurocêntricos esse tem se tornado um ambiente de muita luta e subversão o que permite a ascensão dos interesses do Sul Global.

O direito internacional é um espaço de instituições de elite, mas também um espaço de movimentos sociais. Uma das contribuições significativas da bolsa TWAIL foi mostrar as possibilidades (e importância) de remodelar o campo do direito internacional de fora ou de baixo, e de imaginar o direito internacional contrahegemônico pelo menos coexistindo e desestabilizando o direito internacional imperial, mesmo se incapaz de suplantá-lo na presente conjuntura. [...] A tarefa que eu vejo para os advogados internacionais anticoloniais ou terceiro-mundistas (como intelectuais amadores) ao pensar sobre um tipo de práxis TWAIL neste contexto é apoiar e servir tais movimentos sempre que possível e apropriado (com contribuições técnicas), bem como ir além da linguagem do direito e continuar expondo os preconceitos e cegueiras da profissão (com contribuições conceituais e críticas) quando necessário (REYNOLDS, 2016, p. 2111)

Por fim, embora exista um domínio do pensamento colonialista enraizado até mesmo nos meios de produção de conhecimento voltados para o direito internacional, já que os trabalhos desenvolvidos nessa perspectiva são em maioria escritos por autores europeus que se apoiam em ideias e perpetuam esse pensamento que desvaloriza as demais formas de conhecimento oriundos de uma cenário divergente da realidade europeia tem sido possível observar muitas transformações socioculturais sendo institucionalizada dentro do Direito Internacional (DAMASCENO, 2022).

Sendo assim, nota-se o importante papel desempenhado pelas TWAIL no cenário internacional para a conquista de um Direito Internacional que pense não apenas no interesse de uma minoria global privilegiada, que não seja marcado pela dominação de organizações internacionais eurocentradas, mas na promoção do interesse de todos, visando o bem comum da sociedade internacional e a reparação de um passado marcado por subalternização, desigualdades e inferiorização de um povo.

## Referências

- BERGER, Tobias. The ‘Global South’ as a relational category—global hierarchies in the production of law and legal pluralism. *Third World Quarterly*, v. 42, n. 9, p. 2001-2017, 2021.
- DAMASCENO, Gabriel. Direito Internacional Descolonial: Diálogo entre as TWAIL e o Pensamento Descolonial. *Revista Direito Público*, v. 19, n. 104, p. 376-396, 2022.
- GALINDO, George Rodrigo Bandeira. Para que serve a história do direito internacional? *Revista de Direito Internacional, Brasília*, v. 12, n. 1, p. 338-354, 2015.
- RAMINA, Larissa. Framing the concept of TWAIL: “Third World Approaches to International Law”. *Rev. Just. Direito*, v. 32, p. 5-26, 2018-a.
- RAMINA, Larissa. TWAIL-“Third World Approaches to International Law” and human rights: some considerations. *Revista de Investigações Constitucionais*, v. 5, p. 0261-0272, 2018-b.
- REYNOLDS, John. Disrupting civility: amateur intellectuals, international lawyers and TWAIL as praxis. *Third World Quarterly*, v. 37, n. 11, p. 2098-2118, 2016.

## 2.6 Ecoando vozes de resistência: o papel dos movimentos sociais no rompimento do direito internacional hegemônico <sup>90</sup>

A partir do entendimento de que o direito internacional, amparado também por Estados e instituições, correspondem a interesses hegemônicos dos países centrais<sup>91</sup>, torna-se necessário analisar, como os movimentos de resistência se posicionam frente a tal direito que lhes é imposto e que não necessariamente os representam.

O estudo em questão visa identificar como os movimentos sociais desempenham uma luta pela reivindicação e se expressam contrariando a história do direito internacional hegemônico. É a partir desta finalidade, que

---

<sup>90</sup> Trabalho apresentado por Andressa Gabriela de Lima Pimenta, discente em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Uberlândia e integrante do Projeto Global Crossings vinculado à Cátedra Jean Monnet da mesma instituição, possui interesse de pesquisa no campo dos direitos humanos e na atuação dos movimentos sociais na América Latina.

<sup>91</sup>O termo “*países periféricos*” e “*países centrais*” desenvolvido a partir do estruturalismo latino-americano, abordava o sistema centro-periferia, sendo o centro países que possuem alta estrutura produtiva, poder econômico e político, enquanto países periféricos possuem baixa estrutura produtiva, tendo ainda dependência econômica e altos índices de desigualdade.

o resumo irá buscar estudar como historicamente, o direito internacional foi construído a partir de visões hegemônicas; como o capitalismo dependente da América Latina esteve atrelado a uma política de desenvolvimento excludente a partir da superexploração do trabalho e como a práxis destes movimentos colaboram para as transformações e o rompimento do *status quo*. Para isto, o presente resumo foi desenvolvido a partir das principais obras bibliográficas envolvendo os conceitos dentro da teoria decolonial e abordando os contrapontos e contribuições que a teoria aborda no campo de estudo do direito internacional.

Assim, cabe aqui descrever como as relações internacionais contemporâneas são influenciadas por eventos históricos e pelas transformações políticas, comportamentais e sociais que ocorreram ao longo do tempo, que mantiveram sobretudo, os interesses dos países centrais ao centro do debate. Se analisarmos a partir de uma historiografia do campo do Direito Internacional, será possível identificar como estes países se apropriaram tradicionalmente de uma concepção de uma história oficial, centrada em uma narrativa única e linear, privilegiando certos eventos, atores e perspectivas em detrimento de outros. Tal abordagem tende a destacar os aspectos positivos do Direito Internacional, como a progressão gradual e extensão dos direitos e proteções, enquanto minimiza ou ignora os aspectos negativos, como o colonialismo, a exploração e a dominação<sup>92</sup>.

Ao buscar compreender como se estabeleceu tal dinâmica, se faz necessário retomar sua própria construção a partir de um giro historiográfico<sup>93</sup> no campo de estudo analisado, evidenciando como os países

---

<sup>92</sup>AFONSO, Henrique W. Passado, presente e contexto à luz da historiografia do Direito Internacional. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, pp. 169-199, 2016.

<sup>93</sup> George Galindo (2005), em "*Martti Koskenniemi and the Historiographical Turn in International Law*", conceitua a expressão "giro historiográfico" a partir do entendimento de que o direito internacional não pode ser compreendido isoladamente das circunstâncias históricas, sociais, políticas e culturais em que surge e se desenvolve.

centrais distorceram a história a partir de uma narrativa linear e única, sem reconhecer as histórias plurais<sup>94</sup>.

Desta forma, é possível destacar alguns períodos que marcaram a disputa por uma hegemonia entre os Estados, tendo em um primeiro momento, o destaque espanhol no século XVI, em que o conceito de Guerra Justa tentava legitimar as invasões espanholas nas Américas para impor a catequização aos povos “selvagens” e ainda conceder a legitimidade da colonização.

Durante os séculos XVII e XVIII, os franceses buscavam disputar os privilégios que até o momento eram monopolizados pela monarquia e que passavam então, a ser compartilhados com a burguesia francesa. A Inglaterra, durante o século XIX, vinha ganhando destaque a partir de sua influência política e econômica que se estenderam a outras regiões do globo, enquanto no século XX os EUA desempenharam e ainda desempenham, uma influência predominante em relação a atuação de instituições e organismos no cenário internacional.

A partir destes marcos acima, é possível destacar neste processo uma consolidação de narrativas que se estenderam até os dias atuais, mantendo suas conexões e particularidades para entender como esta construção estrutura a dinâmica contemporânea do direito<sup>95</sup>.

Essa compreensão de uma narrativa hegemônica também se figura no campo de estudo dos direitos humanos, uma vez que as intervenções humanitárias refletem nos problemas que envolvem a hegemonia global e na esfera econômica, que fortifica relações de dependência em favor dos países ocidentais.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> AFONSO, Henrique W. Passado, presente e contexto à luz da historiografia do Direito Internacional. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, pp. 169-199, 2016.

<sup>95</sup> GREWE, Wilhelm G. *The Epochs of International Law [Epochen der Völkerrechtsgeschichte]*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000. Apud AFONSO, Henrique W. Passado, presente e contexto à luz da historiografia do Direito Internacional. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, pp. 169-199, 2016.

<sup>96</sup> RAJAGOPAL, Balakrishnan. *International law from below: development, social movements and Third World Resistance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

É neste sentido, que emerge a necessidade de se romper com as estruturas imperialistas que se expressam no direito internacional e que colabora para um sistema capitalista excludente. Desta forma, torna-se importante pensar em abordagens que não só rompem com este sistema, como também operam a partir de mudanças de modo a não subjugar as diferentes perspectivas que foram historicamente silenciadas<sup>97</sup>.

Reconhecendo a devida importância das abordagens terceiro-mundistas, conhecidas também por *Third World Approaches to International Law (TWAIL)*<sup>98</sup>, é necessário destacar que a tentativa de desconstruir a estrutura hegemônica se dá a partir da construção de um sistema jurídico alternativo, que consiga romper com as condições de subdesenvolvimento que estão atreladas à realidade dos países do terceiro mundo<sup>99</sup>.

Essas contribuições, ainda são utilizadas pelo pensamento decolonial no campo do Direito Internacional com a finalidade de romper com um sistema-mundo, que legitima um modelo capitalista baseado na subordinação (expressada pela colonialidade do ser) e no silenciamento (expressado pela colonialidade do saber)<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup>CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. Os Rumos do Direito Internacional Contemporâneo: de um Jus Inter Gentes a um Novo Jus Gentium no Século XXI. Apud SQUEFF, Tatiana Cardoso DAMASCENO, Gabriel Pedro. Descolonizar o direito internacional em prol de múltiplas miradas: entre desmistificações e ressignificações. In: MANTELLI, Gabriel; MASCARO, Laura. (Org.). Direitos Humanos em múltiplas miradas. São Paulo: ESA/OAB, 2021, pp. 244-258

<sup>98</sup> As “Novas Abordagens aos Estudos Jurídicos do Terceiro Mundo”, conhecidas também por TWAIL, foram desenvolvidas pelos pesquisadores da Faculdade de Direito da Universidade de Harvard e procuram demonstrar que a opressão dos povos do terceiro mundo é sustentada por padrões normativos, os quais trazem obstáculos no rompimento do direito internacional hegemônico.

<sup>99</sup>CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. Os Rumos do Direito Internacional Contemporâneo: de um Jus Inter Gentes a um Novo Jus Gentium no Século XXI. Apud SQUEFF, Tatiana Cardoso DAMASCENO, Gabriel Pedro. Descolonizar o direito internacional em prol de múltiplas miradas: entre desmistificações e ressignificações. In: MANTELLI, Gabriel; MASCARO, Laura. (Org.). Direitos Humanos em múltiplas miradas. São Paulo: ESA/OAB, 2021, pp. 244-258

<sup>100</sup> SQUEFF, Tatiana Cardoso; DAMASCENO, Gabriel Pedro M. Pressupostos para um Direito Internacional Descolonial: um manifesto. In: \_\_\_\_\_. (Orgs.). Direito Internacional Crítico. Belo Horizonte: Arraes, 2022.

Apesar das importantes proposições e questionamentos que as abordagens terceiro-mundistas elaboram, é necessário destacar aqui, algumas limitações e críticas levantadas pelos principais autores dos trabalhos que as englobam. Entender como as relações de desigualdade entre os países impactam no direito internacional, precisa ir além do conceito de “terceiro mundo”, sendo necessário romper assim, com a ideia de um bloco homogêneo.

É preciso destacar a importância de se considerar as diversidades e particularidades que os países possuem dentro destas regiões, tendo a possibilidade de encontrar contribuições diversas para construção de alternativas reais<sup>101</sup>. E é aqui, que se acentua o encontro do direito internacional com a esfera econômica, uma vez que o modelo de desenvolvimento imposto pelos países hegemônicos, que propagava a ilusória ideia de prosperidade e aprofundar ainda mais a desigualdade, violência e miséria dos países periféricos, ocasionando na radicalização dos movimentos sociais pela luta por justiça social<sup>102</sup>.

Na América Latina, por exemplo, os reflexos da dependência também residem na superexploração<sup>103</sup> do trabalho e nas diversas reivindicações pelas camadas populares, ultrapassando a esfera econômica e se manifestando também a partir de elementos culturais e ideológicos, uma vez que a hegemonia cultural dos países dominantes contribui para a manutenção da submissão dos países dependentes<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> CHIMNI, Bhupinder S. Abordagens terceiro-mundistas para o Direito Internacional: Um Manifesto. *Revista de Direito Internacional*, Brasília, v. 15, n. 1, 2018 pp. 41-60.

<sup>102</sup> RAJAGOPAL, Balakrishnan. *International law from below: development, social movements and Third World Resistance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

<sup>103</sup> Marini (2005) destaca como do ponto de vista do comércio para os países latino-americanos a Divisão Internacional do Trabalho estabelecia um intercâmbio desigual, o que já estabelecia uma inserção limitada da periferia na trajetória do desenvolvimento. As trocas comerciais entre centro e periferia acabam passando por uma deterioração dos termos de troca, desdobrando portanto, em uma superexploração da força de trabalho e nas transferências estruturais de valor que se manifestam, por exemplo, a partir de empréstimos internacionais, pagamentos de juros, royalties, dividendo e amortizações.

<sup>104</sup> MARINI, Ruy Mauro. “Dialética da Dependência”. In: TRASPADINI, Roberta e STÉDILE, João Pedro (orgs.). *Ruy Mauro Marini: vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

Assim, a expressão da resistência de regiões subalternizadas envolve entender como a luta de classes se atrela a este movimento, uma vez que estão presentes no processo de atuação dos movimentos sociais<sup>105</sup>. Estes movimentos conseguem ainda, levar ao centro do debate suas principais reivindicações expressas não por um direito imposto, mas pela construção de valores e direitos que são refletidos a partir da própria vivência e história destas comunidades locais<sup>106</sup>.

Desta forma, a atuação destes movimentos torna-se extremamente importante para o rompimento do direito internacional hegemônico na medida em que novos espaços para essas narrativas de resistência são criados. Esse movimento, acaba alterando a condicionalidade do direito, sendo construído a partir de então, de baixo para cima, sem ignorar as pluralidades e resistências apagadas pela história oficial. Essa atuação pode ser expressa ainda, na medida em que as novas agendas refletidas pelas TWAIL colocam em debate as vozes de comunidades que ecoam resistência pelo mundo.

## Referências

AFONSO, Henrique W. Passado, presente e contexto à luz da historiografia do Direito Internacional. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, pp. 169-199, 2016.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. Os Rumos do Direito Internacional Contemporâneo: de um Jus Inter Gentes a um Novo Jus Gentium no Século XXI. Apud SQUEFF, Tatiana Cardoso DAMASCENO, Gabriel Pedro. *Descolonizar o direito internacional em prol de múltiplas miradas: entre desmistificações e ressignificações*. In: MANTELLI, Gabriel; MASCARO, Laura. (Org.). *Direitos Humanos em múltiplas miradas*. São Paulo: ESA/OAB, 2021, pp. 244-258

CHIMNI, Bhupinder S. Abordagens terceiro-mundistas para o Direito Internacional: Um Manifesto. *Revista de Direito Internacional*, Brasília, v. 15, n. 1, 2018 pp. 41-60.

GREWE, Wilhelm G. *The Epochs of International Law [Epochen der Völkerrechtsgeschichte]*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000. Apud AFONSO, Henrique W. Passado, presente e contexto à luz da historiografia do Direito Internacional. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, pp. 169-199, 2016.

MARINI, Ruy Mauro. “Dialética da Dependência”. In: TRASPADINI, Roberta e STÉDILE, João Pedro (orgs.). *Ruy Mauro Marini: vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

---

<sup>105</sup> CHIMNI, Bhupinder S. Abordagens terceiro-mundistas para o Direito Internacional: Um Manifesto. *Revista de Direito Internacional*, Brasília, v. 15, n. 1, 2018 pp. 41-60.

<sup>106</sup> RAJAGOPAL, Balakrishnan. *International law from below: development, social movements and Third World Resistance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

RAJAGOPAL, Balakrishnan. *International law from below: development, social movements and Third World Resistance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SQUEFF, Tatiana Cardoso; DAMASCENO, Gabriel Pedro M. *Pressupostos para um Direito Internacional Descolonial: um manifesto*. In: SQUEFF, Tatiana Cardoso; DAMASCENO, Gabriel Pedro M. (Orgs.). *Direito Internacional Crítico*. Belo Horizonte: Arraes, 2022.

## 2.7 A perpetuação da dinâmica colonial entre a palestina e o estado de Israel<sup>107</sup>

Por meio deste trabalho, pretende-se estudar a dinâmica existente entre Israel e Palestina a partir de uma ótica pós-colonial. A relevância deste tema, por sua vez, se coloca em questão do contínuo processo de violência sob a população e/ou território palestinos, quando analisados os antecedentes históricos do conflito no último século – principalmente à luz dos desdobramentos de movimentos sionistas e consequente criação do Estado de Israel.

Com a *Nakba*, termo palestino utilizado para designar a “catástrofe”, ou seja, o processo de expropriação contínuo da população palestina de seus vilarejos (PAPPÉ, 2016), o contingente palestino deslocado e/ou expulso de sua terra se fez em aproximadamente 760 mil palestinos, resultando em mais de 15 mil mortos naquele ano (AL TAHHAN, 2023).

Relatórios recentes, como o *Report of the Special Rapporteur on the situation of human rights in the Palestinian territories occupied since 1967*, de 2019, trazido pelo Escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos alegava a existência de cerca de cinco milhões de palestinos sob ocupação israelense (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2019). Diagnósticos como este trazem reflexos do processo anteriormente mencionado, expressando a sistematização da limpeza étnica posta por Israel com conivência inglesa, através do Plano Dalet, em 1948 –

---

<sup>107</sup> Trabalho apresentado por Lara Carminate Almeida, graduanda em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Uberlândia.

perpetuando o sofrimento de toda uma população (PAPPÉ, 2016; NAJJAR, 2023).

Portanto, levar em consideração o conhecimento preexistente de órgãos internacionais acerca da Questão Palestina abre reflexões quanto a ineficiência do Direito Internacional em relação à situação exposta. Sendo assim, busca-se responder ao seguinte questionamento: a dinâmica estabelecida entre Palestina e Israel, desde o processo de criação do último, pode ser considerada um reflexo do colonialismo? Para tanto, tem-se como objetivo desenvolver uma reflexão acerca do processo colonial no Terceiro-Mundo e/ou Sul Global e o impacto desta dinâmica na relação israelo-palestina, à luz das Abordagens Terceiro-Mundistas para o Direito Internacional (TWAIL).

A metodologia de pesquisa, para fins de obtenção da resposta à problemática exposta se dará por meio da abordagem hipotético-dedutiva – partindo de conhecimentos pré-existentes sobre a história da Palestina, os quais demonstram-se insuficientes para explicar o fenômeno analisado, surgindo o problema de pesquisa; a fim de explicar essa problemática, há a formulação de hipóteses, **verificando suas evidências com o intuito de comprová-las. Posteriormente, busca-se analisar, em posicionamento crítico ao Direito Internacional, a Questão Palestina frente às Teorias Pós-Coloniais e Abordagens Terceiro-Mundistas para o Direito Internacional.** Nesse sentido, os métodos de análise serão o histórico/crítico, o descritivo e o explicativo. Portanto, buscar-se-á retomar a historização da ocupação do território palestino, desde o Mandato britânico à criação e expansão do Estado de Israel, a fim de propor uma releitura acerca da formação do Direito Internacional, em meio a inação de órgãos internacionais que por meio dele operam – descrevendo e explicando detalhadamente a Questão Palestina.

Por fim, cabe ressaltar que o desenvolvimento da pesquisa será realizado por meio das técnicas documental e bibliográfica de pesquisa. Quanto a primeira, refere-se à documentos oficiais de organizações internacionais, a

segunda, por sua vez, tem enfoque na história da Palestina e do Estado de Israel, para além de autores que abordam as teorias Pós-Coloniais e as TWAIL, dentro do âmbito das Relações Internacionais e do Direito Internacional.

Decorre das expansões imperialistas europeias o confronto entre Estados soberanos europeus e Estados não-soberanos, do Terceiro-Mundo, sendo o conceito de soberania utilizado para legitimar, justificar, manusear o colonialismo (MUTUA, 2000).

Deste modo, o imperialismo consiste um movimento necessário à formação do Direito Internacional, formado em identidade a lei europeia (ANGHIE, 2004; BEDJAOU, 1979 apud. ANGHIE, 2016). Torna-se, portanto, uma “narrativa legal, profundamente enraizada e posteriormente moldada pelo ambiente político, histórico, cultural e econômico em que se constituiu [...], com princípios europeus [continuamente] [...] utilizados para, além de regular, promover interesses hegemônicos próprios sobre sociedades não-europeias que se buscava controlar” (IMSEIS, 2008, tradução nossa). Entende-se, deste modo, o colonialismo como “cerne da formação do Direito Internacional” (tradução nossa) – sendo o meio pelo qual este atua contemporaneamente (IMSEIS, 2008; GALINDO, 2013).

Em inícios do século XX, esta descrição pode ser observada através da dinâmica de dependência estabelecida pelo Sistema de Mandato, instituído pela Liga das Nações, substituindo relações entre colônia e metrópole, com o intuito de ser “[...] um regime internacional elaborado com propósitos de governar territórios [...]” do Sul Global, a fim de que ocorresse a “transformação de territórios coloniais em Estados soberanos independentes [...]” (ANGHIE, 2004, tradução nossa). No entanto, ao se observar o Mandato britânico na Palestina (1923), é possível notar que o interior da relação anglo-palestina ainda era marcado por premissas coloniais. Logo, essa concepção é corroborada pela forma com que os ingleses lidavam com os movimentos sionistas e a migração de judeus para a região; como Pappé (2016) coloca, ao

suprimirem movimentos pela independência e/ou libertação, em 1936, os ingleses acabaram por conceder espaço às ambições sionistas de expansão sobre o território palestino.

Nesse sentido, Anghie (2004) observa que, àquela conjuntura, os mecanismos do Sistema de Mandato possibilitavam a interferência do Direito Internacional clássico em assuntos internos de sociedades ao Sul Global, promovendo, assim, práticas neocoloniais. Ou seja, “o Sistema de Mandato, ao adotar o conceito de tutela, justificava a manutenção de povos colonizados, apresentando tal [manutenção] como orientada pela preocupação com interesses nativos afim de promover seu autogoverno, não pelos desejos egoístas da potência colonial” (ANGHIE, 2004, tradução nossa).

O fim do Mandato britânico na Palestina, se deu, no entanto, posterior à Partilha do Território Palestino, por meio da Resolução 181 da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 1947; logo, o projeto nacional sionista de limpeza étnica pode ser executado, buscando a expansão do recém-criado Estado de Israel – haja vista o acesso limitado à Palestina estabelecido pelo Mandato britânico, ignorando condições postas pela Resolução 181/AG (PAPPÉ, 2016).

Por mais que as Nações Unidas buscassem uma atuação referente à Questão Palestina, seus meios ainda se estabelecem na dinâmica do Direito Internacional clássico, impossibilitando sua efetividade quanto à problemas do Sul Global.

Se instaurou na região, então, um permanente estado de violação dos Direitos Humanos – por meio de um sistema jurídico que opera em concepções do Norte Global e que legaliza o genocídio palestino a partir da prática colonial extratemporânea pelo Estado de Israel. De acordo com Mutua (2000), o sistema jurídico do Direito Internacional “[...] legitima, reproduz e sustenta o saque e a subordinação do Terceiro-Mundo pelo Ocidente, [...] sendo sua universalização essencial para a expansão imperialista [...]” (MUTUA, 2000, tradução nossa).

Nestas premissas, o projeto colonial contemporâneo estabelecido na região mostra que a violência contra os palestinos não se restringe apenas a conflitos armados, englobando também a restrição de permanência destes em sua terra natal, confiscando, para além de suas vilas, seu direito à memória, com a prática do memoricídio – reinventando e/ou reconstruindo a Palestina sob outro olhar, a fim de apagar, utilizando da limpeza étnica, a cultura do povo que ali habitava (MATOS, 2014; SHARIF, 2016)

Levando em consideração o referencial utilizado, pode-se chegar à conclusão de que sim, é possível considerar a atuação do Estado de Israel para com a Palestina um reflexo e/ou perpetuação da prática colonial. Esse posicionamento frente a Questão Palestina pode ser corroborado pelas considerações de Strawson (2004), ao propor que a Palestina pode ser tida como vítima do legado “do Direito Internacional, enraizado em suas origens coloniais, [...] forçando a Palestina e os palestinos às margens políticas e territoriais” (STRAWSON, 2004, apud IMSEIS, 2008, tradução nossa). Portanto, a utilização das TWAIL para a compreensão do acima analisado é útil ao passo que se colocam como “[...] movimentos políticos e intelectuais” que atuam de forma contra hegemônica – à medida que instituições e Estados ocidentais legitimam crimes elencados pelo Terceiro-Mundo (MUTUA, 2000). Assim, ao criticarem o passado histórico colonial, as TWAIL buscam exprimir o colonialismo europeu como “um fato histórico [...] que produziu vários efeitos concretos” (GALINDO, 2013) por onde passou.

## Referências

AL TAHHAN, Zena. Determined Palestinian youth pledge to fight for liberation: On the 75th anniversary of the Nakba, Al Jazeera spoke to Palestinian youth about their hopes for the future. Al Jazeera, [S. l.], 22 maio 2023. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2023/5/22/vox-pops-7>. Acesso em: 27 maio 2023.

ANGHIE, Antony. Imperialism and International Legal Theory. In: ORFORD, Anne; HOFFMANN, Florian. The Oxford Handbook of the Theory of International Law. [S. l.]: Oxford University Press, 2016. cap. Parte I: Histories.

ANGHIE, Antony. Imperialism, sovereignty and the making of international law. Cambridge University Press, 2004.

GALINDO, George Rodrigo Bandeira. A volta do terceiro mundo ao direito internacional. *Boletim da Sociedade Brasileira de Direito Internacional*, Belo Horizonte, v. 1, n. 119-124, pp. 46-68, 2013.

IMSEIS, Ardi. Third World Approaches to International Law and the Persistence of the Question of Palestine. *Palestine Yearbook of International Law*, Vol. XV (2008), [S. l.], p. 1-5, 2008.

MATOS, S. M. de. Contra a limpeza étnica do povo palestino, memória e história. *Malala*, [S. l.], n. 3, p. 60-67, 2014. DOI: 10.11606/issn.2446-5240.malala.2014.97486. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/malala/article/view/97486>.

MUTUA, Makau. What is TWAIL?. In: *Proceedings of the ASIL Annual Meeting*. Cambridge University Press, 2000. p. 31-38.

NAJJAR, Farah. 'The continuous Nakba': Palestinians decry perpetual suffering: Palestinians say the Nakba has manifested itself into an ongoing system of oppression that has made life 'impossible'. *Al Jazeera*, [S. l.], 15 maio 2023. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2023/5/15/the-continuous-nakba-palestinians-and-perpetual-suffering>. Acesso em: 27 maio 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. The Office of the High Commissioner for Human Rights. Israel's exploitation of Palestinian resources is human rights violation, says UN expert. *Special Procedures*, [s. l.], 18 mar. 2019. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/news/2019/03/israels-exploitation-palestinian-resources-human-rights-violation-says-un-expert#:~:text=%E2%80%9CFor%20nearly%20five%20million%20Palestinians,a%20report%20to%20the%20Human>. Acesso em: 27 maio 2023.

PAPPÉ, Ilan. *A Limpeza Étnica da Palestina*. [S. l.: s. n.], 2016.

SHARIF, Lila. Vanishing Palestine. *Critical Ethnic Studies*, v. 2, n. 1, p. 17-39, 2016.

## 2.8 A ilegalidade do estado pós-colonial e a (limitada) busca pela liberdade através da auto-determinação: a quem pertence o direito de se libertar?<sup>108</sup>

Esta pesquisa analisa o processo de independência e descolonização dos Estados Pós-Coloniais, questionando a escolha jurídica pela manutenção das fronteiras coloniais, a maneira com que o direito à autodeterminação dos povos tem sido aplicado e, refletindo, a partir disso, sobre quem seria o titular deste direito. Partimos da análise de Makau Mutua, para quem os Estados Pós-Coloniais e suas fronteiras são reflexos artificiais do processo de

---

<sup>108</sup> Trabalho apresentado por Augusto Guimarães Carrijo, graduando em Direito pela Universidade Federal de Uberlândia; Estagiário da Rede de Processo Civil Internacional com bolsa pela FAPEMIG; Pesquisador no Grupo Direito Internacional Crítico (DICRÍ); e Andrey Philippe de Sá Baeta Neves, doutor e mestre em direito internacional pela PUC-MG. Professor de ensino superior do curso de direito da UNEMAT. Pesquisador no Grupo Direito Internacional Crítico (DICRÍ).

colonização, portanto, não são a expressão visível dos esforços históricos das populações indígenas/originárias para obterem um ajuste político entre si mesmas e as condições físicas nas quais elas vivem.<sup>109</sup>

A colonização era considerada legal, já que, não havendo entidades estatais reconhecidas pelos europeus na terra colonizada, a ocupação destes territórios por meio da posse e da efetiva administração deles, tornava o que era visto como *terra nullius* em território do Estado ocupante.<sup>110</sup> Entretanto, dentro de sua própria lógica, as conclusões europeias eram incongruentes, seja porque muitas entidades que foram colonizadas preenchem os critérios de estatalidade, seja porque os “tratados de proteção” impostos pelos europeus aos colonizados para legitimar a cessão da soberania estavam repletos de vícios.<sup>111</sup>

Este estado colonial, ilegal e não questionado enquanto uma entidade, acaba por basear, com a emergência do princípio da autodeterminação, a vinculação do exercício deste princípio à sua unidade territorial.<sup>112</sup> Nesse sentido, à luz da análise de Mutua, a ilegalidade e a ilegitimidade do Estado Pós-Colonial são encontradas na estrita vinculação da autodeterminação ao território da entidade estatal. Afinal, esta entidade que alcançou a independência, nada mais é que o Estado Colonial, ilegítimo e ilegal em si mesmo, mas desta vez, desvinculado formalmente de seu colonizador. Posto isso, a pesquisa se torna para uma investigação, então, do conteúdo desta autodeterminação, conforme afirmada pelo direito internacional.

De acordo com a interpretação proposta por Antonio Cassese na década de 1990, autodeterminação possui natureza dupla, devendo ser respeitada

---

<sup>109</sup> MUTUA, Makau. Why Redraw the Map of Africa: A Moral and Legal Inquiry. Michigan Journal of International Law, v. 16, n. 4, 1995. p. 1114-1114.

<sup>110</sup> MUTUA, Makau. Why Redraw the Map of Africa: A Moral and Legal Inquiry. Michigan Journal of International Law, v. 16, n. 4, 1995. p. 1126-1133.

<sup>111</sup> MUTUA, Makau. Why Redraw the Map of Africa: A Moral and Legal Inquiry. Michigan Journal of International Law, v. 16, n. 4, 1995. p. 1126-1133.

<sup>112</sup> MUTUA, Makau. Why Redraw the Map of Africa: A Moral and Legal Inquiry. Michigan Journal of International Law, v. 16, n. 4, 1995. p. 1139-1140.

interna e externamente. Autodeterminação interna pressupõe que a todos os membros de uma população seja possível exercer os direitos e liberdades que permitem a expressão da vontade popular.<sup>113</sup> A autodeterminação externa, por sua vez, voltada em grande parte para povos colonizados, é analisada enquanto norma de direito internacional por Cassese da seguinte forma: todos os povos sujeitos ao domínio colonial gozariam do direito à escolha de seu *status* internacional e do território onde vive). No entanto, esse direito pertenceria ao povo como um todo, não sendo possível que grupos étnicos e nações dentro dos Estados coloniais gozassem da liberdade de escolher seu *status* externo.<sup>114</sup>

Dessa maneira, o princípio da integridade territorial prevaleceria, apoiado pelo princípio do *Uti Possidetis Juris*, que garantiria a conservação das fronteiras coloniais. Ainda, perante a perspectiva crítica de Sina N'Zatioula Grovogui, o exercício da autodeterminação, como ocorrido no processo de descolonização, transferiu poderes políticos rudimentares para o colonizado, mas não transformou as estruturas de dominação.<sup>115</sup> Conforme Grovogui coloca, ao passo que no ocidente o *Telos* da autonomia tinha sido a afirmação do *self*, a descolonização estava sujeita a requisitos externos, em particular a preservação dos interesses nacionais dos antigos colonizadores.<sup>116</sup>

Diante desse cenário, percebe-se que o exercício do direito à autodeterminação, como autorizado pelo direito internacional, não permitiu outras formas de libertação que não aquela que a condicionava à manutenção das fronteiras coloniais, independentemente da artificialidade destas e de sua

---

<sup>113</sup> CASSESE, Antonio. *Self-Determination of peoples: a legal reappraisal*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 108-120.

<sup>114</sup> CASSESE, Antonio. *Self-Determination of peoples: a legal reappraisal*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 71-74.

<sup>115</sup> GROVOGUI, Siba N'zatioula. *Sovereigns, Quase Sovereigns, and Africans*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1 ed., 1996. p. 2.

<sup>116</sup> GROVOGUI, Siba N'zatioula. *Sovereigns, Quase Sovereigns, and Africans*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1 ed., 1996. p. 195.

ilegitimidade. Assumindo esta limitação, a presente pesquisa busca entender quem então seriam os titulares da autodeterminação.

Para responder a esta pergunta, duma perspectiva teórica, isso implica em questionar os critérios sobre a percepção da subjetividade internacional. Conforme pontua Zimmerman, “[...] a única certeza unanimemente aceita é que os titulares desse direito são ‘todos os povos’, mas que é incerta a definição do termo ‘povo’”<sup>117</sup>.

Nesse sentido, Baxi afirma que haveria certo grau de ambiguidade no que diz respeito ao princípio da autodeterminação que somente seria diluída no começo da Guerra Fria (BAXI, 2019, p. 407)<sup>118</sup>. Essa afirmação é feita com base na análise de Fisch, segundo quem o princípio da autodeterminação poderia se basear em um entre dois princípios irreconciliáveis: o princípio da personalidade e o princípio territorial<sup>119</sup>.

Pelo princípio da personalidade, uma pessoa possui vínculo com uma entidade sociopolítica em decorrência de seu nascimento e que assim permanecerá por toda sua vida. Em oposição, o princípio territorial assume que as pessoas residentes em determinado território de uma organização sociopolítica específica se submetem somente ao poder desta organização, ou seja, o titular da autodeterminação é o povo que demonstra os atributos necessários à organização estatal.

Contudo, é importante perceber, conforme indica Shahabuddin, que o estado pós-colonial é caracterizado por três ideologias que, afinal, restringem o direito à autodeterminação – externa, mas também interna – a ponto de

---

<sup>117</sup> ZIMMERMANN, Bruno et al. Commentary on the Additional Protocols of 8 June 1977 to the Geneva Conventions of 12 August 1949. ICRC, 1987. p. 41.

<sup>118</sup> BAXI, Upendra.. ‘The Dust of Empire’: the Dialectic of Self-Determination and Re-colonisation in the First Phase of the Cold War. In: CRAVEN, Matthew; PAHUJA Sundhya; SIMPSON Gerry (ed.). International Law and the Cold War. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. p. 407.

<sup>119</sup> FISCH, Jörg. The right of self-determination of peoples: the domestication of an illusion. Cambridge: Cambridge Press University, 2015. p. 41.

negar a existência de outros potenciais titulares.<sup>120</sup> E, além disso, faz-se possível identificar a delimitação da titularidade do direito à autodeterminação estritamente vinculada ao povo, coincidente com a parcela dominante, do estado pós-colonial.

Em oposição a essa concepção de dominação por meio da autodeterminação, Mutua defende que a “[...] soberania seja devolvida às entidades pré-coloniais que devem, então, ‘negociá-la’ por uma cartografia consensual a fim de se criar voluntariamente entidades democráticas mais amplas”<sup>121</sup>.

A partir disso, questionamos se a reflexão sobre a caracterização dos titulares do direito à autodeterminação pode ser redefinida de modo a abarcar aquelas coletividades que, em todo o mundo, são subjugadas pela violência ou pela assimilação por parte dos estados pós-coloniais.

Subsequentemente a isso, é possível questionar se o direito internacional, tipicamente um instrumento de dominação, é capaz de admitir a participação das coletividades não organizadas por meio de estados.

Para tanto, valemo-nos daquilo que é esposado pela corrente teórica da FWAIL (*Fourth World Approach to International Law*) e mais recentemente denominada de ONAIL (*Original Nations Approaches to International Law*). Diante do que foi relatado acima sobre a dominação exercida pelo estado pós-colonial sobre as minorias ou nações encapsuladas pelo estado pós-colonial, é possível afirmar que existem relevantes motivos para se considerar teoricamente a abordagem das nações originárias sobre o direito internacional

Por outro lado, se os objetivos de libertação são levados a sério, há alguns pontos críticos que demandam consideração, como à noção idílica e até ingênua do retorno, e o fato de que, ainda nos contextos coloniais e pós-

<sup>120</sup> SHAHABUDDIN, Mohammad. *Minorities and the Making of Postcolonial States in International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. p. 64-88..

<sup>121</sup> MUTUA, Makau. *Why Redraw the Map of Africa: A Moral and Legal Inquiry*. Michigan Journal of International Law, v. 16, n. 4, 1995. p. 1150.

coloniais, certas comunidades se formaram apesar da modernidade, alicerçados na resistência em existir, e se autodeterminaram, de fato. a exemplo de quilombos, ribeirinhos, pantaneiros, entre outras.

Assim, o critério essencialista ou da originalidade não nos parece apresentar maior relevância para a determinação da titularidade à autodeterminação. Diversamente, propomos a reflexão em se considerar um critério mais relevante que o critério essencialista do retorno, dos vínculos psicológicos compartilhados em abstrato e que não despreze a disputa em torno do território: o critério do compromisso com a libertação.

Na análise de Thula Pires e Ana Luiza Flauzina sobre a experiência Palmarina com o intento de ampliar a imaginação político-constitucional, demonstra-se que o regime da liberdade em Palmares poderia ser determinado pelo nascimento, pela mobilização de esforços ou por meio “[...] do compromisso com a libertação coletiva”.<sup>122</sup>

A partir dessa reflexão, transplantando-se este critério à constituição das coletividades titulares da autodeterminação, tem-se que, ao contrário do estado pós-colonial, essas coletividades comprometidas com a libertação devem oportunizar tanto a autodeterminação interna, quanto externa. Interna porque, se essas coletividades se mostram comprometidas com a libertação, é irrelevante a essencialidade, se sua composição é plurinacional, multicultural ou plural em qualquer instância, pois a participação na vida política e no destino dessa coletividade exige a participação “cidadã” comprometida com a liberdade. Externa porque, diferentemente da ideologia do liberalismo, o compromisso com a libertação não se assenta em atributos abstratos, pretensamente neutros, que se vinculam estritamente ao individualismo. Este compromisso, pensado na dimensão coletiva, implica necessariamente no reconhecimento de que outras coletividades,

---

<sup>122</sup> PIRES, Thula Rafaela de Oliveira; FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. Constitucionalismo da Inimizade. *Revista Direito e Práxis*, v. 13, n. 4, pp. 2815-2840, 2022. p. 2825.

independentemente dos elementos concretos que as caracterizam e estruturam, possuem o mesmo direito à autodeterminação.

## Referências

- BAXI, Upendra. 'The Dust of Empire': the Dialectic of Self-Determination and Re-colonisation in the First Phase of the Cold War. In: CRAVEN, Matthew; PAHUJA Sundhya; SIMPSON Gerry (ed.). *International Law and the Cold War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- CASSESE, Antonio. *Self-Determination of peoples: a legal reappraisal*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- FISCH, Jörg. *The right of self-determination of peoples: the domestication of an illusion*. Cambridge: Cambridge Press University, 2015.
- GROVOGUI, Siba N'zatioula. *Sovereigns, Quase Sovereigns, and Africans*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1 ed., 1996.
- MUTUA, Makau. Why Redraw the Map of Africa: A Moral and Legal Inquiry. *Michigan Journal of International Law*, v. 16, n. 4, 1995.
- PIRES, Thula Rafaela de Oliveira; FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Constitucionalismo da Inimizade*. *Revista Direito e Práxis*, v. 13, n. 4, pp. 2815-2840, 2022.
- SHAHABUDDIN, Mohammad. *Minorities and the Making of Postcolonial States in International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- ZIMMERMANN, Bruno et al. *Commentary on the Additional Protocols of 8 June 1977 to the Geneva Conventions of 12 August 1949*. ICRC, 1987.