



Bernard Constantino Ribeiro  
Francisco Quintanilha Veras Neto  
Maria Alice Pereira da Silva  
(Orgs.)

**Afrofuturismo(s)  
e Perspectivas Disruptivas  
na Educação, no Direito  
e nas Artes**

INSTITUTO FEDERAL SUL-RIO-GRANDENSE

Reitor

Carlos Jesus Anghinoni Correa

Vice-Reitor

Lia Joan Nelson Pachalski

EDITORA IFSUL

Editor Executivo

Marcelo Bender Machado

**Conselho Editorial**

Marcelo Bender Machado (Presidente)

Carla Rosani Silva Fiori

Jean Marcos da Silva

Kal El Basílio Brito

Klaus Boesch

Lisandre de Oliveira

Mariana Jantsch de Souza

Nei Jairo Fonseca dos Santos Junior

Roberta Bermudes dos Santos Silva

Rodrigo Kohn Cardoso

Tatiana Boff

Editora IFSul

Rua Gonçalves Chaves, 3218 – 5º andar – sala 509

96015-560 – Pelotas – RS

Fone: (53) 3026.6094

[editoraifsul@ifsul.edu.br](mailto:editoraifsul@ifsul.edu.br)

<http://omp.ifsul.edu.br>

Bernard Constantino Ribeiro  
Francisco Quintanilha Veras Neto  
Maria Alice Pereira da Silva  
(Orgs.)

**Afrofuturismo(s)  
e Perspectivas Disruptivas  
na Educação, no Direito e nas Artes**



2025

© 2025 Editora IFSul



Este livro está sob a licença Creative Commons ([br.creativecommons.org](http://br.creativecommons.org)), que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais.

Coordenação editorial: *Carla Rosani Silva Fiori*

Revisão técnica: *Lista no final da obra*

Projeto gráfica/capa: *Paulo Cesar Ferreira da Silva*

Diagramação final: *Equipe Editora IFSul*

Este livro segue o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.



**DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)**

A258 Afrofuturismo(s) e perspectivas disruptivas na educação, no direito e nas artes [recurso eletrônico] / Bernard Constantino Ribeiro, Francisco Quintanilha Veras Neto, Maria Alice Pereira da Silva (Orgs.). -- Pelotas : Editora IFSul, 2025.  
319 p.

Modo de acesso: <http://omp.ifsul.edu.br/>  
ISBN: 978-65-89178-35-4

1. Afrofuturismo. 2. Decolonialidade. 3. Relações étnico-raciais. 4. Justiça socioambiental. 5. Interseccionalidade. I. Ribeiro, Bernard Constantino. II. Veras Neto, Francisco Quintanilha. III. Silva, Maria Alice Pereira da. IV. Título.

CDD 305

Bibliotecária responsável: Rosana Machado Azambuja - CRB 10/1576

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b>	<b>07</b>
<b>PREFÁCIO</b>	<b>19</b>
<b>AFROFUTURISMO E ANCESTRALIDADE: PEDRA (OTÁ) DE XANGÔ - PASSADO, PRESENTE E FUTURO</b>	<b>23</b>
Maria Alice Pereira da Silva (org.); Renata Fonseca; Robert Silva Gomes	
<b>O PARADIGMA COLONIAL NA CIÊNCIA JURÍDICA MODERNA: O DECOLONIAL PARA PROMOVER UMA IRRUPTIVIDADE JURÍDICO-PARADIGMÁTICA NEGRA</b>	<b>57</b>
Bernard Constantino Ribeiro (org.); Raquel Fabiana Lopes Sparemberger	
<b>DOS BECOS DAS INIQUIDADES SOCIORACIAIS À ENCRUZILHADA DA JUSTIÇA RACIAL: LIBERTAÇÃO, PODER E RE-EXISTÊNCIA FEMININA NEGRA</b>	<b>93</b>
Élida Regina Silva Maciel; Francisco Quintanilha Veras Neto (org.); Hélen Rejane Silva Maciel Diogo	
<b>EXPERIÊNCIAS NO NEABI FURG: AFETOS E CONSCIÊNCIA RACIAL PARA DISCUTIR A UNIVERSIDADE PÚBLICA</b>	<b>121</b>
Cassiane de Freitas Paixão; Filipe Ferreira Delmondes; Jéssica Scheer Souza	
<b>QUAL NOSSO PAPEL COMO PESQUISADORES/AS EXTENSIONISTAS BRANCOS/AS?</b>	<b>149</b>
Caio Floriano dos Santos; Marcela de Avellar Mascarello	

**OS MOVIMENTOS INDÍGENAS NA ABYA YALA: UTOPIAS  
E HORIZONTES NA LUTA PELAS TERRITORIALIDADES** **177**

César Augusto Costa; Fernanda Ollé Xavier

**“GRITARAM-ME NEGRA”: AS CONSTRUÇÕES  
MÚLTIPLAS DA NEGRITUDE** **209**

Cyntia Barbosa Oliveira; Mariana Pinheiro de Souza

**DOS DIREITOS HUMANOS AO DIREITO À OPACIDADE:  
REFLEXÕES SOBRE A EQUIDADE RACIAL E  
CIVILIZATÓRIA** **235**

Míriam Cristiane Alves; Gabriel Alves Godoi;  
Ademiel de Sant’Anna Junior

**A EVASÃO NA EDUCAÇÃO BÁSICA E SEUS REFLEXOS  
NAS POLÍTICAS DE AÇÃO AFIRMATIVA NAS  
UNIVERSIDADES FEDERAIS** **267**

Janaina da Silva Guerra; Camila de Freitas Moraes;  
Vini Rabassa da Silva

**SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS E OS DILEMAS DO USO  
AFRO-RELIGIOSO EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO** **293**

Érika Fernandes Pinto

**REVISORES TÉCNICOS** **319**

# APRESENTAÇÃO

O conteúdo deste livro coletivo, intitulado **“Afrofuturismo(s) e Perspectivas Disruptivas na Educação, no Direito e nas Artes”**, emerge de movimentos ontoepistemológicos, elucidativos, (d)enunciativos, potentes e dialógicos. Ele é resultado da colaboração entre integrantes do **Grupo Transdisciplinar em Pesquisa Jurídica para uma Sociedade Sustentável (GTPJUS-UFSC)**, regularmente registrado no **DGP/CNPq** e liderado pelo **Professor Doutor Francisco Quintanilha Veras Neto**, vinculado à **Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)**. Esta proposta, já consubstanciada, reúne diferentes autores do Brasil, que exploram temáticas conectadas à proposta do livro, que é gratuito, qualificado e, acima de tudo, pautado na pluriversalidade.

Nesse sentido, é fundamental destacar que as atividades do grupo estão vinculadas ao Projeto de Pesquisa macro intitulado **“Justiça Socioambiental no Constitucionalismo de Abya Yala: Disruptividades e Insurgências”**. A produção, organização e publicação deste livro são componentes



essenciais desse projeto, evidenciando sua relevância e interconexão.

Esta coletânea se configura como um movimento bibliográfico significativo, vinculado a um projeto micro intitulado **“Por uma Justiça Ontoepistemológica: A Necessidade de (De)marcações Decoloniais e Dialógicas para Ressignificar a Teoria e a Práxis no Direito”**. Adicionalmente, tem-se que o referido projeto estrutura e viabiliza a execução individual do **Pós-Doutorado em Direito** (em curso) do Vice-Líder deste Grupo de Pesquisa, **Professor Dr. Bernard Constantino Ribeiro**, também organizador da obra e coordenador da **Linha Pesquisa: Interseccionalidades e tecnologias disruptivas na (e para a) Educação do GTPJUS**.

Ambos os projetos são coordenados pelo professor líder e organizador, e estão associados ao **Centro de Ciências Jurídicas (CCJ/UFSC)** e ao **Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC**, que possui **conceito 6**, conforme os resultados da última avaliação quadrienal (2017-2020) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Ademais, destacamos que o livro está articulado e alinhado à **Área de Concentração: Direito, Política e Sociedade**, bem como à **Linha de Pesquisa: Ordem Internacional, Justiça e Sustentabilidade**. Assim, esta obra se configura como um movimento transformativo e revolucionário, que visa potencializar o que frequentemente é negligenciado no ambiente acadêmico: as afetividades e as dialogicidades críticas que emergem da cotidianidade contra-hegemônica e disruptiva. Em meio ao caos e às agruras do

mundo contemporâneo, este trabalho reflete e questiona a conformação da modernidade/colonialidade.

Adicionalmente, esta produção coletiva, rica e impactante, traduz e elucida algumas das muitas inquietações de seres humanos indignados, em movimento(s), pautados pela dialogicidade, comunicabilidade e horizontalidade semântico-discursiva. Este trabalho se conecta com o diverso, com o diferente, em suma, com tudo aquilo que escapa à padronização engessante, restritiva e estigmatizante da modernidade colonial.

O foco está intimamente ligado ao que se processa em nossa realidade socioambiental. Assim, em dez capítulos, nos propusemos, enquanto organizadores, a reunir escritos potentes, irruptivos e disruptivos, que buscam construir respostas, prismas e novas perspectivas para o nosso futuro e para outros futuros possíveis.

É, portanto, uma convergência potencializadora de importantes áreas do conhecimento, como Direito, Educação e Artes, que têm o poder de transformar positivamente a realidade socioambiental dos seres humanos vulneráveis. Essa convergência se manifesta de forma denunciativa, abordando temáticas urgentes e relevantes da nossa cotidianidade. Na sequência, apresentaremos a organização dos capítulos.

O primeiro capítulo, intitulado **“AFROFUTURISMO E ANCESTRALIDADE: PEDRA (OTÁ) DE XANGÔ - PASSADO, PRESENTE E FUTURO”**, é assinado pela Doutora Maria Alice Pereira da Silva, pela Professora Renata Fonseca e pelo Doutorando Robert Silva Gomes. Neste capítulo, a Pedra de Xangô é apresentada como um sítio natural sagrado afro-

brasileiro, que, em sua rica potencialidade histórica, destaca o viés da justiça afrodiaspórica e afrofuturista.

A obra explora a representação do passado, do presente e do futuro das tecnologias ancestrais, reverberando não apenas as vivências e experiências proporcionadas pelo Parque Pedra de Xangô, mas também as pedagogias afrodiaspóricas de resistência e re-existência. Esses conceitos estão profundamente ancorados na arquitetura, no patrimônio, na identidade, na memória, no pertencimento e no poder da Governança Espiritual Afro-brasileira, com base na orixalidade de Xangô, a divindade da Justiça.

O segundo capítulo, intitulado **“O PARADIGMA COLONIAL NA CIÊNCIA JURÍDICA MODERNA: O DECOLONIAL PARA PROMOVER UMA IRRUPTIVIDADE JURÍDICO-PARADIGMÁTICA NEGRA”**, é elaborado pelo Professor Doutor Bernard Constantino Ribeiro e pela Professora Doutora Raquel Fabiana Lopes Sparemberger. Este trabalho revela uma sinergia acadêmica voltada para repensar, refletir e problematizar, a partir de um *locus* contra-hegemônico, o modelo jurídico tradicional que perpetua problemáticas socioambientais.

Os autores desafiam a epistemologia convencional da mera constatação, discutindo a Educação Ambiental e seu relacionamento intrínseco com o Direito, através de um aprofundamento filosófico, pedagógico e sociológico de grande envergadura teórico-crítica. Nessa cadência de saberes, eles apresentam uma construção densa e metódica do paradigma jurídico moderno colonial, enfatizando a disruptividade anticolonial e/ou decolonial como um caminho para a revolução jurídico-paradigmática negra.

Este capítulo contribui para um entendimento mais amplo, insurgente e inovador, pautado em uma interação respeitosa e colaborativa com a sociedade. O objetivo é promover um avanço conjunto, participativo e democrático, que desafie as estruturas existentes e busque novas possibilidades de justiça e inclusão.

O terceiro capítulo, intitulado **“DOS BECOS DAS INIQUIDADES SOCIORACIAIS À ENCRUZILHADA DA JUSTIÇA RACIAL: LIBERTAÇÃO, PODER E RE-EXISTÊNCIA FEMININA NEGRA”**, é assinado pela Assistente Social e Especialista Élide Regina Silva Maciel, pela Doutoranda Hélen Rejane Silva Maciel Diogo e pelo Professor Doutor Francisco Quintanilha Veras Neto. Este trabalho apresenta teorias que ilustram como a epistemologia feminina negra, ao longo do tempo, tem cultivado um rico conjunto de narrativas que não apenas impõe lutas, mas também buscam restaurar o reconhecimento, a visibilidade e o protagonismo de pessoas racializadas que contribuíram e continuam a contribuir para a construção da história.

Dialogando com as obras de renomadas intelectuais como bell hooks, Jurema Werneck, Yuderkys Espinosa Miñoso, Lélia Gonzalez, Maria Aparecida Bento, Mara Viveros Vigoya, Patricia Hill Collins e Sueli Carneiro, o ensaio destaca aspectos transformadores nas produções dessas mulheres negras, ressaltando a importância de suas escritas na construção de uma justiça racial em constante evolução. As vozes dessas pensadoras resgatam memórias, criam histórias e promovem emancipação, entrelaçando-se nas encruzilhadas que cada uma percorre.

Além disso, elas reatualizam ciências e conceitos a partir de conhecimentos profundamente enraizados em suas vivências, seja no território, no terreiro ou no rico legado ancestral. Assim, as narrativas se expandem, incorporando as marcas e as vozes da negritude, fundamentando-se em uma base sólida de pluralidade, direitos e dignidade.

O quarto capítulo, intitulado **“EXPERIÊNCIAS NO NEABI FURG: AFETOS E CONSCIÊNCIA RACIAL PARA DISCUTIR A UNIVERSIDADE PÚBLICA”**, é de autoria da Professora Doutora Cassiane de Freitas Paixão, do Mestre Filipe Ferreira Delmondes e da Mestranda Jéssica Scheer Souza. Este trabalho aborda a experiência e a potência dos movimentos críticos e cadenciados promovidos pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da Universidade Federal do Rio Grande (NEABI FURG), que se originou, se consolidou e reverbera através do tempo.

Ao retratar a normatividade burocrático-procedimental, o capítulo explora os desafios enfrentados na construção, assentamento e continuidade das ações afirmativas que fomentam uma discussão constante sobre a relevância da universidade pública. A obra é rica em narrativas e potencialidades, destacando aqueles que estiveram, estão e fazem ciência com afetuosidade, rigor e uma localização respeitosa e semântico-dialógica. Trata-se de uma escrita ontoepistemológica, potente e imprescindível para a construção de novas formas de cientificidade, que desafiam as estruturas tradicionais e promovem um ambiente acadêmico mais inclusivo e consciente.

O quinto capítulo, intitulado **“QUAL NOSSO PAPEL COMO PESQUISADORES/AS EXTENSIONISTAS**

**BRANCOS/AS?”**, é de autoria do Doutor Caio Floriano dos Santos e da Doutoranda Marcela de Avellar Mascarello. Este trabalho apresenta uma narrativa ensaística que reflete de forma profunda sobre a experiência dos autores como pesquisadores e extensionistas brancos, comprometidos em atuar por meio de uma ciência popular que esteja alinhada às demandas sociais.

O relato pessoal dos autores documenta sua trajetória e a construção de suas identidades como indivíduos coletivos em um mundo moderno e colonial, repleto de desafios, acertos e tentativas de crescimento, aprendizado e evolução. Embora possa ser visto como uma autoanálise, o objetivo central do texto é estimulante: promover o debate ao compartilhar experiências que enriquecem a discussão e fomentam reflexões críticas sobre o papel da branquitude na pesquisa e na extensão em contextos sociais complexos.

O sexto capítulo, intitulado **“OS MOVIMENTOS INDÍGENAS NA ABYA YALA: UTOPIAS E HORIZONTES NA LUTA PELAS TERRITORIALIDADES”**, é de autoria do Professor Doutor César Augusto Costa e da Doutora Fernanda Ollé Xavier. Este trabalho apresenta as inquietações e as lutas empreendidas pelo movimento indígena na Abya Yala, destacando a territorialidade e a interculturalidade como símbolos de emancipação frente ao paradigma civilizatório imposto pelo mundo moderno colonial.

Os autores refletem sobre o constitucionalismo latino-americano e as lutas indígenas na defesa de direitos, enfatizando a necessidade de aceitação e (re)conhecimento dos povos originários. Eles são apresentados como agentes que promovem a escuta do outro, numa perspectiva de cuidado

e respeito à diversidade cultural de Abya Yala. Este capítulo não apenas ilumina as lutas atuais, mas também propõe um olhar crítico sobre a importância da valorização das vozes indígenas na construção de um futuro mais justo e equitativo.

O sétimo capítulo, intitulado **“GRITARAM-ME NEGRA’: AS CONSTRUÇÕES MÚLTIPLAS DA NEGRITUDE”**, é de autoria da Doutoranda Cyntia Barbosa Oliveira e da Mestranda Mariana Pinheiro de Souza. Este trabalho investiga profundamente o significado de ser uma mulher negra e como essa identidade se forma. Utilizando o conceito de interseccionalidade, introduzido por Kimberlé Crenshaw e amplamente desenvolvido por Patricia Hill Collins, as autoras exploram diversos marcadores de diferença que oferecem uma compreensão abrangente e multifacetada da experiência feminina negra.

As autoras destacam a dualidade de ser mulher e ser negra, enfatizando que esses marcadores não são meras identidades, mas sim ferramentas que podem ser utilizadas para estigmatizar, marginalizar e rotular indivíduos que não se encaixam em padrões estabelecidos — sejam eles estéticos, religiosos, de cor da pele ou relacionados a orientações amorosas e formas de convivência. Essa análise crítica revela como as interseções dessas identidades moldam experiências únicas e complexas de opressão e resistência.

Oliveira e Souza afirmam que os caminhos que levaram à construção de suas identidades negras são distintos, mas frequentemente se entrelaçam, evidenciando a complexidade e a diversidade das experiências vividas. Elas ressaltam que a identidade de uma mulher negra é moldada tanto pelos laços coletivos que a conectam à sua comunidade quanto pela

singularidade de cada indivíduo. Essa intersecção de experiências destaca a importância de considerar ambos os aspectos — o coletivo e o individual — neste processo de formação identitária, revelando como cada trajetória contribui para um entendimento mais amplo da negritude.

O oitavo capítulo, intitulado **“DOS DIREITOS HUMANOS AO DIREITO À OPACIDADE: REFLEXÕES SOBRE A EQUIDADE RACIAL E CIVILIZATÓRIA”**, é de autoria da Professora Doutora Míriam Cristiane Alves, do Doutorando Gabriel Alves Godoi e do Doutorando Ademiel de Sant’Anna Junior. Este trabalho adota um movimento dialogado, que entrelaça a voz da narradora com a de um interlocutor, criando uma narrativa descritivo-conceitual que aborda temáticas fundamentais presentes em nosso cotidiano.

A escrita é instigante e diversificada em sua construção, funcionando como um verdadeiro convite à leitura. Os autores desvendam, pensam e refletem sobre a equidade racial e civilizatória, situando os direitos humanos como um horizonte construtivo e constitutivo do direito à opacidade. Essa abordagem inovadora desafia os leitores a reconsiderar as dinâmicas de poder e a importância da visibilidade e invisibilidade nas relações sociais, promovendo uma reflexão profunda sobre a justiça e a dignidade humana.

O nono capítulo, intitulado **“A EVASÃO NA EDUCAÇÃO BÁSICA E SEUS REFLEXOS NAS POLÍTICAS DE AÇÃO AFIRMATIVA NAS UNIVERSIDADES FEDERAIS”**, é de autoria da Doutoranda Janaina da Silva Guerra, da Doutoranda Camila de Freitas Moraes e da Doutora Vini Rabassa da Silva. Este trabalho oferece uma análise contundente sobre o direito à Educação Básica gratuita, ressaltando que a evasão nesse nível



educacional impacta diretamente as políticas de ações afirmativas nas universidades federais.

As autoras identificam uma relação direta entre os fatores que levam à evasão na Educação Básica e o enfraquecimento das políticas de ação afirmativa, o que, por sua vez, perpetua a desigualdade social. Elas argumentam que é essencial enfrentar esses determinantes de forma conjunta, por meio de uma educação inclusiva, verdadeiramente antirracista e anticlassista. Essa abordagem é crucial para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, onde todos tenham acesso às oportunidades que a educação pode oferecer.

Por fim, o décimo capítulo, intitulado **“SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS E OS DILEMAS DO USO AFRO-RELIGIOSO EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO”**, é de autoria da Doutora Érika Fernandes Pinto. Este trabalho aborda de forma contundente a questão dos sítios naturais sagrados e sua utilização afro-religiosa, destacando a importância social desses locais no Brasil. A autora evidencia que o uso religioso em áreas naturais contrasta fortemente com as limitadas iniciativas institucionais que envolvem esse tema, além da carência de informações consolidadas sobre casos específicos.

A dicotomia entre cultura e natureza, refletida nas políticas públicas, remonta a problemas históricos que permeiam as raízes da sociedade brasileira, marcada por preconceitos e desigualdades que se refletem nas estratégias de conservação. Sem dúvida, este é um texto instigante e significativo para o fortalecimento de movimentos transformativos que promovem a dialogicidade entre a afro-religiosidade e a natureza.

## Apresentação

Convidamos, portanto, os leitores a adotarem um olhar atento, aberto e disposto ao diálogo. O afrofuturismo é sobre potências, mudanças e transformações. Este livro é para todos, todas e todes!!!

Bernard Constantino Ribeiro  
Francisco Quintanilha Veras Neto  
Maria Alice Pereira da Silva

***Organizadores***

## PREFÁCIO

Xangô é o eco das vozes ancestrais, clamando por uma justiça restauradora capaz de erradicar os resquícios da discriminação racial e violência perpetrados contra as comunidades tradicionais e os indígenas. Sua presença é o fogo da resistência, alimentando a chama da esperança em um mundo onde o respeito pela diversidade cultural e a igualdade de direitos são pilares inabaláveis. Xangô, com seu machado duplo e sua coroa majestosa, representa não apenas a busca pela justiça, mas também a perseverança na luta por um futuro mais justo e inclusivo para todos os filhos da terra (Silva, 2023, p. 168).

A coletânea **“Afrofuturismo(s) e Perspectivas Disruptivas na Educação, no Direito e nas Artes”** surge da urgente necessidade de investigar, por meio de perspectivas disruptivas, transdisciplinares e interdisciplinares, áreas fundamentais do conhecimento, como **Educação, Direito e Artes**. Nesta obra, encontramos textos originais de pesquisadores comprometidos em explorar minuciosamente o

tema, fundamentando-se em saberes outros e referenciais teóricos de expressiva carga epistêmica.

Nos dez artigos compilados, os autores e autoras da coletânea exploram suas **cosmopercepções de mundo** — que podem ser **anticoloniais, decoloniais, pós-coloniais e/ou contracoloniais** — para discutir os caminhos e encruzilhadas do **Afrofuturismo** e suas perspectivas disruptivas e transformadoras na educação, no direito e nas artes, inserindo-se na geopolítica do conhecimento.

Neste contexto, acredito que a educação é um terreno fértil para disseminar um movimento cultural que utiliza o conceito de tecnologia para fomentar um futuro fundamentado na **cosmopercepção**, na **justiça afrodiaspórica** e na **epistemologia negra**.

Considero que o direito desempenha um papel fundamental na construção de uma sociedade afrofuturista, inclusiva, justa, sustentável e democrática, alicerçada em princípios civilizatórios africanos e afro-brasileiros. Um exemplo emblemático dessa abordagem reparadora é a Lei 10.639/2003, um marco legal que tornou obrigatória a inclusão da temática da história e cultura afro-brasileira no currículo oficial da Rede de Ensino.

As artes, de maneira abrangente, incluindo dança, literatura, música, capoeira, audiovisual e rituais afro-religiosos — assim como a reelaboração de diversas manifestações africanas e afro-brasileiras — representam as expressões mais vibrantes deste movimento cultural poderoso e libertador, conhecido como afrofuturismo.

Este livro, desde a concepção de sua magnífica capa, nos convida a uma reflexão profunda sobre esse fenômeno.

## Prefácio

Sinto-me honrada por ter contribuído para este projeto e convido todos, todas e todes a se aprofundarem na leitura desta obra essencial para a construção de uma sociedade mais justa, plural e diversa. Com o Machado de Xangô, sigamos juntos. Kawô Kabiecilê!

**Maria Alice Pereira da Silva**

# AFROFUTURISMO E ANCESTRALIDADE: PEDRA (OTÁ) DE XANGÔ – PASSADO, PRESENTE E FUTURO

*Maria Alice Pereira da Silva*

*Renata Fonseca*

*Robert Silva Gomes*

## 1 INTRODUÇÃO

O ontem, o hoje e o porvir, são elementos que se conectam e se retroalimentam para compor o todo, que, ao mesmo tempo, nos constitui. Sankofa! (Vaz; Ramos, 2021, p. 40).

A Pedra de Xangô é um monumento de grande importância para Salvador-Bahia, sendo considerada patrimônio cultural negro, além de possuir relevância nacional como patrimônio geológico. Localizada em uma Área de Proteção Ambiental, de remanescentes de quilombos, do bioma Mata Atlântica e de um antigo aldeamento indígena Tupinambá, a Pedra abriga um parque urbano e faz parte de um parque em rede. Esta Unidade de Conservação é considerada morada das divindades afro-brasileiras (Silva, 2023).

No sítio natural sagrado, o povo de terreiro realiza práticas religiosas ancestrais, dedicados principalmente ao Orixá Xangô, figura mitológica que reinou na cidade de Oyó, na Nigéria. Xangô, na tradição iorubá, é venerado como o símbolo da justiça, trovões, relâmpagos e raios. Ele é representado

como o próprio fogo, personificando a liberdade, distinção e realeza dos mandatários africanos, dominando e controlando as forças da natureza (Lody, 2010).

O objetivo deste texto é investigar como a ancestralidade e o afrofuturismo influenciam o território, preservando o legado afro-brasileiro e o ambiente físico. Utilizando uma abordagem metodológica que emprega uma trilha interpretativa nos lugares sagrados do Parque em Rede Pedra de Xangô, pretendemos promover uma conexão mais profunda dos visitantes com o parque. Avaliaremos o nível de satisfação dos participantes e o impacto da trilha na conscientização ambiental e sensibilização dos envolvidos. Além disso, analisaremos como a trilha interpretativa valoriza os saberes locais, promove a cultura afro-brasileira e fortalece a relação entre a comunidade e a área protegida.

Reconhecemos a relevância deste estudo para compreender o potencial de integração, sociabilidade, conexão, sustentabilidade e formação humana e ecológica no Parque Pedra de Xangô. Como base teórica, serão considerados os trabalhos de autores como Silva (2017, 2019, 2021, 2023), Lave e Wenger (1991), Freire (1996), Lody (2010), Lucas (1980-1981), Elia (2014), Womack (2013), Eshun (2003) e outros.

Nossa intenção é oferecer recursos que possam aprimorar a aprendizagem e as iniciativas de educação ambiental em outras Unidades de Conservação urbanas, promovendo a formação de cidadãos conscientes e engajados na preservação ambiental e na valorização das tradições e legados ancestrais. As práticas culturais no Parque em Rede Pedra de Xangô, aliadas ao afrofuturismo, agregam valores à

natureza, ampliando os esforços de preservação, mitigando conflitos socioambientais e promovendo uma agenda inclusiva que celebra a pluralidade e diversidade cultural.

No Brasil, um país de vasta diversidade biológica, os recursos naturais são preciosos e limitados. As trilhas ecológicas assumem um papel crucial na conscientização dos cidadãos sobre a necessidade de preservar e proteger o meio ambiente, ao mesmo tempo em que promovem as diversas culturas locais. Proporcionando uma imersão próxima à natureza, essas trilhas oferecem uma experiência enriquecedora que permite aos participantes uma compreensão mais profunda dos temas abordados, estimulando um senso de responsabilidade ambiental e inspirando ações concretas em prol da conservação dos ecossistemas.

O conceito de aprendizagem, conforme definido por Lave e Wenger (1991), refere-se à transformação na participação em comunidades de prática em constante evolução. Este conceito será utilizado para esclarecer as dinâmicas culturais e as interações com a natureza no Parque Pedra de Xangô.

Estudos revelam que o aprendizado ocorre por meio de diversos mecanismos eficazes, nos quais não se destaca apenas a figura de um professor de um assunto específico. Não há uma única pessoa responsável por mediar ou proporcionar a aprendizagem. A relação se estabelece entre veteranos, veteranas, mestres, mestras e aprendizes iniciantes. No contexto em questão, essa interação ocorreu entre pesquisadores, pesquisadoras, sacerdotisas, sacerdotes,



mestres de capoeira, participantes das trilhas e outros agentes culturais.

Essa perspectiva cosmoperceptiva sobre como ocorrem os processos de aprendizagem proporciona um argumento sólido sobre a natureza do ensino. Começamos pela definição da aprendizagem como uma faceta das práticas sociais, como exemplificado por Jean Lave (1993) em dois casos: os alfaiates Vai e Gola na Libéria e os aprendizes da lei nas escolas das mesquitas no Egito do século XXI. Esses exemplos ajudam a ilustrar o significado de considerar a aprendizagem como uma prática social e a prática social da aprendizagem como um fenômeno social (Lave, 1993) em relação com a situação na qual as práticas de ensino são constituídas.

## **2 AFROFUTURISMO E ANCESTRALIDADE: TECENDO REDES NO PARQUE PEDRA (OTÁ) DE XANGÔ**

O afrofuturismo é um movimento cultural transdisciplinar e transnacional que se baseia na conexão entre as pessoas consideradas "marginalizadas" e "primitivas" da diáspora africana, as tecnologias eletrônicas modernas e a ficção científica (Elia, 2014). O termo "Africanfuturism" foi cunhado por Dery no texto "Black to the Future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose" (1994) e investiga o trabalho de artistas afrodescendentes que são admiradores da ficção científica e que oferecem novas abordagens aos debates sobre arte e crítica social. Eles se baseiam em relatos e histórias fundamentadas em conceitos e tecnologias das décadas de 80 e 90 (Womack, 2013).

No Brasil, o surgimento do afrofuturismo ocorre por meio de interações e intercâmbios com estudos acadêmicos e movimentos artísticos, especialmente os originários dos Estados Unidos. Produções audiovisuais, obras literárias, dissertações e teses alimentam uma geração que acessa esses conteúdos por meio das conexões em redes sociais (Miranda Júnior, 2021). "Ritos de Passagem" (2014), de Fábio Kabral; "Brasil 2408" (2016-2017), de Lu Ain Zaila; "Cidade de Deus Z" (2015), de Júlio Pecly; "Ubuntu 2048" (2021), de Raphael Silva; e "O céu entre mundos" (2021), de Sandra Menezes, são alguns dos romances brasileiros afro-futuristas que combatem o colonialismo, projetando e protagonizando histórias que resgatam o passado, transformam o presente e constroem a noção de um futuro ancestral.

Por meio de uma ampla variedade de gêneros e mídias, incluindo contribuições criativas de escritores, músicos, artistas, cineastas e críticos afrofuturistas, o movimento desafia as visões estereotipadas que historicamente marcaram a experiência do Atlântico Negro. Em vez disso, propõe contra-histórias que reimaginam e reformulam as percepções e fundamentos dos povos negros, preservando seus princípios e valores na sociedade ocidental do passado. Essas narrativas buscam imaginar, refletir, projetar, concretizar e transformar um presente e um futuro positivos para as pessoas de ascendência africana (Elia, 2014).

A ancestralidade representa um conjunto de princípios filosóficos e fundamentos que se manifestam através das experiências, rituais e jornadas vividas, especialmente pelo Povo de Terreiro no Parque em Rede Pedra de Xangô, em suas interações com a natureza, a vida urbana e a religiosidade.

Conforme Ribeiro (2020), a ancestralidade vai além de uma mera reflexão; é um princípio filosófico que transcende os limites da academia e ecoa na voz sábia dos nossos avós, transmitindo sabedoria através das narrativas orais.

A intrincada teia da ancestralidade abarca a tradição oral e uma vasta herança cultural e sagrada dos povos africanos na diáspora e dos povos indígenas, revelando suas dinâmicas de sustentabilidade, criatividade e preservação da vida, estreitamente entrelaçadas com os territórios tangíveis e intangíveis.

No Parque Pedra de Xangô, a intersecção entre o afrofuturismo e a ancestralidade oferece uma conexão entre passado, presente e futuro, permitindo-nos vislumbrar, vivenciar e compartilhar a sabedoria ancestral no presente, moldando um futuro que resgata e preserva a herança dos povos africanos e seus descendentes na diáspora.

Estimular, fomentar, preservar e criar ambientes propícios para que o Povo de Terreiro e as comunidades tradicionais desenvolvam, transmitam e mantenham viva sua história, tradição, processos de aprendizado e identidade representa uma postura apropriada, responsável e em sintonia com o nosso planeta Terra.

Os corpos aprendem, desenvolvem linguagens e ocupam espaços, emanando saberes. A Roda de Capoeira, por exemplo, como patrimônio imaterial, materializa a espiritualidade por meio dos corpos dos indivíduos, manifestando musicalidade, linguagem e consciência. Ela preserva a história dos povos africanos, suas lutas e resistências, além de transmitir sabedorias, princípios e valores

ancestrais que superam a barbárie, honrando seu passado, presente e futuro.

No Parque Pedra de Xangô, corpos afro-brasileiros circulam, apreendem, ensinam, reconhecem identidades. As culturas dos terreiros de Candomblé, do Samba de Roda e da Capoeira potencializam os processos de aprendizagem numa perspectivas pós-coloniais, acolhendo os “discursos das minorias”, os corpos de todas as idades, locais, lugares, regiões e nacionalidades.

A aprendizagem, fundamentada nos princípios e valores ancestrais, não apenas protege a humanidade, mas também ensina sustentabilidade em cada ação. São corpos vivos e integrados, movendo-se de forma individual e coletiva. Corpos que dançam, lutam, jogam, tocam, cantam, aplaudem - todas essas expressões são aprendidas primordialmente na roda.

O acesso aos conhecimentos da cultura afro-brasileira ocorre através dos corpos, dos indivíduos e da dinâmica coletiva. Todas essas manifestações são vias tangíveis de compreensão, representando, assim, ferramentas intelectuais cruciais para a preservação do legado ancestral e ambiental. A aprendizagem ocorre através das marcas do passado, manifestadas no presente, e suas consequências reverberam para o futuro.

### **3 OLHARES, VIVÊNCIAS E SENTIDOS**

#### **3.1 Marcos da Trilha**

A interpretação ambiental ao longo da trilha começou pela criação de Marcos Referenciais ou Pontos de Parada.

Esses marcos ou paradas servem como pontos de destaque ao longo da trilha, ressaltando elementos específicos e significativos do ambiente. Eles desempenham um papel crucial na construção de conceitos que despertam a consciência ambiental, valorizam a cultura afro-brasileira e estabelecem uma conexão mais profunda com o território. Nestes locais, os guias facilitam a interação dos participantes com o meio ambiente, destacando elementos que representam a temática da trilha.

Conforme apontado por Lucas (1980-1981), quando o indivíduo interage com o ambiente, ele amplia sua visão epistemológica sobre o meio e contribui para a aplicação desse conhecimento no próprio ambiente, promovendo assim uma perspectiva de reconhecimento e conservação dos recursos naturais. Nesse sentido, a abordagem da trilha busca empoderar o indivíduo como um agente participativo, crítico e transformador, em consonância com os princípios da Educação Ambiental.

A elaboração da trilha foi orientada pela Teoria Sócio-histórica de Vygotsky (2000), que concebe a educação como um processo interno, ativo e que ocorre tanto no âmbito interpessoal quanto intrapessoal. Essa epistemologia, fundamentada nas interações socioculturais, difere das estruturas tradicionais de educação.

Para Freire (1996), o indivíduo não precisa assumir o papel de aluno na escola para adquirir conhecimento, e a educação vai além da responsabilidade do sistema educacional. Assim, o impacto educacional dessa ideia ressalta que a concepção tradicional do papel da educação dentro do sistema educacional pode ser limitada (Rego, 2002).

O "Passeio Cultural: Caminhos em rede - Visitação aos lugares sagrados do Parque Pedra de Xangô" é conduzido pela Ecorroteiro, em colaboração com a plataforma digital Pedra de Xangô: Forças da Natureza<sup>1</sup>, o Terreiro Ilê Asè Ode Toqueji Lodemim, o Grupo das Matriarcas - Guardiães da Pedra de Xangô e a Escola de Capoeira Regional Remanescentes. O trajeto percorre 6 (seis) dos 12 (doze) pontos sagrados presentes no Parque em Rede Pedra de Xangô.

Esses pontos, interligados pela mata sagrada ainda presente, reforçam a natureza religiosa do parque e são utilizados para rituais, práticas e liturgias dedicadas aos orixás, voduns, inquices, caboclos e encantados. A seguir, apresentaremos as características e os principais conceitos abordados em cada Marco Referencial ou Ponto de Parada do percurso planejado.

### **3.1.1 Primeiro Marco ou Parada – Campo da Pronaica**

O primeiro marco ou parada da trilha é o “Campo da Pronaica”, um local que evoca a preservação histórica da área da Pedra de Xangô. Foi neste ponto que a cartografia dos pontos sagrados do parque foi elaborada. Aqui, os condutores realizam apresentações e abordam aspectos relacionados à caracterização da área do parque, seu uso por povos tradicionais ao longo da história e a demarcação dos pontos sagrados pelo Fórum Permanente em Defesa da Pedra de Xangô. Ao conhecer essa história, os participantes são

---

<sup>1</sup> Plataforma digital – [www.pedradexango.com.br](http://www.pedradexango.com.br)

convidados a refletir sobre a importância de respeitar e proteger esses locais, bem como, sobre a intrínseca conexão entre as práticas religiosas e a natureza circundante (Silva, 2023).

### **3.1.2 Segundo Marco ou Parada – Primeiro Ponto Sagrado: Encruzilhada**

O Segundo Marco ou Parada, também conhecido como Primeiro Ponto Sagrado, é um local de profunda significância, intimamente ligado às energias do orixá Exú. Situado na convergência entre a Av. Engenheiro Raymundo Carlos Nery, a Av. Assis Valente e a Rua Maria dos Estudantes, este espaço é considerado sagrado e carrega poderosos simbolismos presentes nas religiões de matriz afro-brasileira (Silva, 2023).

A Encruzilhada é o ponto de partida para muitas cerimônias e rituais sagrados, frequentemente iniciados com uma oferenda a Exu, conhecida como Padê. As lideranças religiosas reconhecem a importância deste local para realizar o Padê e abrir caminhos para jornadas espirituais e culturais (Silva, 2023).

Além de sua relevância ritualística, este ponto carrega um simbolismo maior: é como um portal de entrada para o Parque em Rede Pedra de Xangô, representando a iniciação nos caminhos que conduzem à essência do Parque Pedra de Xangô. Ao visitar este Segundo Marco da trilha, são compartilhados conhecimentos sobre os Orixás e realizadas oferendas pelas Matriarcas – Guardiães da Pedra de Xangô (Silva, 2023).

### **3.1.3 Terceiro Marco ou Parada – Segundo Ponto Sagrado: Veios D'Águas e Pedra dos Caboclos**

O Terceiro Marco ou Parada, Segundo Ponto Sagrado, está situado ao longo da margem da Av. Assis Valente, dois dos lados da via. Ao norte, engloba a mata ao redor do córrego presente na região. Já no lado Sul da avenida, o ponto abrange um conjunto de pedras conhecido como "Pedras dos Caboclos", onde ocorrem rituais relacionados a essas entidades (Silva, 2023).

Aqui são abordados os aspectos socioambientais da região do parque, evidenciando o histórico de uso e ocupação da área e os impactos decorrentes da urbanização desordenada. Durante a caminhada, é notável a presença de diversos tipos de resíduos sólidos espalhados pela mata, bem como os ruídos provenientes do tráfego de veículos na via e a existência de ocupações irregulares. Esses elementos apontam para as consequências negativas resultantes do modo de desenvolvimento urbano da região (Silva, 2023).

### **3.1.4 Quarto Marco ou Parada – Terceiro Ponto Sagrado: Pedras do Cabloco**

O Quarto Marco ou Parada, Terceiro Ponto Sagrado, está localizado próximo às Pedras dos Caboclos. De acordo com as lideranças religiosas, há pontos de nascente neste trecho, que também são considerados sagrados. Como se trata de um córrego de água doce, sua energia está diretamente ligada, no culto afro religioso, aos orixás Oxum e Ewá (Silva, 2023).



Com a implantação da Av. Assis Valente, ocorreram muitas alterações negativas na paisagem com diminuição da cobertura vegetal e devastação da biodiversidade. A implantação das lagoas de estabilização sobre a planície de inundação dos cursos d'água existentes nestas áreas resultou na alteração dos seus leitos originais. As áreas de recargas dos mananciais subterrâneos, que alimentam as nascentes dos riachos que atravessam a área do Parque em Rede da Pedra de Xangô, encontram-se impermeabilizadas e comprometidas pelo modelo de urbanização implantado na região (Silva, 2017; 2019).

Apesar da forte ação antrópica, ainda existem áreas de vegetação preservadas pelas difíceis condições de acesso. Esses fragmentos de Mata Atlântica possuem diferentes estágios sucessionais de regeneração que apresentam uma biodiversidade significativa e possuem elevada importância ecológica em função do papel que desempenham com corredores ecológicos de fauna e regulação dos fluxos hídricos superficiais e subterrâneos (Silva, 2017; 2019).

### **3.1.5 Quinto Marco ou Parada – Quarto Ponto Sagrado: Ilê Axé Odé Toke Ji Lodemim**

Este ponto sagrado é um terreiro de Candomblé, regido por Oxóssi e zelado pela Yalorixá Suya Sol. O terreiro possui uma posição estratégica dentro da área do Parque em Rede Pedra de Xangô, o que o torna um ponto de apoio e proteção para a natureza do entorno, levando em conta a íntima relação entre essa natureza e o candomblé (Silva, 2023).

Nesse ponto a Yalorixá Sua Sol explora conhecimentos acerca do candomblé, destacando a luta contra o racismo religioso e o racismo ambiental e a importância de preservar áreas naturais para a realização dos rituais sagrados. Além disso, são apresentados os ritmos dos tambores e os Orixás associados a eles, fornecendo o significado singular de cada entidade divina. Uma experiência gastronômica também é realizada, com destaque para as comidas típicas afro-brasileiras, como o abará, preparadas com tradição no terreiro (Silva, 2023).

Os ensinamentos aqui conduzem os participantes a valorizarem a conexão com a ancestralidade, manifestada em toques, saberes e tradições que celebram e honram as heranças culturais. Essa abordagem convida a refletir sobre a própria identidade e o lugar de cada um, impulsionando a assumir um papel ativo na preservação do patrimônio cultural e natural.

### **3.1.6 Sexto Marco ou Parada – Quinto Ponto Sagrado: Bambuzais**

Os Bambuzais desempenham uma função litúrgica significativa para o povo de terreiro, sendo considerados locais sagrados para os eguns (espíritos ou almas dos falecidos) e também como espaço para oferendas visando a cura de doenças, muitas vezes associadas à Orixá Yansã. Esse ponto sagrado encontra-se nos arredores do terreiro Ilê Axé Odé Toke Ji Lodemim, abrangendo parte de sua vizinhança nos fundos e

estendendo-se próximo ao ponto de ônibus na Av. Assis Valente (Silva, 2023).

Aqui são discutidos como a natureza, representada pela figura dos bambuzais, são fundamentais, não apenas para o povo de terreiro, mas também para o ecossistema local. Essa relação especial fortalece a espiritualidade dos envolvidos e proporciona um senso de pertencimento e de conexão com a terra e suas tradições (Silva, 2023).

### **3.1.7 Sétimo Marco ou Parada – Sexto Ponto Sagrado: Pedra de Xangô**

O ponto final da visitação recebe o nome do parque e encontra-se às margens da Avenida Assis Valente. Conhecida como a Pedra de Xangô, essa área é reverenciada como um lugar sagrado, desempenhando um papel fundamental em rituais que ocorrem diariamente e em grandes festas. Sempre é possível encontrar oferendas no local, testemunhando sua importância espiritual e sua constante utilização como um altar para conexão com o sagrado.

O encerramento é realizado pela Escola Remanescente de Capoeira com uma aula ao ar livre. A capoeira, expressão cultural de origem africana, reflete a resiliência do povo negro e sua relação com a terra, trazendo à tona noções que (re)imaginam a cultura e a história de forma inovadora (Silva, 2023).

Ao combinar a conservação da natureza com a valorização da ancestralidade e o protagonismo negro, a visita se torna um espaço de conexão profunda com as raízes

culturais, ao mesmo tempo que inspira uma visão afrofuturista para uma coexistência mais harmoniosa entre o ser humano e o meio ambiente. Essa perspectiva holística e interligada reforça a importância de proteger a Pedra de Xangô, permitindo que as gerações futuras possam desfrutar dessa riqueza cultural e ambiental (Silva, 2023).

## **3.2 O Brado de Xangô: Legado Ancestral, Afrofuturista e Ecológico**

### **3.2.1 *Kawô-Kabiyèsilé*: Ancestralidade e Cultura**

*Kawô-Kabiyèsilé* é a saudação de Xangô e significa “Venham ver o Rei descer sobre a Terra”. (Silva, 2017, p.95). No passeio cultural, os participantes têm a oportunidade de conhecer, apreciar alguns símbolos, artefatos, tecnologias das religiões de matriz afro-brasileira, conectando-se, assim, com as raízes culturais e ancestrais.

O contato com a história e os símbolos culturais do candomblé, dos orixás, voduns, inquices, caboclos e encantados é percebido como enriquecedor e gratificante. Além disso, o passeio proporciona uma oportunidade de aprendizado sobre a história do Parque e sua relevância como o primeiro parque a ostentar o nome de Orixá do Brasil. Os participantes expressam a importância de preservar e divulgar essa história cultural.

Destacam os participantes que a experiência os levou a conhecer mais sobre a cultura de matriz afro-brasileira, o candomblé e o papel dos Orixás, que podem ser mal

compreendidos ou estigmatizados pela sociedade. Essa vivência possibilitou desmistificar preconceitos e compreender melhor essas tradições. Alguns dos participantes mencionam o significado pessoal do passeio, como uma experiência inusitada e significativa. Eles expressam gratidão por conhecer e se aproximar de sua própria cultura, bem como o desejo de compartilhar esse conhecimento com outras pessoas, como seus filhos.

Ainda ressaltam a relevância do passeio para a cidade de Salvador, destacando a valorização da cultura afro-brasileira e o respeito à religião de matriz africana, permitindo-se entender como a ancestralidade e a cultura local estão interligadas com a natureza. Essa conexão é percebida como fundamental para compreender as raízes e a identidade do povo local. Um entrevistado compara a experiência de Salvador com sua cidade de origem, Pelotas, no Rio Grande do Sul, enfatizando como é inspirador ver pessoas de diferentes contextos sociais e culturais abraçando a oportunidade de conhecer e valorizar outras tradições.

Em geral, para o pilar “Ancestralidade e Cultura”, o passeio parece ter sido uma experiência enriquecedora para os participantes, proporcionando aprendizado, valorização da cultura local e uma conexão significativa com a ancestralidade e as tradições de matriz africana. Isso destaca a importância de promover e preservar a diversidade cultural do Brasil e a necessidade de criar espaços inclusivos para o conhecimento e a compreensão mútua.

**Quadro 1.** *Kawô-Kabiyès/lé*: Ancestralidade e Cultura

<b>CATEGORIA</b>	<b>PARTICIPANTE</b>	<b>UNIDADE DE CONTEXTO</b>
Ancestralidade e Cultura	Participante 01	“Muito lindo e enriquecedor o contato com a ancestralidade de forma didática.”
	Participante 02	“Maravilhoso, um dia Abençoado, conhecendo um pouco mais da nossa Cultura. Xangô Orixá Da Justiça Gratidão por tudo que fez, faz e fará por mim abaixo de Deus. Sou muito grato.”
	Participante 03	“A questão cultural sobre a história do Parque é maravilhosa e muito rica em termos de conhecimento.”
	Participante 04	“Essa visita a pedra de Xangô para gente foi algo inusitado. A gente não sabia da importância dessa pedra para a cidade, a importância de ser o primeiro parque com nome de Orixá do Brasil e a luta para conseguir esse espaço. É um local muito bonito e que tem toda uma história para ser preservada e conhecida.”
	Participante 05	“Fomos num terreiro, foi uma experiência muito significativa.”
	Participante 06	“Sou pedagoga e sempre tive interesse em conhecer mais da nossa cidade, da nossa cultura. A gente conhece muito pouco da nossa cidade e aqui pude me inteirar mais da cultura. Agora que estou me aproximando da cultura de matriz africana me interessei ainda mais e também para apresentar a meu filho, que também veio, de três anos, para ele conhecer mais da nossa cidade e da nossa cultura.”
	Participante 07	“Super importante para cidade de Salvador, para religião de matriz afro, porque é uma oportunidade de

		a gente conhecer e tirar as dúvidas sobre a religião e sobre o lugar.”
	Participante 08	“A caminhada cultural é um roteiro maravilhoso para a gente conhecer a história, a ancestralidade do povo da cidade e como essa ancestralidade está relacionada com a natureza local. É um roteiro maravilhoso para entender nossas raízes e do nosso povo. “
	Participante 09	“Eu gostei da capoeira, da dança e todo mundo que estava tocando.”
	Participante 10	“Se formos comparar Pelotas, no Rio Grande do Sul, a cidade onde eu estou alocada, em que 50% da população é negra e tem um número de casas de batuque muito grande, é inconcebível para a aquela nossa realidade, um grupo como a gente tem aqui hoje, de classe média, se disponibilizar a vim num domingo conhecer um terreiro de candomblé, a conhecer um parque relacionado aos Orixás. Então é muito bonito ver que isso é possível em outros contextos do Brasil.”
	Participante 29	“Sei que minha ancestralidade, que me trouxe aqui, a quem eu agradeço, está feliz por eu estar aqui vivendo esses ensinamentos, gratidão.”

**Fonte:** Elaboração dos autores.

### **3.2.2 O machado do Rei de Oyó para/na conservação da natureza**

O machado (oxê) está associado ao orixá Xangô que, de posse do seu símbolo, corta o mal, as injustiças, as

desigualdades, restabelecendo a ordem, a paz, a justiça no sítio natural sagrado.

A partir dos depoimentos constantes no quadro 2, podemos perceber que a experiência abaixo transcrita permite dar a dimensão das estratégias, poder, força e magnetismo do Rei de Oyó – Xangô.

**Quadro 2.** O machado do Rei de Oyó para/na Conservação da natureza

CATEGORIA	PARTICIPANTE	UNIDADE DE CONTEXTO
Conservação da natureza	Participante 07	“Salvador é uma cidade maravilhosa, fantástica, e as pessoas têm pouco acesso aos seus parques. Então a pedra de xangô, ela tem um fundamento não só religioso, mas patrimonial, ecológico e de sustentabilidade do ecossistema e da comunidade.”
	Participante 11	“Aqui a gente aprende a importância da natureza, sobre o parque pedra de xangô e planta também.”
	Participante 12	“Pudemos conhecer a própria pedra de xangô, nos plantamos e conhecemos a importância da natureza, foi muito bom estar aqui.”
	Participante 13	“O que eu mais gostei do parque foi o quanto de natureza eu consegui ver aqui. Eu convido a todos virem conhecer como é importante ver a natureza.”
	Participante 14	“Gostei muito de plantar.”
	Participante 15	“Eu gostei muito da plantação e da natureza.”



	Participante 16	“Sugiro que incluam informações sobre espécies etnobotânicas encontradas no roteiro.”
--	-----------------	---

**Fonte:** Elaboração dos autores.

Um dos participantes, por exemplo, destaca que muitas pessoas em Salvador têm pouco acesso aos parques da cidade. Nesse contexto, a visita ao Parque Pedra de Xangô é valorizada, pois oferece uma oportunidade para a comunidade entrar em contato com a natureza e desfrutar dos benefícios proporcionados por esse espaço.

O Parque Pedra de Xangô é percebido não apenas como um lugar sagrado, mas também como um patrimônio ecológico importante. Os participantes reconhecem a relevância da preservação desse ecossistema e sua contribuição para a sustentabilidade da comunidade local.

Durante o passeio, os participantes tiveram a oportunidade de aprender sobre a importância da natureza e a relevância do Parque Pedra de Xangô na conservação ambiental. Isso sugere que a experiência proporcionou conscientização ambiental e uma maior compreensão da biodiversidade local.

O plantio e o contato direto com a natureza são aspectos que foram muito apreciados pelos participantes. Essas atividades proporcionaram uma conexão mais íntima com o meio ambiente e podem ter contribuído para um maior senso de responsabilidade ambiental. A visita ao parque despertou o interesse dos participantes em compartilhar a experiência e convidar outras pessoas para conhecerem a importância da natureza e do patrimônio histórico-cultural. Isso ressalta a

relevância de conscientizar a comunidade sobre a conservação ambiental e o valor dos espaços naturais.

Um dos entrevistados enfatiza a importância de incluir informações sobre espécies etnobotânicas presentes no roteiro do parque. Essa sugestão destaca a necessidade de desenvolver estudos específicos na área do parque para melhor compreendê-lo. Além disso, essa abordagem possibilitaria explorar a interação entre as plantas e as culturas locais, valorizando o conhecimento tradicional sobre as propriedades e usos das plantas na região.

Em resumo, o passeio cultural proporcionou uma experiência enriquecedora em relação à preservação da natureza, destacando a importância do Parque Pedra de Xangô como um espaço de valor ecológico, cultural e religioso. Os participantes ressaltam o aprendizado sobre a natureza, a oportunidade de plantar e a necessidade de ampliar o acesso da comunidade a esses ambientes naturais. Além disso, a sugestão de inclusão de informações sobre espécies etnobotânicas enfatiza a relevância de promover uma compreensão mais ampla da natureza local.

### **3.2.3 Despertar da consciência contra os impactos ambientais**

Durante a caminhada, fica evidente a presença de resíduos sólidos, como plásticos, latas e vidros, ao longo do percurso. Essa situação desperta desconforto e tristeza nos participantes diante das ações prejudiciais do ser humano ao meio ambiente. Essa vivência possibilita uma aprendizagem significativa sobre os impactos negativos da poluição e de

outros danos ambientais causados pelo homem, tanto para o ecossistema quanto para a experiência de visitação.

Nesse contexto, um dos participantes demonstra um espírito proativo e sugere a ideia de realizar mutirões periódicos para a remoção desses materiais. Essa observação vai além de apontar o problema, tornando o participante um agente de mudança e inspirando reflexões sobre como cada indivíduo pode ajudar o meio ambiente. Essa atitude também fortalece a determinação dos participantes em colocar tais ações em prática, transformando-os em cidadãos mais engajados e comprometidos com a preservação local.

Alguns participantes mencionam que os barulhos externos, provenientes da via pública ou de outras fontes, dificultaram a audição das explicações durante a trilha. É mencionado também que isso pode levar algumas pessoas a se aglomerarem na rodovia, expondo-se a riscos de acidentes com carros em circulação. Esse fato traz à tona a preocupação com os impactos decorrentes da urbanização, que também afetam a fauna e a flora local.

Nesse momento, os participantes puderam imaginar como seria gratificante se o espaço estivesse preservado e livre de intervenções humanas, permitindo-lhes desfrutar de uma caminhada tranquila em meio a uma natureza exuberante.

**Quadro 3.** Despertar da consciência contra os impactos ambientais

CATEGORIA	SUBCATEGORIA	PARTICIPANTE	UNIDADE DE CONTEXTO
Impactos ambientais	Resíduos sólidos	Participante 03	“Notei que ao longo da caminhada havia muito lixo (plásticos, latas...). Seria interessante pensar em algum tipo de conscientização sobre essa questão ou até mesmo uma vez no mês um multirão pra retirada do lixo no percurso (digo lixo, latas, vidros, plásticos e não me refiro aos utensílios de oferendas q também estão pelo caminho).”
	Ruídos sonoros	Participante 03	“Penso que para a experiência ser melhor é preciso melhorar o quesito da escuta, durante a trilha estava muito barulhento o

			que impossibilitou de ouvir as falas do Robert e Maria Alice em alguns trechos.”
	Ruídos sonoros	Participante 17	“Um ponto de atenção é o tom de voz empregado, porque como estamos em via pública, os barulhos externos acabam interferindo e em alguns momentos impediam ouvir as explicações.”
	Ruídos sonoros	Participante 18	“Como melhoria, pontuaria apenas a dificuldade para conseguirmos ouvir algumas informações durante a visita. Com a calçada estreita e o número de pessoas, quem estava ao fundo teve um pouco de

			dificuldade de ouvir as informações dos guias durante a visita. Como alternativa, muitas se apinhavam na rodovia, se expondo a um risco de acidente com os carros.”
--	--	--	---

**Fonte:** Elaboração dos autores.

### 3.2.4 Experiência de visitação no Parque Pedra de Xangô

Os participantes destacam a atenção, os esclarecimentos e o cuidado recebidos durante o passeio. A organização e a execução do roteiro são aspectos elogiados pelos participantes. Isso sugere que um planejamento e programação bem estruturada contribui para o sucesso do roteiro e para a sensação de pertencimento do grupo.

Muitos participantes expressam que a experiência foi gratificante e rica em informações sobre a natureza e a ancestralidade. O passeio proporcionou contato com a natureza, conhecimento cultural e momentos de aprendizado significativos.

A atividade é elogiada por sua abordagem inovadora e interativa, que envolveu os participantes de forma dinâmica e proporcionou contato direto com a natureza e a cultura local. A equipe responsável pelo passeio é destacada como

profissional e acolhedora, o que contribuiu para uma experiência positiva e agradável.

Os participantes ressaltam a importância do cuidado com o parque, evidenciando a necessidade de valorizar, preservar e conservar os espaços naturais e culturais. Diversos participantes expressam gratidão e encantamento em relação à experiência do passeio, enfatizando o significado especial que teve para eles. Um dos entrevistados menciona que o passeio foi um presente de aniversário, o que reflete o valor e a importância atribuídos à experiência cultural como uma forma de celebração pessoal.

As reflexões dos participantes, de forma geral, reforçam que as áreas naturais são fontes de sentimentos positivos e bem-estar, e enfatizam que o passeio proporcionou uma experiência enriquecedora e significativa. A organização, o acolhimento e a interatividade foram aspectos amplamente comentados, demonstrando que o passeio conseguiu atender as expectativas e criar memórias positivas para os participantes.

Além disso, houve um reconhecimento enfático da valorização do patrimônio natural e cultural da região. Isso realça a importância de promover e preservar esses espaços para as futuras gerações, para que elas também possam desfrutar dessas riquezas e aprender com elas.

#### **Quadro 4.** Experiência de visitação no Parque Pedra de Xangô

<b>CATEGORIA</b>	<b>PARTICIPANTE</b>	<b>UNIDADE DE CONTEXTO</b>
Experiência de visitação	Participante 03	“O encontro foi muito acolhedor.”
	Participante 07	“Eu estou encantada e só gratidão. Hoje é meu aniversário e eu recebi esse presente.”

	Participante 10	“Eu queria parabenizar a organização do passeio que faz esse trabalho de vim até aqui no parque pedra de xangô, estou encantada com o trabalho realizado.”
	Participante 17	“Gostei bastante do percurso, da atenção durante o percurso tirando todas as dúvidas surgidas.”
	Participante 18	“A experiência foi ótima, a equipe é muito profissional e a proposta é muito bacana. O projeto é dez. Achei o pdf com as orientações da chegada algo excepcional.”
	Participante 19	“Foi lindo, amei toda atenção, esclarecimentos e cuidados ... que venham outros passeios!!”
	Participante 20	“Achei tudo perfeito, tudo muito bem elaborado, só agradecer.”
	Participante 21	“Experiência gratificante e todo o roteiro foi muito bem orientado e guiado.”
	Participante 22	“A organização foi impecável. Fez com que nos sentíssemos integrantes de um grupo antigo, sem intercorrências. A programação foi bem montada e executada.”
	Participante 23	“Necessária e inovadora.”
	Participante 24	“Gostei bastante de toda a experiência!”
	Participante 25	“Atividade muito interativa, cheia de informação e contato com a natureza e ancestralidade! Parabéns.”
	Participante 26	“Muito interessante! Foi uma super oportunidade para conhecer. Adoramos.”
	Participante 27	“Foi um passeio fantástico, uma experiência muito rica, o acolhimento, as explicações, toda organização mesmo.”



	Participante 28	“Estou muito encantado com o passeio, o parque está muito bem cuidado e adorei a experiência.”
	Participante 28	“É uma trilha muito legal, tem aula de capoeira e pudemos ver a pedra de xangô.”
	Participante 29	“Saio daqui super feliz e gratificada de vocês estarem se apropriando desse espaço. Foi uma experiência incrível e certamente que vou divulgar e quero trazer meus filhos, faço questão de passar isso para os meus familiares”.

**Fonte:** Elaboração dos autores.

## 4 CONCLUSÕES

Em suma, a trilha proposta se mostrou uma ferramenta eficaz para promover a preservação do legado afro-brasileiro, valorizar a natureza e incentivar uma conexão mais significativa entre os visitantes e o parque. As reflexões proporcionadas por essa experiência podem inspirar outras iniciativas de educação ambiental e cultural em Unidades de Conservação urbanas, contribuindo para a construção de uma comunidade mais consciente, sustentável e culturalmente inclusiva.

É importante destacar que o uso exclusivo do instrumento da conservação, previsto na Lei nº 9.985/2000 (SNUC), pode não ser suficiente para sensibilizar os gestores e o público em geral. O turismo ecológico e cultural surge como uma vertente fundamental capaz de contribuir de forma efetiva para a conservação e aprimoramento das Unidades de Conservação. O contato direto com essas áreas tende a

conscientizar os cidadãos sobre a importância de respeitá-las e protegê-las.

O Parque Pedra de Xangô e a rede de recursos e tecnologias culturais em comunicação com as possibilidades do território digital e suas ferramentas, manifestam a ancestralidade e o afrofuturismo atuantes no território sagrado, preservando o legado afro-brasileiro e a natureza.

As ações pedagógicas, práticas e dinâmicas, envolvem a Capoeira e outras manifestações afro-brasileiras como o Maculelê e Samba de Roda, de forma acessível aos visitantes. Os pontos destacados no percurso da trilha, tais como o bambuzal e a visita ao Terreiro de Candomblé são capazes de promover uma maior conexão e identificação dos visitantes com o parque e suas possibilidades de aprendizagem e comunidades de práticas que constroem pontes entre os diversos segmentos da sociedade e os saberes que envolvem toda a estrutura do Parque em Rede Pedra de Xangô.

O estudo destacou a compreensão do potencial de integração, conexão, sustentabilidade e formação humana e ecológica presente na Pedra de Xangô. As práticas culturais no Parque em Rede Pedra de Xangô agregam valores à natureza, sendo ao mesmo tempo ancestrais e afro-futuristas. Essas práticas favorecem a ampliação de iniciativas de conservação, a redução de conflitos socioambientais e promovem uma agenda que respeita e contempla a pluralidade e diversidade cultural. Além disso, cuidam da formação de novos agentes culturais e defensores dos legados ancestrais afro-brasileiros.

## REFERÊNCIAS

- BERNARDO, Sérgio São. **Xangô e Thémis**: Estudos sobre filosofia, direito e racismo. Salvador: J. Andrade, 2016.
- FARIA, Eliene Lopes. **A aprendizagem da e na prática social**: um estudo etnográfico sobre as práticas de aprendizagem do futebol em um bairro em Belo Horizonte. Tese de Doutorado (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- KABRAL, Fábio. **Ritos de Passagem**. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2016.
- LAVE, Jean; WENGER, Etienne. **Situated learning: legitimate peripheral participation**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991.
- LAVE, Jean. **Learning, as Teaching in Practice**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.
- LAVE, Jean. **Situates Learning in Communities of Practice**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.
- LUCAS, AM. The role of science education in education for the environment. Journal of Environmental Education. (O papel da Educação Científica na Educação para o Meio Ambiente). **Revista de Educação Ambiental**, v. 12, n. 2, p. 32-37, 1980-1981.
- LODY, Raul. **Xangô**: o senhor da casa de fogo/ Raul Lody. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- MENEZES, Sandra. **O céu entre mundos**. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2021.
- MIRANDA JÚNIOR, Edmilson Forte. **Afrofuturismo como alternativa para a construção de outros currículos de lazer**. Belo Horizonte: Licere, v. 24, n. 4, dez/2021.
- PECLY, Júlio. **Cidade de Deus Z**. Rio de Janeiro: Editora Casa da Palavra, 2015.
- REGO, Teresa Cristina. **Vygotsky**: uma perspectiva histórico-cultural da educação. 14 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

RIBEIRO, Katiúscia. O futuro é ancestral. **Le Monde Diplomatique Brasil**. Publicado em: 19 nov. 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-futuro-e-ancestral/>. Acesso em: 2 ago. 2023.

SILVA, Maria Alice Pereira da. **Pedra de Xangô**: um lugar do sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador. 2017. 405 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/24875>. Acesso em: 2 ago. 2023.

SILVA, Maria Alice Pereira da. **Pedra de Xangô**: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador/Maria Alice Pereira da Silva; Fundação Gregório de Mattos; coordenador Magnair Santos Barbosa; prefácio Fábio Macedo Velame, Wilson Rogério Penteado Júnior. Recife: Linceu, 2019.

SILVA, Maria Alice Pereira da. **Pedra de Xangô, Nzazi e Sogbo**/ Maria Alice Silva e Walter Passos; ilustrado por Dayse Gomis. – Salvador: Ouricinho, 2021.

SILVA, Maria Alice Pereira da. **Pedra de Xangô**: Patrimônio Cultural/ Maria Alice Silva e Walter Passos; ilustrado por Anderson Eloy. – Salvador: Ouricinho, 2021.

SILVA, Maria Alice Pereira da. **A governança espiritual**: o sagrado afro-brasileiro na edificação do Memorial do Parque Pedra de Xangô. 623 p. Tese – Faculdade de Arquitetura, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Doutorado em Arquitetura e Urbanismo. Universidade Federal da Bahia – UFBA. Salvador: UFBA, 2023. [Orientador: Prof. Dr. Fábio Macêdo Velame. Coorientador: Prof. Dr. Henrique Cunha Júnior]. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/39523>. Acesso em: 12 jan. 2024.

SILVA, Raphael. **Ubuntu 2048**. São Paulo: Editora Kitembo, 2021.

STEPHENS, N. e DELAMONT, S. Roda boa, roda boa: Legitimate Peripheral Participation in diasporic capoeira. *In: Teaching and Teacher Education* (2010) p. 113-118. UK. Cardiff School of Social Sciences, UK.

VAZ, Livia Sant’Anna; RAMOS, Chiara. **A Justiça é uma mulher negra**; ilustrado por Vanessa Ferreira – Preta Ilustra. – Belo Horizonte, MG: Casa do Direito, 2021.

VIGOTSKI, L. S. **A construção do pensamento e da linguagem**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ZAILA, Lu Ain. **Brasil 2408 (IN) Verdades**. São Paulo: Editora Kitembo, (2016-2017).

## AUTORES

### **Maria Alice Pereira da Silva**

Bacharela em Direito (UCSAL); Especialização em Direito Civil e Processo Civil (UNESA); Especialização em Direito do Estado (UNESA); Mestrado em Arquitetura e Urbanismo (PPGAU-UFBA); Doutorado em Arquitetura e Urbanismo – (PPGAU-UFBA). Ex-secretária da Secretaria Municipal da Reparação da cidade de Salvador-Bahia (2009); primeira presidente da Comissão de Proteção e Direitos dos Afrodescendentes da OAB-BA (2003-2006); sócia efetiva do Instituto dos Advogados da Bahia - IAB; membro do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia - IGHB; do Instituto Juristas Negras; da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros - ABPN; do Grupo de Pesquisa EtniCidades - PPGAU-UFBA; do Grupo Transdisciplinar em Pesquisa Jurídica para uma Sociedade sustentável - GTPJUS/UFSC; compositora, escritora, autora da dissertação e do livro "Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador"; da tese "A Governança Espiritual: o sagrado afro-brasileiro na edificação do Memorial do Parque Pedra de Xangô; co-autora dos livros na categoria infantojuvenil "Pedra de Xangô: patrimônio cultural? e Pedra de Nzazi, Xangô e Sogbo?; consultora da Organização Mundial de Propriedade Intelectual – OMPI; consultora do projeto "Propriedade intelectual para mulheres quilombolas: promovendo herança cultural e empoderamento econômico (2024). Guardiã da Pedra de Xangô e fundadora da plataforma digital [www.pedradexango.com.br](http://www.pedradexango.com.br) e do perfil no Instagram @pedra.de.xango, onde compartilha seus conhecimentos e iniciativas voltadas para a valorização, preservação e promoção do patrimônio cultural, ambiental e geológico Pedra de Xangô.

### **Robert Silva Gomes**

Engenheiro Ambiental e Sanitarista, com extensão em ESG e Impacto Social (PUC-SP), MBA em Comunicação, especialista em Gerenciamento Ambiental (UCSAL), mestre em Ecologia Aplicada a Gestão Ambiental (UFBA) e doutorando em Ecologia - Teoria, Aplicação e Valores (UFBA). Possui mais de 5 anos de experiência em Regularização, Licenciamento e Gestão Ambiental, ESG e Sustentabilidade, além de comunicação e projetos de impacto positivo. É idealizador da Ecoroteiro (@ecoroteiro), projeto de impacto que estimula a visitação de áreas ecológicas e culturais na cidade de Salvador e pesquisa sobre conservação e uso sustentável da Mata Atlântica.

### **Renata Maria Sanches de Mendonça Salgado da Fonseca**

Licenciada em Educação Física-UFMG/UFBA. Professora de ART Escolar, Criadora do ISL – Método de Ensino da Língua Inglesa para brasileiros/as/es, criadora de conteúdos, e tradutora, Renata também é dançarina – Mediadora do grupo Ekilibra; Capoeirista; MC - Discípula de MR Catra; e Criadora do Sistema 5Ss – comunicação baseada em ser, sentir, sorrir, somar e satisfazer. Criadora e gestora da Marca de café especial “Blue Love Café”. Idiomas: Inglês Fluente e Espanhol Avançado.

# **O PARADIGMA COLONIAL NA CIÊNCIA JURÍDICA MODERNA: O DECOLONIAL PARA PROMOVER UMA IRRUPTIVIDADE JURÍDICO-PARADIGMÁTICA NEGRA**

*Bernard Constantino Ribeiro  
Raquel Fabiana Lopes Sparemberger*

## **1 INTRODUÇÃO**

Este escrito é um dos movimentos de adensamento de uma amizade gestada na graduação em Direito do autor Bernard Constantino Ribeiro com a sua amiga e orientadora, também autora, Raquel Fabiana Lopes Sparemberger, naquele momento e posteriormente no Mestrado em Direito e Justiça Social da Universidade Federal do Rio Grande – FURG, na cidade do Rio Grande, Estado do Rio Grande do Sul. Em outras palavras, escrevemos este capítulo como uma cadência de todos os nossos escritos irruptivos, contra-hegemônicos e pautados no enfrentamento de contrassensos jurídicos, de descompassos ontoepistêmicos que viabilizam a manutenção ou mesmo o processamento de problemáticas socioambientais, e na transformação do paradigma jurídico-tradicional.

Somos juristas e pesquisadores há mais de uma década, e sempre nos pautamos por uma escrita com intencionalidades, responsabilidade ética, compromisso

humanístico, e acima de tudo, localização epistêmica do que problematizamos. Não se pensa aqui o Direito<sup>1</sup> de forma isolada, amorfa e descompassada, pelo contrário, é no Direito horizontalizado e dialógico com os outros campos do conhecimento científico que enxergamos as potencialidades críticas, as leituras contramajoritárias e transformativas, a imbricação da teoria com a *práxis*, em suma, a dialogicidade, o respeito à diferença, a afirmação da diversidade e a irruptividade frente à colonialidade<sup>2</sup> epistêmica.

Deste modo, anunciamos que dividiremos ontoepistemologicamente este escrito em três vórtices analéticos que são importantíssimos para compreendermos como o Direito, sobretudo na sua acepção de paradigma jurídico-tradicional, se processa na realidade socioambiental.

Assim, àquelas acepções se movimentam como: – **primeiro vórtice analético:** tem atuado para a perpetuação de velhos paradigmas, e descompassos de toda ordem, que inviabilizam a transformação positiva da realidade socioambiental dos seres humanos vulneráveis; – **segundo vórtice analético:** em que etapa nos encontramos, da perspectiva decolonial<sup>3</sup> de (des)(recons)construção do

---

<sup>1</sup> A menção ao Direito (D - maiúsculo) significa uma abordagem do mesmo enquanto uma Ciência Normativa. Já a menção ao direito (d - minúsculo) significa uma abordagem conceitual da palavra, ou seja, como um conceito em análise.

<sup>2</sup> Em relação à colonialidade, amplamente confrontada, problematizada e tensionada pela decolonialidade, consideramos importante pontuar que ela viabilizou e se entremeou com o seu 'radical' (na concepção de morfema básico) 'colonial' tudo que se constitui enquanto paradigma jurídico-tradicional brasileiro (Ribeiro; Sparemberger, 2014).

<sup>3</sup> A palavra decolonial aqui está ancorada na perspectiva densificada de Aníbal Quijano (2005), Catherine Walsh (2013), Nelson Maldonado-Torres (2007, 2008) e Enrique Dussel (2011, 2015, 2021) e outras pessoas autoras, visto que em suas problematizações, identificamos que consideraram a necessidade de transformar as muitas epistemologias que compõem a realidade socioambiental e a historiografia latino-americana.



conhecimento científico do Direito sobre a sua estruturalidade, conformação, permeabilidade, comunicabilidade e dialogicidade de conhecimentos afrodiaspóricos disruptivos e anticoloniais para a reconexão do ambiente com o ser humano; – **terceiro vórtice analético:** qual a viabilidade de se (re)pensar, (re)construir, (re)constituir o Direito tradicional, a partir da disruptividade anticolonial<sup>4</sup> e da potencialidade da negritude<sup>5</sup> para a centralidade do debate, por aqueles que enxergam o Direito seja por dentro ou por fora, em contramovimento à branquitude como regra, que operacionaliza uma burocracia

---

<sup>4</sup> A referência à palavra anticolonial aqui, de Denise Ferreira da Silva, guarda o interesse de transmitir aos que lerão este escrito a perspectiva da autora que assenta a imprescindibilidade de uma postura mais radical, de um enfrentamento ainda mais profundo, exposto pela decolonialidade e pelos muitos movimentos e articulações contra-hegemônicas, no mundo atravessado pelo capitalismo e suas derivações (Mbembe, 2014). O anticolonial, portanto, demarca o não encerramento da luta contra o colonial, visto que os efeitos e a cotidianidade demonstrarem a estratégica perpetuação do colonialismo (Ferreira da Silva, 2024 *apud* Veiga, 2024). Segundo Denise (2024), ao se referir à Dívida impagável, que dá nome a um de seus livros, “A descolonização que para mim é um retorno do valor total expropriado do trabalho escravo e extraído de terras dos povos originários, sob condição de violência total, é materialmente impossível, mas eticamente imprescindível. A impossibilidade de pagar a dívida, de retornar o que foi extraído, deve orientar decisões sobre como tentar mitigar os efeitos dessa expropriação, dessa extração. Essa impossibilidade, como um horizonte ao qual se tenta atingir, mas nunca se atinge, tem de mover decisões mais e mais corretivas para se aproximar desse impossível. Essas decisões levam a políticas públicas, mas é claro, também a práticas individuais e pessoais” (Ferreira da Silva, 2024, *apud* Veiga, 2024, [s.p.]).

<sup>5</sup> Existe um problema identificável na tradução do termo por alguns tradutores do texto, no original em inglês: “1 (life) ÷ 0 (blackness) = ∞ – ∞ or ∞ / ∞: On Matter Beyond the Equation of Value”, published in Journal #79” in e-flux journal no. 79, fev. 2017) da autora Denise Ferreira da Silva, que posteriormente se transformou no livro *A dívida impagável* (2019), publicado no Brasil pela Oficina de Imaginação Política e Living Common, em relação ao termo *blackness*, que seria literalmente traduzido como negritude. Contudo, como bem observaram as autoras Ana Laura Silva Vilela e Juliana Araújo Lopes (2022), a tradução correta deve ser como assevera a própria autora Ferreira da Silva (2019) na referida obra em português, *A dívida impagável* (2019) como negritude. Denise é provocativa, certa em sua distinguibilidade e irruptividade, “[...] é proposital, pois a autora quer se distinguir da categoria negritude, originada do contexto pan-africanista do século XX” (Silva Vilela; Araújo Lopes, 2022, p. 2186).

candente e mantenedora de uma sociedade cisheteropatriarcal<sup>6</sup>.

Explicitamos ainda que a construção deste caminhar é composta pelas movimentações nos campos do Direito, da Educação Ambiental e de transitoriedades outras de nosso tempo e contexto.

## 2 A CIÊNCIA JURÍDICA MODERNA COMO *LOCUS* DE PRODUÇÃO DE COLONIALIDADE(S)

O Direito enquanto um *locus* de enunciação do que *deve ser* e *não ser* na sociedade, assume para si uma responsabilidade que ultrapassa a necessária decantação e resolutividade dos problemas sociais no seio das coletividades e comunidades na espacialidade em que se desenvolvem. Em outros termos, estamos considerando que o Direito envolve e acaba abarcando questões que, isoladamente, enquanto ciência e paradigma jurídico-tradicional, não é capaz de resolver, haja vista os seres humanos e a condição humana serem elementos complexos, articulados, conexos, interdependentes e dependentes ao mesmo tempo.

A ciência moderna faz parte de um processo científico, histórico, social e cultural que por séculos esteve na dianteira, como modelo privilegiado e hegemônico no que diz respeito ao conhecimento. Tal paradigma foi e é a base da filosofia

---

<sup>6</sup> O termo aqui utilizado é explicado de forma pormenorizada no artigo *A Bicha Docente Despachada: sociopoetizando a educação nas diferenças* (Silva; Nascimento; Caetano, 2021).

positivista que caracteriza o pensamento jurídico atual e fundamenta-se, primordialmente, no conceito de razão.

De acordo com David Lyon (1998), “A modernidade questiona todos os modos convencionais de fazer as coisas, substituindo autoridades por seu próprio arbítrio, baseada na ciência, [...]. A modernidade começa a conquistar o mundo em nome da razão” (Lyon, 1998, p. 37).

Nas palavras de Antônio Carlos Wolkmer (2006):

Está claro, portanto, que a filosofia jurídica positivista que atravessa a metade do século XIX consagra alguns princípios como o repúdio a conceitos valorativos (construções metafísicas, racionalistas e jusnaturalistas), a redução da juridicidade à produção estatal (voluntarismo estatista), a exaltação do Direito como construção legal lógico-sistemática (legalismo dogmático) e o rigor metódico enquanto legalismo técnico (formalismo) (Wolkmer, 2006, p. 191-192).

Contudo, há tempos o paradigma da ciência moderna encontra-se em crise, pois não alcança a evolução da sociedade e do ser humano, ao passo que não acompanha a complexidade das relações humanas em todos os seus sentidos. A experiência histórica mostrou que não há certezas absolutas, universais e neutralidade científica. Por meio de seus preceitos redutores, fixos, técnicos formais e deterministas, a ciência moderna procura resolver os problemas sociais mais complexos, tornando o conhecimento fragmentado e distante da realidade. Isso porque, nunca existiu uma razão única e universal como pensaram os modernos, muito menos capaz de transformar o mundo através da racionalidade instrumental.

Com o passar do século XIX, a relação entre a ciência moderna e a economia tornou-se cada vez mais intensa e dependente uma da outra, o que contribuiu consideravelmente para o declínio social, desencadeando o processo da crise. Nesse sentido, ensina Eduardo Bittar (2001):

Por certo, o Direito materializado na lei não expressa o verdadeiro significado de justiça, tampouco representa a vontade geral do povo ou a manifestação pública do legislador, mas o interesse das camadas economicamente dominantes. Daí o seu caráter de instrumentalização repressiva que legitima a manutenção das distorções econômicas e das injustiças sociais (Bittar, 2001, p. 311).

Sabe-se que as relações humanas, o indivíduo em si e o mundo sempre foram complexos e em constante mutação. Ao excluir o conceito de interação, interdependência e transformação em detrimento de conceitos como linearidade e controle explicáveis, lógica e matematicamente, o paradigma moderno limitou a complexidade do mundo à simplicidade.

Para o Direito, visto como capaz de solucionar os conflitos sociais, o paradigma moderno, estabelecido na filosofia kantiana e pelo método cartesiano, resultou em respostas específicas e incapazes de dar fim a diversos litígios, principalmente na esfera social e coletiva. Com efeito, a evolução do pensamento humano vem provando que o Direito como ciência social existe e é latente dentro da sociedade.

Outro ponto que ressalta essa crise no método jurídico é a discussão acerca da efetividade das normas, se elas realmente encontram seu fim em sua aplicação. Para Luís Roberto Barroso, adepto do movimento neoconstitucionalista,

existem alguns paradigmas que devem ser quebrados para que se alcance o estado de redemocratização e reconstitucionalização, como “[...] a busca da efetividade das normas constitucionais, fundada na premissa da força normativa da constituição” (Barroso, 2008, p. 343). Ainda, menciona o autor acerca da necessidade do “[...] desenvolvimento de uma dogmática da interpretação constitucional baseada em novos métodos hermenêuticos e na sistematização de princípios específicos de interpretação constitucional” (Barroso, 2008, p. 343).

Ernâni Lampert *et al.* (2005), aduzem que o positivismo, como forma hegemônica de gestão de conhecimentos, perdeu o seu monopólio e credibilidade, uma vez que não mais responde à complexidade e à grande gama de fenômenos (Lampert *et al.*, 2005).

No novo paradigma das ciências pós-modernas, pautado nas teorias da própria ciência, as verdades inquestionáveis da visão positivista e reducionista agora esbarram nas incertezas, imprevisibilidades, desordem, caos e multicausalidade, intrínsecos na sociedade (Behrens, 2003).

A crise parece ter atingido todos os campos profissionais, todos os setores institucionais, sociais e culturais, todas as dimensões da vida. É necessária, portanto, a vinculação às reflexões ontoepistemológicas e novas perspectivas teóricas a respeito do momento e espaço em que vivemos.

A reconstrução do paradigma moderno e a adoção de outro paradigma emergente e ontoepistemologicamente disruptivo são essenciais quando se fala em acesso à justiça,

em razão da superação da visão reducionista de convívio social e do início da formação de um novo pensamento jurídico capaz de construir de fato um mundo melhor, mais justo e igualitário.

Em que pese a riqueza e a complexidade dessas contribuições jusfilosóficas, tal produção realça mais do que nunca tempos de incerteza, transição e rupturas ao paradigma hegemônico da modernidade jurídica ocidental. [...]. O próprio oficialismo pensante e impositivo do século passado, na representação de correntes como o neopositivismo (e suas variações) e o estruturalismo, proclama a morte do homem e o fim da história, ensejando a contra-reação de uma cultura jurídica humanística. [...] Trata-se de resgatar, ao configurar uma historicidade das principais idéias jurídicas, a retomada de diretrizes valorativas acerca do Direito justo, da dignidade humana e da efetividade dos direitos humanos (Wolkmer, 2006, p. 222-223).

A sociedade complexa exige que profissionais do Direito, independentemente da área de atuação, inovem sua ação e atividade laboral, repensem seu papel na sociedade e que concretizem sua contribuição significativa no mundo.

Nesse sentido, a dialogicidade ontoepistemológica do Direito com a Educação Ambiental (Ribeiro; Caporlingua, 2021; Ribeiro, 2023), por exemplo, apresenta-se como um movimento imprescindível na construção de uma Ciência “com consciência” (Morin, 2003), visto que é preciso conceber um outro Direito, para além de seus limites epistêmicos pré-definidos, conformado, disponível, que se configura como um elemento viabilizador da lógica capitalista (Mascaro, 2015) e de manutenção do *status quo* (Ribeiro, 2023; Ribeiro; Figueredo; Sparemberger, 2019).

A Educação Ambiental, portanto, é um campo dialógico com o Direito e potente para promover transformações estruturais e ontoepistemológicas na realidade socioambiental de grupos vulneráveis, destinatários diretos dos efeitos das mudanças climáticas, e de outras problemáticas socioambientais (Ribeiro; Caporlingua, 2021; Ribeiro, 2023; Ribeiro; Caporlingua; Parga-Lozano, 2024).

Assim, através da mudança do paradigma jurídico baseado na ciência moderna e que acaba por limitar a justiça simplesmente ao direito positivado, ou seja, à assistência jurídica e à assistência judiciária, será possível a reconstrução do conceito de justiça, por meio de uma transformação estrutural e ontoepistemológica, comprometida com a dialogicidade, respeito à diferença, e de introdução de novos e outros valores sociais, de forma a buscar maior comprometimento com as necessidades humanas.

### **3 UM PANORAMA CONSTITUTIVO DA RELAÇÃO SER HUMANO E AMBIENTE MEDIADA PELO DIREITO**

Em que pese termos avançado em muitas direções, enquanto seres humanos, no que se refere à natureza e as relações que são produzidas no ambiente (Reigota, 2010), algumas movimentações e ações individuais em microescala, e institucionais (privadas e públicas) de empresas e do Estado em macroescala, não têm se apresentado como positivas. Há que pontuarmos a questão de que a Educação Ambiental, pensada e projetada como uma manifestação *prática* de um *porvir* imprescindível e fundante de uma transformação

socioambiental positiva desta realidade, evoluída na Conferência de Tbilisi (1977), não ter sido sequer absorvida ou mesmo incorporada de fato e estruturalmente (o assentamento como uma pauta de governança e governabilidade) pelos diferentes setores empresariais e públicos no Brasil, para além do âmbito do ensino formal. O movimento tem se dado recentemente como uma transmutação da Educação Ambiental para o privado e para a governança pública, como Ambiental, Social e Governança – ASG (em português) e *Environmental, Social and Governance* – ESG (em inglês).<sup>7</sup>

Dito de outro modo, assentamos aqui que, como um *dever* do Estado, por estar conexo ao direito fundamental ao meio ambiente ecologicamente equilibrado (BRASIL, 1988), a Educação Ambiental tem enfrentado, como campo do conhecimento científico e paradigma dialógico-educativo, todas as intempéries e interferências de ordem política, jurídica e econômica.

O ideal seria que fosse absorvida como uma responsabilidade intergeracional. Contudo, efetivamente, a complexidade da vida e muitas outras dimensões se entrecruzam e acabam por lhe ser relegada, por exemplo, por parte de algumas narrativas de pessoas que compõem o mundo jurídico de forma ridicularizada a nomenclatura de “aquela

---

<sup>7</sup> A referida transmutação precisa ser lida de forma crítica e situada, tendo em vista que transformar a Educação Ambiental em um constructo moldável e adaptável à realidade institucional de uma empresa privada ou do próprio Estado, precisa debater, problematizar e promover soluções que evitem o escanteio, o escamotear e o invisibilizar de temáticas candentes e estruturalmente assentadas em nosso contexto social, como problemáticas socioambientais, tendo como exemplo o racismo ambiental. De nada adianta o transformar sem se identificar que há entrecruzamentos, interdependências e intencionalidades que vão lhe inviabilizar, é como caminhar para lugar nenhum, sem propósito e sem finalidade (Ribeiro, 2023).



educaçãozinha” e de uma “pedagogia ineficaz”, incapaz de mudar o mundo. Tal afirmação se respalda na arbitrariedade retórico-discursiva propagada, que impossibilita a promoção da horizontalidade epistêmico-dialógica com os demais campos do conhecimento científico, uma infeliz característica entranhada e contínua do campo jurídico.

Ainda assim, é na Educação Ambiental que acreditamos, bradamos e com ela e por ela dialogamos e afirmamos. É preciso mudar com outros campos do conhecimento científico, através da dialogicidade, horizontalidade e respeitabilidade epistêmica; um respeito que mira na comunicabilidade e na troca de experiências para se avançar conjuntamente. A mudança estruturalmente ambiental virá pelo passo atrás, humilde e responsável do campo jurídico, em congregar os avanços do Direito Ecológico com o Direito Ambiental e dialogar com a Educação Ambiental.

Todavia, nos carece imbricar nesta discussão que o capitalismo e o Direito são intrínsecos e que, portanto, um se viabiliza pelo e com o outro (Mascaro, 2015; Ribeiro, 2023).

Dentro das relações capitalistas de produção margeada pelo *capitaloceno* (Ferdinand, 2022), emerge uma ordem jurídica marcada por uma constituição paradigmática assentada na ideologia liberal burguesa com seu individualismo e patrimonialismo explícito. A defesa do patrimônio e da propriedade privada são as características básicas desta ordem jurídica de manutenção do poder e de perpetuação ilimitada das mais diversas iníquas desigualdades em todas as matrizes possíveis, sempre asseguradas em grande escala pela ordem jurídica existente. As conquistas

decorrentes da luta por cidadania social e ambiental são rapidamente descaracterizadas pela precarização do trabalho e o rápido retrocesso ambiental modulado pela ideologia liberal que modula a prevalência da *lex mercatoria*.

Por meio da pressão da luta de classes foram conquistadas algumas garantias no mundo do trabalho que hoje são rapidamente desfeitas repetidamente pelo capital em sua base matricial ocidentalista neoliberal. O retrocesso das leis trabalhistas e previdenciárias é acompanhado também de um imenso retrocesso no campo ambiental, da não efetivação dos direitos humanos/fundamentais margeado pelo austericídio, e por questões geopolíticas que os modelam de acordo com a prevalência de interesses imperiais de uma ordem dominada pela financeirização do capital:

A financeirização não é uma deformação do capitalismo, mas um ‘aperfeiçoamento’ de sua natureza. Aperfeiçoamento que exaspera o seu movimento contraditório: na incessante busca de ‘perfeição’, ou seja, a acumulação de dinheiro a partir do dinheiro, o regime do capital excita as esperanças do capital e destrói as realidades dos submetidos à sua lógica implacável” (Belluzo; Galípolo, 2019, p. 91, grifos do autor).

No horizonte de nossa cotidianidade, compreendemos que as metas da *COP-30* e do *Acordo de Paris* não serão atingidas, pois a redução de emissões para um aquecimento de apenas 1,5 graus não pode ser efetivada por um sistema orientado pelo lucro e pela maximização do belicismo que é intrínseca ao imperialismo, próprio da ordem colonialista do capital em sua etapa imperialista contemporânea, marcada

pela maximização do rentismo e que leva o planeta ao caos climático, social e ambiental:

Dados da Organização das Nações Unidas (ONU, 2021) demonstram que a ocorrência de desastres naturais aumenta e piora a ocorrência da pobreza, da fome, da insegurança alimentar, da escassez de água, do acesso aos recursos naturais (autossustentabilidade) e até mesmo da violência, forçando o deslocamento de milhões de pessoas todos os anos (Engelmann; Wolkmer, 2023, p. 45).

As atividades de mineração e até mesmo o *greenwashing* do capitalismo verde continuam demandando energia, matéria que é metabolizada por uma minoria próspera, enquanto a imensa maioria da população mundial não contribui com a pegada ecológica dos ricos e super-ricos e sofre desigualmente os efeitos da pobreza e da mudança climática.

Tais questões fazem parte de uma tendência de concentração de renda e pauperização ainda mais aceleradas na atual fase rentista do capitalismo, em que como sempre a abundância ocorre no meio da escassez capitalista, conforme demonstra o próprio avanço da agricultura capitalista do latifúndio “modernizado” do agronegócio definido como *pop* por novas mídias nativas, dirigidas pelo colonialismo interno e externo do capital, que demanda essa agricultura de *commodities* e cria um mar de contaminação de agrotóxicos no Sul global refém de uma situação contínua de reprimarização:

Portanto, o avanço da “moderna” agricultura capitalista no país é permeado por casos de violência contra indígena, quilombolas, camponeses e trabalhadores rurais, além da contaminação química

dos povos, dos solos, das águas. O avanço da agricultura de commodities só interessa os grandes proprietários rurais, às grandes tradings e às grandes corporações de agrotóxicos, que, ademais, estão majoritariamente sediadas nos países do Norte, sobretudo na União Europeia, cuja legislação para agrotóxicos é abissalmente mais restritiva que a brasileira. Aqui se expressa a faceta mais cruel do colonialismo químico (Bombardi, 2023, p. 67-68, grifos da autora).

As próprias atividades genocidas e ecocidas, representadas hoje pela mineração produtora de desastres - como Mariana em 2015 e Brumadinho em 2019 - expressam a realidade dos agrotóxicos fornecidos por multinacionais, garantidos pelas desregulação promovida pelo Legislativo comandado pela bancada ruralista; culminaram e promovem mortes por cânceres através da contaminação por pesticidas, principalmente em camponeses pobres, a população pauperizada das periferias das grandes metrópoles capitalistas; e também a morte da biodiversidade pela contaminação das águas, dos solos, dos lençóis freáticos, ampliada por queimadas, desmatamento, etc.

Essas questões representam a insuficiência da matriz jurídica contemporânea, ou seja, do paradigma jurídico-tradicional vigente, em regular essas forças, sem o auxílio do controle social popular de movimentos classistas, antirracistas, ecologistas e antiespecistas, reconstituindo-se assim, de tal modo, a utopia de um novo poder social.

Em outros termos, avaliamos que é necessária a redefinição e a consideração de um novo Direito, potencialmente emancipatório, representado pela

possibilidade de uma matriz jurídica baseada nos comuns e que será redefinido também por uma reconstrução da esquerda enquanto campo de organização dos oprimidos em moldes classistas (numa acepção articulante) e interseccionais, para albergar um projeto de contestação pluralista e insurgente, capaz de representar as novas demandas sociais por justiça social, racial, ecológica que deve operar em moldes também interseccionais:

Se a esquerda espera reviver a ideia da classe trabalhadora como força dirigente dentro de um novo bloco contra-hegemônico, teremos de imaginar essa classe de uma nova maneira – interseccionalmente, se preferir – e não restrita a uma maioria étnica branca de homens heterossexuais, trabalhadores de manufatura e de mineração, mas englobando todas essas outras ocupações - remuneradas e não remuneradas - e englobando massivamente imigrantes, mulheres e negros (Fraser, 2020, p. 91).

Dentro deste cenário de manutenção do colonialismo com novas roupagens, é forçoso, deveras necessário propor, na perspectiva do afrofuturismo<sup>8</sup>, uma nova perspectiva para a

---

<sup>8</sup> O afrofuturismo foi reconhecido globalmente como um movimento cultural muito por intermédio do escritor americano Mark Dery, no ensaio intitulado “*Black To The Future: ficção científica e cybercultura do século XX a serviço de uma apropriação imaginária da experiência e da identidade negra*”, de 1995. No artigo, Dery (1995, p. 180) conceitua o afrofuturismo “como uma ficção especulativa que trata de questões afro-americanas no contexto da cultura tecnocientífica do século XX”. O fato de o termo afrofuturismo ter sido criado e aceito socialmente por um homem branco pode ser ilustrado como um engendramento hegemônico social de classificação. Mas, de acordo com Kodwo Eshun (1998), no livro *More brilliant than the sun: adventures in sonic fiction* (Mais brilhante que o sol: aventuras na ficção sônica), outros pensadores debatiam as mesmas inquietações de Dery naquele momento. Desta forma, o que veio a ser reconhecido como afrofuturismo foi e é construído por inúmeros tensionamentos e articulações daquele contexto. Este evento representado pelo lançamento do livro de Kodwo Eshun é considerado

humanidade e que repense o paradigma jurídico da modernidade nas suas várias dimensões ecológicas, raciais e da reconfiguração de um sistema capitalista assentado no darwinismo social.

As saídas que passam pelas movimentações ontoepistemológicas, éticas e juridicamente contextualizadas e socioambientalmente transformativas (Ribeiro; Caporlingua; Parga-Lozano, 2024), requerem uma mudança que vem na perspectiva do afrofuturismo de Octavia E. Butler (2018, 2019), uma vez que é chegado o momento de produzirmos respostas às nossas problemáticas socioambientais, para além da constatação. Queremos avançar e sair da redoma que provoca, por exemplo, o termo racismo.

Pensemos então em como (re)imaginar, criar a partir da fratura colonial (Ferdinand, 2022), a partir da disruptividade anticolonial na concepção de Denise Ferreira da Silva (2024 *apud* Vieira, 2024) e/ou decolonial, na perspectiva já defendida anteriormente.

#### **4 (RE)PENSAR O PARADIGMA JURÍDICO MODERNO COLONIAL PELA DISRUPTIVIDADE ANTICOLONIAL E/OU DECOLONIAL: EM BUSCA DE UMA REVOLUÇÃO JURÍDICO-PARADIGMÁTICA NEGRA**

---

emblemático para a difusão do afrofuturismo como conhecemos hoje. Além de ser um movimento artístico e estético, também é um movimento que busca articular as diversas perspectivas de vivências negras no mundo fruto da diáspora africana (Silva, 2023, p. 37, grifos do autor).

Os movimentos que congregam a mudança de postura, a transformação irruptiva e disruptiva, requerem um comprometimento por parte daqueles que de fato tem interesse na proposta de um Direito/direito dialógico, propositivo, que se movimenta e se pauta pela justiça socioambiental. Em outros termos, assentamos que, para além da constatação de sua situação epistemológica, precisamos agir para mudá-lo, agir para transformá-lo de dentro para fora, com reorganizações, com rupturas, com deslocamentos, em suma, com tudo aquilo que poderá alterar significativamente seus fundamentos e pressupostos epistemológicos.

Nesse sentido, criaríamos assim, elementos auxiliares e estruturais no desenvolvimento de um *porvir*, de uma Ciência, cadenciada e consciente de sua necessária transformação estrutural, por envolver seres humanos e suas relações, na construção de um futuro ético, possível e adaptável, frente às incertezas e intangibilidades da vida.

Torna-se imprescindível um agir: que leve em consideração a insurgência, a irruptividade, a contra-hegemonia como horizonte de transformação semântico-estrutural. Deste modo, consideramos que:

A perspectiva de um *direito insurgente* ou uma revolução jurídico-paradigmática negra procura destacar o papel que desempenha sobre o direito à questão racial. A crítica sistemática do fenômeno jurídico, mas também a práxis que a partir dele vier a se realizar impõem, na dialética entre totalidade e particularidade, uma consideração do racismo, em termos estruturantes (Oliveira; Pazello, 2022, p. 1978, grifos dos autores).

E o tensionamento central que lhe cerca reside no: “[...] desafio de elaboração de um *direito insurgente negro*, portanto, tem a ver com a apreciação prático-teórica do direito e o posicionamento acerca das conexões entre abolicionismo do jurídico (não apenas criminológica, seja bem entendido) e do racismo” (Oliveira; Pazello, 2022, p. 1978). Elementos que conclamam e denunciam uma comunicabilidade e dialogicidade perversa com a branquitude.

Para Lia Vainer Schucman (2020), o que temos é a hegemonia da branquitude. Em suas palavras:

A branquitude é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial, um ponto de vista, um lugar a partir do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais. [...]. A branquitude é um lócus de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não dominadas, ou denominadas como nacionais ou “normativas” em vez de especificamente raciais” (Schucman, 2020, p. 73, grifos da autora).

Helena Kich Chaves (2024) observa com base em Schucman (2020) que: “O branco e a branquitude ocupam um status de normalidade, enquanto o outro é marcado racialmente. As pessoas brancas não se identificam como tal, e, nesse caso, se julgam sendo universais” (Chaves, 2024, p. 39).

Assim, para pensar a branquitude enquanto um paradigma, é necessário relacioná-la com os conceitos apresentados por Thomas Kuhn em seu livro, *A Estrutura das Revoluções Científicas*: “Um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma



comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma” (Kuhn, 1998, p. 219).

E assim sendo, “[...] A branquitude compartilha um conjunto de crenças e valores que sustentam a ideia de superioridade racial e a naturalização dos privilégios; essas crenças são internalizadas e reforçadas nas interações sociais, nas instituições e no ensino” (Chaves, 2024, p. 39-40).

Thomas Kuhn (1998) asseverou que, “[...] uma comunidade científica, ao adquirir um paradigma, adquire igualmente um critério para a escolha de problemas que, enquanto o paradigma for aceito, poderemos considerar como dotados de uma solução possível” (Kuhn, 1998, p. 59).

Dessa forma, conforme aborda Chaves (2024):

[...] no contexto da branquitude, podemos entender o paradigma como um conjunto de crenças, valores e normas compartilhados que moldam sua visão de mundo. Portanto, na filosofia da ciência pode-se embasar a defesa da branquitude como um paradigma: da mesma forma que uma comunidade científica, ao adotar um paradigma, estabelece critérios para a escolha de problemas científicos e possíveis soluções, a branquitude estabelece critérios para a seleção de questões sociais e políticas que são consideradas relevantes e dignas de atenção. O Paradigma da Branquitude define quais problemas são reconhecidos como legítimos e quais soluções são consideradas válidas dentro da perspectiva branca, reforçando assim a estrutura de poder e os privilégios raciais (Chaves, 2024, p. 49-50).

Por conseguinte, se identifica que “[...] há um processo de naturalização da supremacia branca nas instituições e há

uma reprodução de injustiças ao longo da história” (Chaves, 2024, p. 47).

Por fim, a autora Helena Kich Chaves (2024) considera que:

A inclusão de conteúdos antirracistas, como uma primeira prática abordada, faz-se fundamental quanto à nos currículos de Direito, apresentando conteúdos que abordem de forma crítica e aprofundada as questões raciais, como o racismo estrutural, o papel do direito na reprodução das desigualdades e as lutas e conquistas dos movimentos antirracistas. Isso permite que os estudantes desenvolvam uma consciência crítica e uma compreensão mais ampla das questões raciais. O Estudo e a disseminação das epistemologias negras serão fundamentais para, a partir da quebra das visões de mundo, mudar, efetivamente, o mundo. Outra prática proposta é a diversificação do corpo docente, pois promover a diversidade étnico-racial nele é essencial para garantir uma perspectiva mais inclusiva no Ensino Jurídico. A presença de professores e professoras negros e de outras etnias contribui para a representatividade e para a desconstrução dos estereótipos presentes no campo do Direito. Além destas, a pedagogia jurídica engajada incentiva a reflexão crítica sobre o papel do Direito na reprodução das desigualdades e a busca por transformações sociais. Essa abordagem envolve metodologias ativas, debates, estudos de caso e a conexão com movimentos sociais, estimulando os estudantes a se engajarem e a serem agentes de mudança. Ademais, faz-se necessária a promoção de espaços de diálogo e escuta, nos quais os estudantes possam compartilhar suas experiências e vivências relacionadas à questão racial. Esses espaços permitem a troca de conhecimentos, o fortalecimento

dos vínculos comunitários e a construção coletiva de estratégias para superar o Paradigma da Branquitude. Parcerias com movimentos e organizações antirracistas locais e nacionais pode trazer uma contribuição significativa para a Educação Jurídica. Essas parcerias podem envolver a realização de projetos de extensão, eventos, palestras e seminários que promovam a conscientização e a sensibilização sobre as questões raciais. [...]. A revisão curricular e metodológica também cabe no rol de propostas, com o intuito de garantir uma Educação Jurídica mais inclusiva e antirracista. Isso envolve a análise crítica dos conteúdos, das abordagens pedagógicas e das práticas avaliativas, buscando identificar e superar vieses e privilégios presentes nas estruturas curriculares e nas metodologias de ensino. Por fim, o estímulo à pesquisa e produção acadêmica sobre questões raciais, é fundamental para ampliar o conhecimento e promover o debate no campo do Direito. Isso pode ser feito por meio de programas de pesquisa, incentivos para publicações e a criação de espaços de disseminação desse estudo (Chaves, 2024, p. 49-50).

Desta forma, a recomposição e reconfiguração do campo jurídico demanda uma nova organização do poder social para garantir a efetividade do direito. A insurgência e a disruptividade terão que questionar o poder jurídico, essencialmente colonizado por interesses de grupos dominantes, ainda que contenham brechas e potenciais aliados dos setores populares, e em sobrevivência dentro do judiciário, conformado majoritariamente nesta trincheira conservadora de manutenção da ordem e do *status quo*.

A mudança climática criada pelo *capitaloceno* exige uma mudança que hoje consiste em uma necessidade

inelutável para evitar extinções em massa, as quais podem atingir a própria espécie humana em decorrência da ganância de uma minoria que se utiliza do poder estatal, e do mercado que coloniza o primeiro para manter os seus privilégios econômicos, em geral também assentados na sua branquitude; o que se transparece nos representantes da classe dirigente capitalista que hegemoniza o poder econômico, político e cultural.

A partir desta constatação que define a nossa ordem social contemporânea, parte-se para a busca de possíveis saídas que parecem estar acopladas a um projeto capaz de articular a decolonização da natureza, com ênfase nas proposições do *buen vivir* e da democracia do comum (Engelmann; Wolkmer, 2023). Esta orientação serve como base da constatação dos seguintes pontos trazidos por Engelmann e Wolkmer (2023), que repercutem também em uma redefinição global das questões jurídicas aqui consideradas, pois possuem eixos assentados em conotações que abrangem o local, o regional, o nacional e o global em suas interconexões complexas, o que exige a reelaboração de um novo paradigma global baseado em um novo paradigma global e intercultural:

Diante das mudanças climáticas e da sua influência direta na situação dos refugiados climáticos, percebe-se que é necessário superar a colonialidade da natureza e repensar as relações jurídicas e sociológicas mundiais a partir de um paradigma plural e intercultural dos Direitos Humanos e deixando em evidência a inseparável correlação entre colonialidade da natureza, mudanças climáticas e refugiados climáticos na contemporaneidade (Engelmann; Wolkmer, 2023, p. 79).

Um destes eixos vitais para a ressignificação da *práxis* jurídica passa pela consideração de um projeto decolonial que considere o uso de novas tipologias jurídicas contra o ecocídio, dentro de uma pauta de lutas por justiça climática global apontada por Malcom Ferdinand (2022), ou seja, esse paradigma de contestação deve ser feito a partir da sociedade civil, dentro de um eixo combativo, evitando a apropriação desta temática pelo universalismo discursivo dos direitos humanos, potencialmente corrompido por interesses imperiais da geopolítica ligada ao jogo sujo do imperialismo:

A luta contra o aquecimento, contra a utilização da energia nuclear e contra as poluições constantes do planeta, assim como a luta pelo reconhecimento dos direitos dos não humanos, faz parte da construção desse convés do mundo. A justiça climática incita a confrontar as emissões passadas- os gases que aquecem o planeta hoje são também os que foram emitidos há várias dezenas, até centenas, de anos- e as consequências futuras desse aquecimento. As ações na justiça da ONG neerlandesa Urgenda, vitoriosa em 2015, e de quatro ONGS francesas, reunidas em 2019 na campanha ‘L’Affaire du Siecle. [O assunto do século], visando obrigar seus respectivos governos a agirem adequadamente diante do aquecimento global, bem como as lutas históricas contra as armas, a energia nuclear e a intoxicação do mundo por pesticidas e indústrias poluentes fazem parte da edificação desse convés do navio-mundo. A categoria jurídica ‘ecocida’, que qualifica crimes cometidos contra os ecossistemas, faz o mesmo. As degradações ambientais de ontem, tais como a contaminação das Antilhas como clordecona, são as injustiças de hoje, transmitidas por meio de nossos

cordões umbilicais às gerações de amanhã. Esse convés incita à necessária composição política dos humanos com os diferentes não humanos e com diversos ecossistemas da Terra em um continuum entre passado e futuro (Ferdinand, 2022, p. 259-260).

Desta forma, esse projeto exige um cosmopolitismo decolonial pluriversalista, orientado pelos sujeitos vitimados pela opressão, exploração de classe, racial, especista, de gênero e não por seus algozes. Esse projeto permite orientar a utopia de um afrofuturismo capaz de orientar uma *práxi* revolucionária, a fim de romper com mazelas que são parte do passivo de uma sociedade capitalista moldada pelo colonialismo do *capitaloceno*, marcado pela colonialidade do ser, do saber e do poder, pelo capitalismo, colonialismo, patriarcalismo e especismo que culminam em uma crise potencialmente terminal do ser humano e da natureza da forma como a conhecemos.

O afrofuturismo se apresenta como alternativa e exige uma ordem jurídica constituída por baixo, fora dos privilégios do capital e da branquitude, com a concomitante decolonização da natureza e do estilo de vida orientada pelo capitalismo que não respeita os ciclos de recomposição da mãe terra, dentro de um visão matriarcal capaz de romper com a agenda de coisificação do ser humano e da natureza como meros recursos e insumos usados pelo capital para produzir mercadorias, lixo e a destruição do planeta.

Além de decolonizar, pode-se falar em carnavalizar, e ambos podem ser definidos “[...] como a produção de um discurso que procura alcançar verdades e escapar do já estabelecido” (Sparemburger, 2003, p. 112). Através da busca

de uma nova realidade, retoma-se aquilo já observado oportunamente, “[...] da multiplicidade de significações, de um modo geral, o que se pretende” (Sparemberger, 2003, p. 117), o que acarreta movimentos muitas vezes contramajoritários, irruptivos, disruptivos e transformativos.

Ao propormos um novo ensino do direito, significamos a nossa intencionalidade, demarcando a necessidade de se “[...] apontar para uma visão carnavalesca da vida, tentando tornar visível o envelhecimento de certas versões sobre a produção do saber jurídico e social” (Sparemberger, 2003, p. 117).

Ademais, assentamos que, “Os sinais do novo, que a visão carnavalesca do saber convoca, renegam todo e qualquer tipo de ambição unificadora das significações” (Sparemberger, 2003, p. 117).

Deste modo,

A carnavalização é uma permanente provocação do imaginário do homem. É a única forma de desaliená-lo. É uma provocação baseada na proposta de um espaço lúdico de leitura do mundo e de seus discursos. E esse espaço lúdico tem um enorme valor pedagógico na medida em que descaracteriza o saber e o poder, relativizando-os constantemente (Sparemberger, 2003, p. 118).

Nesse sentido, transpomos a inércia e apatia de uma interpretação jurídica desconexa e amorfa, para um agir científico com consciência (Morin, 2003). O que de certa forma cadencia e articula os múltiplos movimentos pela transformação positiva da realidade socioambiental dos oprimidos (Ribeiro, 2023), por exemplo.

Por conseguinte, consideramos que, “Tal situação diz respeito à questão do sujeito não mais como simples protagonista e espectador do discurso, ou mesmo como aquele que reproduz ou descreve o objeto, mas como sujeito que participa da construção do conhecimento. É isso que quer a “carnavalização” [...]” (Sparemberger, 2003, p. 118).

Portanto, reafirmamos:

Percebe-se, assim, que a formação e os tipos de avaliação do acadêmico dentro da graduação fazem toda a diferença, e deveriam ser levadas em consideração tanto nos concursos públicos como no exame de Ordem. O desenvolvimento de habilidades do acadêmico durante a graduação deveria ser um dos principais focos, pois a partir da produção individual e coletiva do estudante comprometido, pode-se criar sujeitos pensantes, críticos, e acima de tudo, seres humanos. Tagliavini traz a ideia de que “é preciso acreditar que, nos lugares mais longínquos do Brasil, distante das consagradas academias, há estudantes e docentes que, com sacrifícios mil, vão semeando um pouco do capital cultural que faz a riqueza do país” (Tagliavini, 2013, p. 8). Compactuamos com essa visão, pois o aluno compõe a estrutura intelectual e física de uma universidade. Coadunando com esse anseio, Luis Alberto Warat (2004) frisava que se recuperasse o desejo; temos de ser desejosos. O resistir e o transgredir vivem e são possíveis. Existem “sujeitos mutantes” (Warat, 2004, p. 375), que surgem a partir “[...] de um substancial alteração das condições do ensino jurídico” (Warat, 2004, p. 375) - daí a importância de se pensar e dar o devido valor a linguagem, que de certa forma vai representar linguisticamente a realidade (Ribeiro; Sparemberger, 2016, p. 193).



Luis Alberto Warat (2004) destacava que a reprodução linguística da realidade revela uma gênese da própria política, que de certa forma comporta a ação formativo-educativa do próprio Direito (Warat, 2004). Contudo, é importante que, “O Direito tem que atuar como “desatador” de discursos teóricos, meramente retóricos” (Ribeiro; Sparemberger, 2016, p. 194). E neste sentido, “[...] o ensino jurídico tem que começar a transgredir o discurso de seus sonhos fracassados” (Warat, 2004, p. 376).

Não resta dúvida de que “[...] estamos sendo socializados, aprendendo a perder o sentido vital da existência. Nós nos aceitamos gregários, desaprendendo a amar, esquecendo o valor da afetividade e da ternura, apagando a força transformadora de nosso imaginário” (Warat, 2004, p. 376). E deste modo, “A desilusão humana perante a própria existência é ceifada dentro da própria academia” (Ribeiro; Sparemberger, 2016, p. 194).

Ler, pensar, contextualizar e problematizar o Direito e o direito, a partir de nossas narratividades, subjetividades e transitoriedades, mas também a partir e através das outridades e alternativas práticas é preciso, é potente, disruptivo e possibilitador de transformações do *status quo*. Queremos provocar uma nova cientificidade no Direito. E é com ele que iremos promover os mais distintos, profícuos, justos e cadenciados movimentos.

## 5 CONSIDERAÇÕES FERVILHANTES

Nessas considerações fervilhantes, podemos apontar, segundo Oliveira e Pazello (2022, p. 1978), quatro usos táticos que o direito insurgente ou o novo paradigma negro irá espelhar:

a) um uso combativo do direito (quando se reivindica a forma jurídica para dar respostas imediatas a problemas que o direito se põe, formalmente, a resolver, como casos de defesas contra criminalizações ou ações ofensivas baseadas no aparato legal-judicial);

b) um uso relido do direito (em que se reinterpreta a forma jurídica, extraindo dela consequências não pretendidas em favor das classes populares);

c) um uso assimétrico do direito (o qual permite contrastividade entre a forma jurídica estandardizada e as formas análogas ou parcialmente equivalentes encontradas no seio das classes subalternas, movimentos populares e povos e comunidades tradicionais);

d) um uso dual do direito (significando o confronto direto entre a forma jurídica e seus usos políticos insurgentes, em contextos revolucionários).

Diante de tais usos táticos, a superação desse paradigma deve ser feita por meio da inclusão de conteúdos antirracistas nos currículos, a partir da inter e transdisciplinaridade, abordando de forma aprofundada as questões raciais e promovendo a reflexão crítica sobre a papel do Direito na (re)produção das desigualdades.

A pedagogia jurídica engajada é uma importante estratégia para superar o Paradigma da Branquitude. É

fundamental reconhecer que a superação do Paradigma da Branquitude não é uma tarefa fácil nem imediata, e sim requer um compromisso coletivo de viés decolonial e carnavalizado de instituições de ensino, professores, estudantes e demais atores envolvidos na formação jurídica. É necessário romper com a resistência à mudança e enfrentar os desafios que surgem ao questionar e desconstruir estruturas arraigadas de poder e privilégio.

## REFERÊNCIAS

BARROSO, Luís Roberto. **Interpretação e aplicação da Constituição**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

BRASIL. **Constituição Federal da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1988.

BEHRENS, Marilda Aparecida. **O paradigma emergente e a prática pedagógica**. Curitiba: Champagnat, 2003.

BITTAR, Eduardo C. B.; ALMEIDA, Guilherme A. de. **Curso de Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2001.

BELLUZZO, Luiz Gonzaga & Gabriel Galípolo. **A escassez na abundância capitalista**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2019.

BOMBARDI, Larissa Mies. **Agrotóxicos e colonialismo químico**. São Paulo: Elefante, 2023.

BUTLER, Octavia Estelle. **A parábola do semeador**. São Paulo: Editora Morro Branco, 2018.

BUTLER, Octavia Estelle. **Kindred: laços de sangue**. São Paulo: Editora Morro Branco, 2019.

CHAVES, Helena Kich. **Educação jurídica crítica: o paradigma da branquitude nos cursos de graduação em Direito e a necessidade de sua superação**. Trabalho de Conclusão de Curso em Direito. Fundação Escola

## O paradigma colonial na Ciência Jurídica Moderna: o decolonial para promover uma irruptividade

Superior do Ministério Público – FMP/RS. Porto Alegre: FMP/RS, 2024. [No prelo – documento não publicado].

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. México: FCE, 2011.

DUSSEL, Enrique. 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, Enrique Dussel. **Filosofía de la Liberación: una antología**. Madrid: AKAL, 2021.

ENGELMANN, Iris Ferreira; WOLKMER, Antonio Carlos. **Direitos humanos interculturais no contexto das mudanças climáticas**: colonialidade da natureza e refugiados ambientais. São Paulo: Editora Dialética, 2023.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. Tradução Letícia Mei; prefácio Angela Davis; posfácio Guilherme Moura Fagundes. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. Tradução: Amílcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Common, 2019. Disponível em: <https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2022.

FRASER, Nancy. **O velho está morrendo e o novo não pode nascer**. Tradução Gabriel Landi Fazzio. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

KUHN, Thomas Samuel. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

HERKENHOFF, João Baptista. **Para onde vai o Direito**: reflexões sobre o papel do direito e do jurista – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001. 168p.

LAMPERT, Ernâni *et al.* **Pós-modernidade e conhecimento**: educação, sociedade, ambiente e comportamento humano. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 71-114, 2008. Epistemologias do Sul. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/695#ftn18>. Acesso em: 24 jun. 2023.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones**

## O paradigma colonial na Ciência Jurídica Moderna: o decolonial para promover uma irruptividade

*para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 127-167.

MASCARO, Alysson Leandro. Direito, capitalismo e estado: da leitura marxista do direito. In: KASHIURA JR., Celso Naoto; AKAMINE JR., Oswaldo; MELO, Tarso de. (orgs.). **Para a crítica do Direito**: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas. São Paulo: Outras Expressões: Editorial Dobra, 2015. p. 47-63.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. 7. ed. rev. mod. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

OLIVEIRA, Eduardo Maurense; PAZELLO, Ricardo Prestes. Introdução ao direito insurgente negro: antecedentes teóricos, bases epistêmicas e usos políticos táticos. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 3, 2022, p. 1951-1981. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/VQH9fhwQZSZdMkcYH6nkdhd/>. Acesso em: 14 ago. 2024.

REIGOTA, Marcos. **Meio Ambiente e representação social**. São Paulo: Cortez, 2010.

RIBEIRO, Bernard Constantino. **Educação ambiental crítica decolonial em dialogicidade com o Direito e suas manifestações de insurgência**: miradas para enfrentar o racismo ambiental na América Latina. 168 fls. 2023. Tese de Doutorado em Educação Ambiental. Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental – PPGEA, Instituto de Educação. Universidade Federal do Rio Grande – FURG. Rio Grande: FURG, 2023. Disponível em: <https://argo.furg.br/?BDTD13846>. Acesso: 14 fev. 2024.

RIBEIRO, Bernard Constantino; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. Os direitos humanos e as perspectivas decoloniais: a condição do sujeito subalterno no Brasil. **Revista Amicus Curiae**, v. 11, 2014. Disponível em: <https://www.periodicos.unesc.net/ojs/index.php/amicus/article/view/1709/1592>. Acesso em: 14 jun. 2024.

RIBEIRO, Bernard Constantino; FIGUEREDO, Guilherme Augusto dos Santos; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. A insurgência decolonial frente a negação do diferente: a (re)constituição de um novo Direito a partir da emersão das camadas sociais marginalizadas. **Revista Jurídica Luso-Brasileira**, v. 5, n. 2, p. 991-1014, 2019. Disponível em: [https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2019/2/2019\\_02\\_0991\\_1014.pdf](https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2019/2/2019_02_0991_1014.pdf). Acesso em: 11 mar. 2024.

RIBEIRO, Bernard Constantino; CAPORLINGUA, Vanessa Hernandez. Convergências possíveis de potencialidades críticas: diálogos entre

## O paradigma colonial na Ciência Jurídica Moderna: o decolonial para promover uma irruptividade

Educação Ambiental e Direito. **Educação em Foco (UEMG)**, ano 24, n. 44, set./dez., p. 308-330, 2021. Disponível em: <https://revista.uemg.br/index.php/educacaoemfoco/article/view/5476/388>. Acesso em: 14 mar. 2022.

RIBEIRO, Bernard Constantino; CAPORLINGUA, Vanessa Hernandez; PARGA-LOZANO, Diana Lineth. A Educação Ambiental Crítica Decolonial para o Enfrentamento do Racismo Ambiental na América Latina. **Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC) revista de la Solcha**, v. 14, n. 2, p. 326-361, 2024. DOI: 10.32991/2237-2717.2024v14i2. p326-361. Disponível em: <https://www.halacsolcha.org/index.php/halac/article/view/777>. Acesso em: 5 ago. 2024.

RIBEIRO, Bernard Constantino; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. In: LEITE, Maria Cecília Lorea; VAN-DÚNEM, José Octavio; HENNING, Ana Clara Correa (orgs.). **Contemporaneidade, imagens da justiça e ensino jurídico**. v. 1. São Leopoldo: Casa Leiria, 2016. p. 183-197. Disponível em: <https://gpaju.paginas.ufsc.br/files/2016/03/Livro-Imagens-da-Justi%C3%A7a-v.-01.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2024.

SILVA, Alexandre Souza da. **Afrofuturos reivindicados: Pantera Negra e o sensível em rede**. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM/UFGM, 2023. Disponível em: <https://seloppgcomufmg.com.br/wp-content/uploads/2023/12/Afrofuturos-reivindicados-Selo-PPGCOM-UFGM.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2024.

SILVA, Roberto Vinício Souza da; NASCIMENTO, Letícia Carolina Pereira do; CAETANO, Marcio. A Bicha Docente Despachada: socipoetizando a educação nas diferenças. **TEXTURA-Revista de Educação e Letras**, v. 23, n. 55, p. 194-214, 2021. Disponível em: <http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/txra/article/view/6127/4152>. Acesso em: 18 jul. 2022.

SILVA VILELA, Ana Laura; ARAÚJO LOPES, Juliana. “A Dívida Impagável”: Denise Ferreira da Silva e suas implicações para o Direito, ou reflexões sobre uma obra irrepresentável. **Revista Direito e Práxis**, v. 14, n. 3, p. 2178–2200, 2023. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/69758>. Acesso em: 18 out. 2023.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. **Do paradigma epistemológico tradicional ao paradigma hermenêutico criativo no direito**. Tese de Doutorado em Direito. Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGD. Universidade Federal do Paraná – UFPR. Curitiba: UFPR, 2003. Disponível

## O paradigma colonial na Ciência Jurídica Moderna: o decolonial para promover uma irruptividade

em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/60703>. Acesso em: 14 ago. 2024.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o branco, o branquíssimo e o encardido:** branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. 2.ed. São Paulo: Veneta, 2020.

TAGLIAVINI, João Virgílio. **IX EXAME DE ORDEM:** uma crítica acadêmica. São Carlos, SP: Edição do Autor, 2013.

TBILISI. **Declaração de Tbilisi.** Geórgia, 1977. Disponível em: <http://www.meioambiente.pr.gov.br/arquivos/File/coea/Tbilisi.pdf>. Acesso em: 1. set. 2023.

VEIGA, Edison. **DW – Deutsche Welle.** História | Brasil. Entrevista de Denise Ferreira da Silva: “Pagar a dívida da escravidão é impossível”. Publicado em: 12 jul. 2024. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/pagar-a-d%C3%ADvida-da-escravid%C3%A3o-%C3%A9-imposs%C3%ADvel/a-69645106>. Acesso em: 18 jul. 2024.

WALSH, Catherine. Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. In: WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.** Quito: Editorial Universitaria Abya Yala, 2013. p. 23-68.

WARAT, Luis Alberto. **Epistemologia e ensino do Direito:** o sonho acabou – Coordenadores: Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Júnior, Aires José Rover, Cláudia Servilha Monteiro – Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Síntese de uma história das idéias jurídicas:** da antiguidade à modernidade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.

## AUTORES

### **Bernard Constantino Ribeiro**

Pós-Doutorando em Direito na Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Jurista, Pesquisador, Professor e Educador Ambiental. Doutor em Educação Ambiental pela Universidade Federal do Rio Grande - FURG com estágio doutoral no exterior no Doctorado Interinstitucional en Educación - DIE da Universidad Pedagógica Nacional - UPN, Bogotá, Colômbia (09/2022-02/2023), viabilizado pelo Programa de Doutorado-sanduíche no Exterior (PDSE) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES/MEC. Mestre em Direito e Justiça Social pela FURG. Bacharel em Direito pela FURG. Vice-líder do Grupo Transdisciplinar em Pesquisa Jurídica para uma Sociedade sustentável - GTPJUS-UFSC e Coordenador da Linha de Pesquisa: Interseccionalidades e tecnologias disruptivas no (e para o) Direito e a Educação; membro do Grupo de Pesquisa Direito e Educação Ambiental - GPDEA-FURG, cadastrados no DGP/CNPq. Áreas de especialidade e estudo: Decolonialidade, Direito à cidade; Direito e Relações Étnico-raciais; Direito Constitucional, Direitos Humanos, Educação e Educação Ambiental; Estudos culturais; História do Direito; Interseccionalidades; Justiça Social e Justiça Socioambiental; Teoria Crítica da Raça.

### **Raquel Fabiana Lopes Sparemberger**

Doutora em Direito pela Universidade Federal do Paraná - UFPR. Mestre em Direito pela UFPR. Pós-doutoramento em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Possui Graduação em Direito pela Universidade Regional do



Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (1995). Professora Associada da Universidade Federal do Rio Grande - FURG. Mãe da Gabriela. Professora do Programa de Mestrado em Direito da Universidade Federal do Rio Grande - FURG. Professora dos cursos de graduação e do Programa de Mestrado em Direito da Faculdade de Direito da Fundação Escola Superior do Ministério Público - FMP/RS. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Teoria Geral do Direito, Direito Constitucional, violência e Direitos Humanos, América Latina e questões decoloniais. Membro da Red de Mujeres Constitucionalistas de América Latina. Professora pesquisadora do CNPq e FAPERGS. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Tutelas à efetivação dos direitos indisponíveis, Linha Tutelas à efetivação de Direitos Públicos Incondicionados. Grupo de Pesquisa: Sociedade da informação e Fake Democracy: os riscos à liberdade de expressão e à democracia constitucional - FMP-RS-FURG-RS. Coordenadora do grupo de pesquisa "Marias, Clarices, direitos humanos e violência da FMP-RS. Responsável pelo Grupo de Estudos da FURG sobre Direito constitucional e violência e pelo Aequitas - Grupo de estudos e pesquisas em Teoria do Direito. Advogada.

# DOS BECOS DAS INIQUIDADES SOCIORRACIAIS À ENCRUZILHADA DA JUSTIÇA RACIAL: LIBERTAÇÃO, PODER E RE-EXISTÊNCIA FEMININA NEGRA

*Élida Regina Silva Maciel  
Francisco Quintanilha Veras Neto  
Hélen Rejane Silva Maciel Diogo*

## 1 INTRODUÇÃO

A sinergia dessa escrita nos movimenta para uma outra trilha epistêmica, de modo a subverter os becos de iniquidades sociorraciais que acompanham as mulheres negras em prol de uma encruzilhada que mire a justiça afrodiaspórica enquanto luta por justiça racial no sentido da reparação, da afirmação cultural, religiosa, classista, ambiental e de gênero da negritude enquanto (re)existência.

Para tanto, o texto, preliminarmente, tem seu assento inicial de forma convidativa na arte e no seu potencial reflexivo. Em que pese, nossa análise esteja distante do enredo apresentado no filme *Really Love*<sup>1</sup>, escrito por Felicia Pride e Angel Kristi Williams, tomamos por eixo condutor a ação de desafiar e, nessa cadência, tomamos emprestado uma fala

---

<sup>1</sup> **Really Love.** Official Trailer. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7KKCnadBw7Y>. Acesso em: 22 mar. 2024.

emblemática: “O papel do artista preto é o mesmo que de um professor preto e de um advogado preto: desafiar”.

Nas disputas epistêmicas, tomamos como caminho o papel de desafiar o território da(s) colonialidade(s) com uma densa e necessária reflexão teórico-crítica na tentativa de aproximar encaminhamentos, inquietações e, quiçá, desocultar saídas no que tange às conformações estruturais e opressoras.

Desafiar as estatísticas é uma atividade diária na vida da população negra brasileira, em especial às mulheres negras. Os dados são implacáveis e as colocam no topo dos piores diagnósticos quando comparados com a população branca. À vista disso, o presente ensaio será norteado pelo questionamento: qual a contribuição da epistemologia feminina negra como instrumento de emancipação, poder e re-existência diante de um Estado capitalista racial e necropolitico?

O presente ensaio mobiliza evidências teóricas de que a epistemologia feminina negra ao longo do tempo tem angariado um arsenal de narrativas negras que impõem lutas e buscam devolver os lugares de reconhecimento, visibilidade e destaque de pessoas racializadas que fizeram e fazem a história e traçaram diversas estratégias para mitigar as várias intolerâncias como o racismo em todas as suas manifestações, a transfobia, a LGBTQIA+fobia e todas as formas de discriminação contra existências de que se tem pouco conhecimento na história dos “vencedores”.

A marca indelével das mulheres negras nos orienta nessa empreitada de evidências, teses e discursos como

multiplicação de saberes ousados e forjados, muitas vezes, na(s) coletividade(s) de combates contra os que sempre imprimiram uma história oficial desconexa da negritude. Nesta esteira de aprendizados, o trabalho está ancorado em três pausas reflexivas, a saber: Os becos da modernidade; O caminho de lutas e de (re)invenção da liberdade e, por fim, Encruzilhada(s) da justiça afrodiáspórica: emancipação, poder e re-existência feminina negra. Desacordamos com a linearidade e optamos por uma proposta de circularidade de saberes, nos quais comparecem os escritos influentes de intelectuais como bell hooks<sup>2</sup>, Jurema Werneck, Yuderlys Espinosa Miñoso, Lélia Gonzalez, Maria Aparecida Bento, Mara Viveros Vigoya, Patricia Hill Collins e Sueli Carneiro e demais bases teóricas que se apresentam no texto.

## 2 OS BECOS DA MODERNIDADE

**Enquanto o couro do chicote cortava a carne  
A dor metabolizada fortificava o caráter  
A colônia produziu muito mais que cativos  
Fez heroínas que pra não gerar escravos, matavam os filhos  
Não fomos vencidas pela anulação social  
Sobrevivemos à ausência na novela, e no comercial  
O sistema pode até me transformar em empregada  
Enquanto mulheres convencionais lutam contra o machismo**

---

<sup>2</sup> A autora bell hooks apresenta o nome de batismo Gloria Jean Watkins e escolheu como pseudônimo bell hooks, grafado em minúscula ao entender que sua obra deveria ser maior que seu nome e identidade. Nesta escrita, optamos por acolher a opção da autora e manter a escrita do nome grafada em minúscula (Almeida, 2021).

**As negras duelam para vencer o machismo, o  
preconceito, o racismo  
Izalú<sup>3</sup>.**

A modernidade deu sentido à colonização e ocupação geográfica da América Latina, performando o sistema branco, colonial, heteronormativo e patriarcal de modo a otimizar a ocupação, extração de riquezas, produção colonial e capitalista racial sob os territórios colonizados. Tal fenômeno não só promoveu como produziu barbáries a partir do sistema escravagista, que durou séculos e alijou corpos subalternizados de dignidade humana, instituindo uma semântica colonial que perdura no tempo e no espaço (Quijano, 2005; Mignolo, 2005).

Na concepção do sociólogo Anibal Quijano (2005), a América inaugurou um espaço de disseminação do novo padrão mundial e sendo a raça um de seus equipamentos no estabelecimento de um código mental da modernidade.

A América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos

---

<sup>3</sup> IZALÚ. **Mulheres Negras**. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/yzalu/mulheres-negras/>. Acesso em: 23 mar. 2024.

Dos becos das iniquidades sociorraciais à encruzilhada da justiça racial:  
libertação, poder e re-existência feminina negra

conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia (Quijano, 2005, p. 117).

A celeuma do processo de “descobrimento” das Américas e todas as narrativas constituídas depurou por muito tempo do imaginário coletivo o processo de dominação expansionista que destituiu corpos negros de humanidade e os subjugou a um crime sem precedentes e de tamanha brutalidade. É possível consolidar o entendimento na visão de Walter D. Mignolo (2005, p. 37), que “do momento de emergência e consolidação do circuito comercial do Atlântico, já não é possível conceber a modernidade sem a colonialidade”.

O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera (Mignolo, 2005, p. 40).

Na mesma ordem, o processo de formação do Estado Brasileiro sempre foi narrado pelas vozes dos vencedores, pelo pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022) e demais grupos os quais foram beneficiados, muitas vezes pela atividade de um sistema de opressão e de produção de colonialidade(s), irradiada pela colonialidade do poder (Quijano, 2005), a colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007) e a colonialidade do saber (Mignolo, 2008), que transpassam de modo contumaz a vida de mulheres racializadas.

Nelson Maldonado Torres (2018) realça que a modernidade Ocidental foi popularmente lida como uma fase

de tamanhos avanços civilizatórios quando comparada a outras estruturas socioculturais, políticas e econômicas, caracterizadas como não civilizados ou selvagens. Tal fato legitimou a rejeição do processo de dominação conjugado com hierarquias de superioridade da modernidade, não desatando assim a racionalidade internacional e de instituição que são edificadas pelo *ethos* colonizante como um modelo-base. Acrescenta o autor que as motivações de tal conduta é que o significado e a estrutura institucional, bem como suas práticas e representações simbólicas estão alocados na gênese ocidental moderna, cuja qual irradia uma semântica sempre entrelaçada aos conceitos de progresso, soberania, sociedade, subjetividade, gênero e razão, entre muitas outras ideias-chave, as quais vinculam o binômio moderno-superioridade.

Tal conjuntura lançou uma modernidade necropolítica centrada em uma biopolítica imposta ontologicamente sobre o ser colonial e expressada pelas amarras legais baseadas na necropolítica (Mbembe, 2018), voltada para a garantia da exceção como forma de legitimação da hiperviolência necessária ao controle para a extração e saque de riquezas como *plusvalía*, onde a mão de obra negra e dos povos originários produziu a Europa dentro de sua centralidade colonial e imperialista, posterior a invasão da América, em 1492 (Dussel, 1992).

Na perspectiva fanoniana, a ruptura foi feita através da violência libertadora do colonizado contra seu opressor - o colonizador - que o controla através da imposição de uma imagem de sua subumanidade e inferioridade (Fanon, 1968). Ante o exposto, o negro é um outro racializado derivante da raça

germinada e filha da modernidade, em uma melhor leitura, podemos dizer que deste poço verteu um fundamentalismo epistêmico que atravancou por muitos anos, até meados do século XX, os córregos de sabedorias outras (Santos, 2022).

Outras dívidas perfazem essa conta, uma vez que os processos de dominação alijaram corpos e destituíram sonhos, no caso brasileiro, como aponta Nilma Lino Gomes:

A riqueza do nosso país foi construída em cima do sangue, do estupro, da violência imposta pelo processo da escravidão e pelo modo de produção escravista aos africanos e africanas escravizados e seus descendentes. Como modo de produção, o escravismo, que deixou marcas profundas na nossa constituição histórica e econômica e está arraigado na estrutura das relações de poder, na cultura, no imaginário e nas relações de trabalho brasileiras (Gomes, 2019, p. 130).

Rondava a vida da população racializada todas as malfetorias e hostilidades humanas, acrescidas de narrativas de desdém e invalidação, como: seres de vácuo cognitivo e bestiais, inferiores, preguiçosos, desordeiros, eram alguns dos estereótipos que acompanhavam a população negra. Tal tese agia como um viga de sustentação e anuência dos processos de marginalidade e da barbárie (Zea, 2005), ou seja, faz parte de um processo de ocultamento do outro por uma exterioridade calcada em uma totalidade reificada por uma perspectiva epistemológica e filosófica eurocêntrica onde o método analético dentro da transmodernidade se constitui em uma alternativa (Dussel, 1995) ao altericídios, epistemicídios, genocídios e ecocídios que fazem parte da expansão do



colonialismo com as teias subjetivas da mentalidade moldada pela colonialidade do poder (Quijano, 2005).

As alegorias científicas da modernidade abrigam um campo de propriedade eurocêntrica e de controle único, passível de questionamento quando outros caminhos são trilhados. Grada Kilomba acentua que há uma inquestionável erudição de “verdade” que “deve atender a reprodução de relações raciais de poder que ditam o que deve ser considerado verdadeiro e em quem acreditar” (Kilomba, 2019, p. 53).

Os becos da modernidade são vielas amorfas, que apresentam uma herança colonial marcada de suor e sangue, uma história indigerível, de sequestro de vidas, saque de ouro e direitos ainda não devolvidos.

De posto da história negra, a diáspora apresenta uma memória ancestral que ocupa o território e o terreiro de insurgência negra feminina, a partir das intelectualidades e saberes que questionam espaços e desaprovam as colonialidade(s) por processos de luta, localização e presença negra.

Por outro ângulo, acreditamos que as mulheres negras têm reordenado as batalhas a partir da encruzilhada, a qual é um grande espaço de “disponibilização conceitual que aponta outras possibilidades de problematização da vida, da arte e dos conhecimentos” (Rufino, 2019, p. 267). Logo, os becos da modernidade são ínfimos perto da encruzilhada, o qual é presença de saberes e possibilidades, do movimento, da comunicação que não adormece o verbo, a pronúncia, a denúncia e a luta feminina negra.

O caminho de lutas e de (re)invenção da liberdade é circundado pelo

Fazer a transição do silêncio à fala[...] é, para o oprimido, o colonizado, o explorado, e para aqueles que levantam e lutam lado a lado, um gesto de desafio que cura, que possibilita uma vida nova e um novo crescimento. Esse ato de fala, de “erguer a voz”, não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito – a voz liberta (hooks, 2019, p. 38).

A questão das lutas por libertação e pela ascese utópica sempre demarcaram o campo das re “existências” por séculos. As lutas dos Quilombos, Marrons no negroceno/ plantationoceno contra um sistema que literalmente queimava a carne negra como lenha para a produção de riqueza dentro dos processos de acumulação do capital em suas formas originárias até suas formas contemporâneas (Ferdinand, 2022). Para além disso, o processo de coisificação dos negros e dos povos originários indígenas, foi feito de forma cruel através de sua animalização e objetificação (Ferdinand, 2022).

Os efeitos dos padrões de dominação racial escravocrata na subjetivação dos processos de subalternização são evidentes na própria marca histórica do Brasil que não dá a devida importância para eventos racializados como Palmares.

A participação da mulher negra na luta pela emancipação no Brasil pode ser verificada no protagonismo de figuras históricas emblemáticas, como Dandara dos Palmares, Anastácia, Luísa Mahín, Teresa de Benguela, Aqualtune, Maria Felipa de Oliveira, Adelina, a Charuteira, entre muitas outras

Dos becos das iniquidades sociorraciais à encruzilhada da justiça racial:  
libertação, poder e re-existência feminina negra

que promoveram ações para libertar pessoas escravizadas em diversas partes do Brasil. O reconhecimento da participação dessas mulheres na luta pela liberdade e pela cidadania ocorreu em diferentes momentos históricos e cada um deles foi relevante na conquista de espaço na sociedade. Assim, é importante ressaltar que as mulheres negras sempre estiveram e continuam envolvidas, de diversas formas, no embate contra a exploração e a opressão que vêm sofrendo há mais de quatro séculos. Portanto, um olhar interseccional sobre territorialidades negras deve ser acompanhado de uma perspectiva histórica contra-hegemônica, comprometida com a busca e o resgate de memórias apagadas e histórias silenciadas (Manzi; Anjos, 2021, p. 5).

A violência e as torturas na casa grande, a separação das famílias oriundas da diáspora africana, a supressão da língua, da ancestralidade e da religiosidade são evidentes e ocasionaram traumas irreparáveis. A luta contra o apagamento da memória, da tradição e da identidade pelo sistema capitalista interessado em mão de obra barata cativa, normalizada e docilizada foi evidente e expõe seus reflexos duradouros ainda hoje.

A luta contra a cisão da consciência operada pelo martírio do corpo fez parte desta história de imposição das marcas da necropolítica metropolitana e dos Estados nacionais subjugados nas relações do centro e da periferia dentro das dialéticas processuais de construção da sociedade capitalista (Mbembe, 2018; Mignolo, 2008).

[...] o colonialismo produziu a credibilidade e a edificação do Ocidente europeu em detrimento da

Dos becos das iniquidades sociorraciais à encruzilhada da justiça racial:  
libertação, poder e re-existência feminina negra

pilhagem de corpos negro-africanos, ameríndios e suas práticas de saber. Esse massacre corresponde à descredibilidade existencial/epistemológica incutida às populações não brancas. Porém, a continuidade da vida enquanto possibilidade é produzida pelas populações que foram subordinadas a esse regime a partir das vias do encante. Assim, emergem as dimensões de morte como uma espiritualidade, o culto à ancestralidade [...] (Rufino, 2019, p. 269).

Não é demasiado lembrar que a empreitada colonial configurou o apagamento, a invisibilidade e a marginalidade de pessoas negras, mas não é somente uma marginalidade espacial. Dentro da dialética moderna colonial, as mulheres negras são agenciadas e muitas vezes tão somente, sobre um nexos do capital sexual, aproximando-as da condição de domínio, submissão, objetificação e, infelizmente, vítimas recorrentes da exploração sexual.

Verbaliza Yuderlys Espinosa Miñoso que:

*[...] para poder llevarse a cabo, la empresa colonial necesitó de la producción de un relato que la justificara. Este relato, cuya producción se iniciará desde el momento mismo de su encuentro con el continente -otrora desconocido por los pueblos europeos y, a partir de entonces, denominado por ellos como América -, fundamentó la idea de una superioridad de los invasores sobre el resto de los pueblos a conquistar justificando su sometimiento en términos naturales. La empresa, por tanto, necesitó desarrollar una serie de tecnologías específicas destinadas a la representación del sujeto colonial como sujeto “otro” (anterior, salvaje, atrasado, natural) del mundo “civilizado” (Espinosa Miñoso, 2018, p. 35).*

Esvaziar as mulheres racializadas da ação política a partir do encobrimento do seu próprio poder cognitivo também era um campo de atuação tática da empresa colonial.

*[...] parto de la idea, [...] deque las negras -y el cuerpo negro en su conjunto- siempre estamos desnudas, tal como ha sido el tratamiento que el cuerpo racializado ha recibido desde la colonia y la trata trasatlántica por parte de la antropología, la filosofía, la medicina, y las variadas formas de producción del relato eurocentrado (Espinosa Miñoso, 2018, p. 36).*

No campo analítico, Flávia Rios, Olívia Perez e Arlene Ricoldi (2018), concebe a interseccionalidade como um termo que já faz parte de uma agenda, a qual toma alcances para além dos estudos feministas e estende-se a todas as análises com marcadores de diferenças. Tal categoria analítica toma ampla difusão, bem como os estudos de Kimberlé Crenshaw que cunhou o termo e traz uma notável contribuição para não só para o debate interseccional como para os estudos da Teoria Crítica da Raça. Ademais, não há como negar que as lutas raciais são indissociáveis das dimensões de classe e gênero, uma vez que no Brasil, como demais países latino-americanos há uma clivagem branca colonial, classista, hegemônica, heteronormativa, misógina, patriarcal e sexista, que respondem ainda por configurações de subalternidade e do discurso de democracia racial, como as retratadas na obra clássica de Gilberto Freyre (2003), intitulada Casa-Grande & Senzala.

Na perspectiva moderno-colonial, o corpo colonial é desprovido de subjetividades, vontades e voz, era tão somente um corpo invalidado para quaisquer outras circunstâncias que

não seja a servilidade. Com significativas particularidades, enquanto o corpo colonial masculino negro centrava o ideário de mão de obra, trabalho e força, o corpo colonial feminino era uma carne de prazer e de desejo, pronto para a apropriação sexual. O domínio colonial fixou determinadas identidades para os corpos coloniais. As feministas negras apontam que os discursos e práticas dominantes, ao se dizerem neutra e universal, apenas retratam e revelam uma episteme masculina e branca (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016).

bell hooks (1995) não hesita em referenciar como o imaginário coletivo deforma e inferioriza as mulheres negras, à medida que imprime na corporeidade negra um traço hipersexualizado, o que a autora acentua:

[...] vistos como “símbolo sexual”, os corpos femininos negros são postos numa categoria, em termos culturais, tida como bastante distante da vida mental. Dentro das hierarquias de sexo/raça/classe dos Estados Unidos, as negras sempre estiveram no nível mais baixo. O status inferior nessa cultura é reservado aos julgados incapazes de mobilidade social, por serem vistos, em termos sexistas, racistas e classistas, como deficientes, incompetentes e inferiores (hooks, 1995, p. 469).

Numa perspectiva crítica de lutas, e contracolonial, Fátima Lima (2020) aponta que a permeabilidade de uma frente ampla de mulheres advertidas pela necessidade de uma tomada de consciência diante da experiência epidérmica racializada e da subalternização tem movimentado mulheres diversas – negras, racializadas, afrolatinas, do campo, das cidades, das florestas, etc – a edificarem respostas para as

complexidades que as transfixam, e limitam suas vidas, através de ações que não ficam apenas no campo individual, mas circunscrevem também o coletivo, bem como resistências orgânicas e moções contra-colonialidade(s).

Para Sueli Carneiro (2011), é premente enegrecer o feminismo e localizar as mulheres negras agenciando os seus saberes e suas intelectualidades que são essenciais para a formação de um quadro de justiça social que promova a equidade social e o respeito da população negra como um todo.

Os escritos e contribuições de Sueli Carneiro (2011) dão a tônica para o movimento de mulheres negras não só do Brasil, mas de outras partes da América Latina que também almejam um espaço social que localize as pautas e, principalmente, as opressões que são levantadas pelas mulheres. Afinal, há na intenção das intelectuais e ativistas negras, cada uma ao seu tempo e com suas contribuições, sinalizar o pacto social branco, heteronormativo que as alija de direitos e garantias e conserva no seu centro o racismo como um instrumento de domínio e manutenção do *status quo*.

Inegavelmente, neste momento histórico de ruptura e disrupção com a tradição escravocrata e racista pela contestação, pela *práxi* de luta e pela contestação epistêmica do paradigma de controle social eurocêntrico e etnocêntrico, amplos segmentos da população negra e parda marginalizada assim como por outros movimentos dentro de lutas contra o racismo, a homotransfobia de gênero racializada contra o capacitismo, sexismo tem expressado novas demandas e construções sociais no campo da libertação e conquista de direitos pelos oprimidos, sobretudo mulheres negras.

Desta forma, há um trabalho coletivo de reforma dos dados e teses que são reincidentes na composição de um panorama social destituídos dos agravos que atingem de maneira frontal a população racializada. Sobrevive nessa urgência de aprofundar as discussões e produções o desenvolvimento de respostas contra-hegemônicas no campo histórico, social e jurídico, bem como na hipótese de apurar como a(s) colonialidade(s) operam cerceamentos, de modo a controlar, objetificar e violentar das mais diferentes formas os corpos femininos negros.

### **3 ENCRUZILHADA DA JUSTIÇA RACIAL: EMANCIPAÇÃO, PODER E RE-EXISTÊNCIA FEMININA NEGRA**

**Quero que elas saibam que não estão sozinhas, que os problemas surgem e os obstáculos criados pelo racismo e machismo são reais – realmente machucam -, mas não são insuperáveis (hooks, 2019, p. 137, grifo nosso).**

Os negros apesar de um longo período da dita abolição, ainda estão envoltos a desigualdades estruturais a qual parece ter sido apenas um instrumento de benevolência das elites, quando avaliada a dinâmica e produção do pós-abolição. É fato que as mulheres negras figuram na base da pirâmide e concentram em si um signo de submissão, subalternidades e de invisibilidade, a qual tem que ser constantemente questionada de modo a tutelar o direito de existência na totalidade.

As demandas femininas negras caminham com vários signos discriminatórios que concorrem com as demandas



raciais, pois, uma mulher negra não é só uma mulher negra, mas uma mulher negra filiada à cifra da misoginia, do machismo, do sexismo e demais desdobramentos de um mundo que não apenas ignoram as mulheres, mas as capturam, a qualquer tempo, de liberdade e direitos.

Prospera nessa discussão a colocação de Mara Viveros Vigoya (2016), que toda a dominação apresenta uma estrutura interseccional, tanto as mulheres brancas ricas como as mulheres negras pobres experimentam relacionamentos de gênero, raça e classe. A autora postula que a diferença é que as mulheres brancas ricas apresentam determinados privilégios de classe e cor, e não são transpassadas conjuntamente por classe, raça e sexo como as mulheres negras.

Adverte Susana de Castro (2023) que é fato que as mulheres brancas assumiram localizações de poder no sistema capitalista e extasiadas acreditavam que tal proeza advinha de sua excelência pessoal, quando, na realidade, para que cumprissem com suas atribuições de poder como gerentes, diretoras, chefes, coordenadoras, foi indispensável o trabalho de mulheres não brancas, marrons e negras que executam o cuidado doméstico e de casas, sem contar o cuidado materno com os filhos das mulheres brancas.

A matriz teórica de Lélia Gonzalez (2021) afirma que há a necessidade de uma categoria analítica que evoque as complexidades vivenciadas não só pela população negra brasileira, mas como toda América Latina.

*Estas y muchas otras marcas que evidencian la presencia negra en la construcción cultural del continente americano me llevaron a considerar la necesidad de elaboración de una categoría que no se*

*limitara apenas al caso brasileño y que, al efectuar un abordaje más amplio, lle vara en consideración las exigencias de la interdisciplinariedad. De este modo, comencé a reflexionar sobre la categoría amefricanidad* (Gonzalez, 2021, p. 135).

Lélia Gonzalez, de sua forma única e essencial, demarca a sociedade com uma construção epistemológica que referencia cultura, feminismo, identidade, linguagem, religiosidade e saberes outros. A amefricanidade é uma categoria que traz para o centro a historicidade dos povos afrodescendentes latino-americanos como sujeitos de uma história que ultrapassa o sistema colonial e elabora uma sociedade plural e diversa (Cardoso, 2014).

Ainda que o racismo seja uma ferramenta colonial de clivagem negra na teia social com base na densificação de um Estado racial capitalista edificado desde os primórdios por uma necropolítica que já demarcava a quem o Estado deveria proteger e a quem restava o campo da subalternidade, violências e morte, como bem demarca o filósofo Achille Mbembe (2018), importa apropriar a epistemologia negra como um contributo de cunho interdisciplinar e transdisciplinar, à medida que enfatizam as múltiplas complexidades que tensionam o corpo negro feminino a buscar constantemente a (re)invenção da liberdade.

Contrapondo os limites, na percepção de Patricia Hill Collins (2018), ao se debruçar nas epistemologias feministas, as mulheres negras necessitaram de sabedoria para ultrapassar “os tolos educados”, uma vez que sendo estas partícipes e condicionadas à categoria de grupo subordinado não poderiam declinar ou se dar o requinte de serem, por um

segundo, imbecis, uma vez que o que estava e sempre esteve em jogo foi a dinâmica social de reducionismo, de objetificação mercadológica e servil de mulheres negras, destituindo-as do lugar de sujeito, pois não eram tuteladas pela pele branca, pela masculinidade e pela riqueza. A autora assevera, nesta pauta, que foi imprescindível as mulheres negras constituírem uma diferenciação entre conhecimento e sabedoria, associado às vivências como linha limítrofe que as diferencia, sendo este caminho central para a sobrevivência das mulheres negras em uma sociedade esquematizada pelas opressões. Em resumo,

“[...] No contexto de opressões intersectadas, a distinção é essencial. O conhecimento desprovido de sabedoria é adequado para quem detém o poder, mas a sabedoria é essencial para a sobrevivência do subordinado” (Collins, 2019, p. 411).

Vale lembrar que os feitos das mulheres negras ultrapassam as agendas do feminismo, pois estas abrem as portas para um leque de intelectualidades que narram um campo interseccional vasto, o qual não pode ser promovido, única e exclusivamente pelas lentes do feminismo negro, pois todos os passos da construção feminina negra superam as ideias em prateleiras, advindas de saberes relacionais, orgânicos e interdisciplinares.

Fundamenta bell hooks (1995) que por muito tempo o processo de socialização feminina as distanciou da possibilidade de serem afetadas e dadas ao trabalho intelectual, uma vez que isso não era para mulheres e nem para as mulheres racializadas, dada a razão de secundário perante os afazeres domésticos, de cuidado dos filhos ou outras

atividades de servilidade, o que justifica que o trabalho intelectual para muitas mulheres, a grande maioria, não seria uma prioridade ainda que a conjuntura social viabilizasse recompensa por tal trabalho.

*Nossos passos vem de longe*, a frase icônica que intitula um dos tantos escritos de Jurema Werneck (2010) contribui para análise e reelaboração de uma ordem e de um sistema que sempre trabalhou na e para a inferiorização e desclassificação de homens e mulheres em função de sua cor. Desta forma, os corpos políticos das mulheres negras e suas localizações nas lutas por emancip(ações) permitiram poder e re-existência. Portanto, a intelectualidade de Werneck frisa que “as articulações desenvolvidas recolocaram na esfera das disputas políticas sujeitos definidos pelas lentes do racismo patriarcal, dentro e fora do feminismo, como um polo passivo, incapaz e irresponsável, atributos que consideramos inaceitáveis” (Werneck, 2010, p. 11).

Com um percurso de re-existência e de mobilizações negras, tanto a cultura brasileira como a estadunidense lastreou um campo de intelectuais negras que começaram a questionar a cor dos bancos escolares e a cor da história, organizando e densificando uma epistemologia negra feminina que parte da posição do *Erguer a voz*<sup>4</sup>.

Nas palavras de bell hooks (2019) as mulheres negras estão cumprindo com uma raiz ancestral que os antepassados plantaram e que permanece viva, o que significa dizer que está além do contato físico, do conhecer, pois o elo é infinitamente

---

<sup>4</sup> hooks, bell. **Erguer a Voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Trad. Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

superior e as faz firmes, cumprindo um passado em forma de justiça racial e ancestral que se cumpre com (e na) Educação Superior.

O papel e as contribuições da epistemologia negra demarcada pelo pensamento de intelectuais como bell hooks, Lélia Gonzalez, Jurema Werneck, Patricia Hill Collins, dentre outras, provocam rupturas no pensamento ocidental cartesiano, à medida que surgem das articulações, das possibilidades, do repertório, das vivências de mulheres negras que olham a complexidade social a partir de lupas interseccionais, com vistas a romper e denunciar os equívocos e barbáries históricas, que separabilizam a população afrodiaspórica. Além disso, denunciam um mundo edificado pela tríade do capitalismo/patriarcado/colonialismo, a qual orientam as relações de poder e colocam as mulheres negras na condição de um “outro” e as impossibilitam outra forma de (re)existir que não seja pelas insurgências.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Apresentamos pontos de inflexão encaminhados pelos escritos de mulheres negras que cumprem parte de uma justiça racial em curso e segue nas encruzilhadas trilhadas por cada mulher negra que reatualiza as ciências e dogmas a partir de seus saberes advindos de experiências e do legado ancestral, complementando a história com os traços e vozes da negritude na premissa de pluralidade, diversidade, direitos e dignidade.

O pensamento arrojado das mulheres negras é traçado nas circularidades, nos caminhos, nas rotas e nas

encruzilhadas de libertação, poder e re-existência feminina, a qual buscam a emoldur(ação) de epistemologias negras femininas como eco de suas vozes, ancestralidades, intelectualidades, vivências e sobrevivências.

Os becos da modernidade concentram iniquidades sociorraciais e perversidades reatualizadas pela dinâmica permanente das colonialidade(s), em contraponto, as mulheres negras quebram paradigmas e produzem caminhos desterritorializando as narrativas hegemônicas de domínio e de violências que por séculos ocuparam a cena social e as fizeram submissas e silenciadas.

(Re)nasce na epistemologia potente de Lélia Gonzalez uma amefricaniedade (2021) que age não só como uma categoria, sobretudo, um ensinamento que recupera e localiza identidades, historicidade, cultura, linguagem, religiosidade e saberes dos povos afrodescendentes latino-americanos como sujeitos centrais e protagonista de uma história que cotidianamente, na *práxi*, busca ser descolonizada e imersa de narrativas femininas negras.

Centralizadas na potência da ancestralidade, os passos, bem como os caminhos das mulheres negras vêm de longe e seguem nos cruzamentos afrodiaspóricos com vistas a dismantelar as disputas de domínio assentadas pela bagagem eurocêntrica e advindas de heranças coloniais, brancas, patriarcais e heteronormativas.

As mulheres negras recuperam memórias e produzem histórias feitas no território e no terreiro, localizando estratégias assertivas e interseccionais de resistir agora, proferindo saberes, libertação, poder e localização feminina negra, no presente e no futuro.

Dos becos das iniquidades sociorraciais à encruzilhada da justiça racial:  
libertação, poder e re-existência feminina negra

Não há respostas prontas, mas saídas encaminhadas por lutas, que podem desocupar os becos da modernidade colonial e levar para a encruzilhada de saberes e de justiça racial, onde confluem nos caminhos libertação, poder e re-existência feminina negra. Logo, os escritos das mulheres negras nos oferecem uma janela de compreensões que não apenas escancaram as dores do silenciamento e das mazelas estruturais que insistem em apagá-las, há na essência da intelectualidade feminina negra um grito erguido e que ecoa, postulando assim que as mulheres negras estão vivas e publicamente ativas nas denúncias de um presente que deve ser desvinculado do passado hostil e violento.

As mulheres negras sabem ler e escrever e tem ensinado a outras mulheres as práticas de libertação e (re)invenção de liberdade.

## REFERÊNCIAS

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFUGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, 2016.

CARDOSO, Claudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 965–986, set. 2014. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ref/a/TJMLC74qwb37tnWV9JknbkK/?lang=pt#>.

Acesso em: 28 set 2024.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Portal Geledés**.

Publicado em: 6 mar. 2011. Disponível em:

<https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher->

Dos becos das iniquidades sociorraciais à encruzilhada da justiça racial:  
libertação, poder e re-existência feminina negra

negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/?amp=1&gad\_source=1&gclid=CjwKCAjw7NmzBhBLEiwAxrHQ-af8rPUP4LKuCpP9dJH2WTV\_y\_mUNLHwcpvNMfzUKrfMXPXAe5C8QBoCc\_sQAvD\_BwE. Acesso em: 20 jun. 2024.

CASTRO, Suzana de. Feminismo Decolonial. In: BORGES, Maria de Lourdes. **Filosofia feminista**. Organizadoras Maria de Lourdes Borges. Marcia Tiburi, Suzana de Castro. São Paulo: Editora Senac, 2023.

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

COLLINS, Patricia Hill. Epistemologia feminista negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Coleção Cultura Negra e Identidades. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

DUSSEL, Enrique. **1492. O encobrimento do outro a origem do mito da modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkis. **Las negras siempre estamos desnudas**. En *Colectivo Ayllu (comp). Devuélvannos el oro. Acciones anticoloniales y cosmovisiones perversas*. Editado Matadero, p. 34-51, 2018.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. Tradução Letícia Mei; prefácio Angela Davis; posfácio Guilherme Moura Fagundes. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. rev. São Paulo: Global, 2003.

GOMES, Nilma Lino. A compreensão da tensão regulação emancipação do corpo e da corporeidade negra na reinvenção da resistência democrática. **Perseu**, São Paulo, n. 17, ano 12, p. 123-142, 2019.

GONZALEZ, Lélia. La categoría político-cultural de amefricanidad. **Conexión**. Ano, 10, n. 15, 2021. Disponível em: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/conexion/article/view/24056/22851>. Acesso em: 23 mar. 2024.

hooks, bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Trad. Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.



Dos becos das iniquidades sociorraciais à encruzilhada da justiça racial:  
libertação, poder e re-existência feminina negra

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

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: Episódios de Racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, Fátima. **Protocolo de descarte do lixo, contra-colonialidade(S) e o dia seguinte**. N-1 edições, Serie Pandemia Crítica, São Paulo, p. 1-12, 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 127-167.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Coleção Cultura Negra e Identidades. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MANZI, Maya; ANJOS, Maria Edna dos Santos Coroa dos. O corpo, a casa e a cidade: territorialidades de mulheres negras no Brasil. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, [S. l.], v. 23, 2021. DOI: 10.22296/2317-1529.rbeur.202132pt. Disponível em: <https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/6642>. Acesso em: 26 set. 2024.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. D.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. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/14084/1/colonialidade.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2024.

MIGNOLO, Walter. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado da identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, p. 287-324, 2008.

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,

Dos becos das iniquidades sociorraciais à encruzilhada da justiça racial:  
libertação, poder e re-existência feminina negra

2005. Disponível em: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/14084/1/colonialidade.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2024.

RIOS, Flávia; PEREZ, Olívia; RICOLDI, Arlene. Interseccionalidade nas mobilizações do Brasil contemporâneo. **Lutas Sociais**, [S. l.], v. 22, n. 40, p. 36–51, 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/46648>. Acesso em: 21 jun. 2024.

RUFINO, Luiz. PEDAGOGIA DAS ENCRUZILHADAS Exu como Educação. **Rev. Exitus**, Santarém, v. 9, n. 4, p. 262-289, out. 2019. Disponível em: [http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2237-94602019000400262&lng=pt&nrm=iso](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-94602019000400262&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 26 set. 2024.

SANTOS, Daniel Christian dos. **Altericídio**: como a filosofia de Achille Mbembe analisa a negação do outro. Jundiá: Paco, 2022.

VIGOYA, Mara Viveros. **La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación** México: Debate feministas, 2016.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimento de mulheres negras e estratégias políticas conta o sexismo e o racismo. Dossiê Temático “Experiências de mulheres negras na produção do conhecimento”, **Revista da ABPN**, v.1, n.1, 2010. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/303/281>. Acesso em: 14 ago. 2024.

ZEA, Leopoldo. **Discurso desde a marginalização e a barbárie**: seguido de A filosofia latinoamericana como filosofia pura e simplesmente. Tradução de Luis Gonzalo Acosta Espejo e Maurício Delamaro. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

## **AUTORES**

### **Élida Regina Silva Maciel**

Assistente Social. Especialista em Práticas Pedagógicas em Serviços de Saúde (UFRGS). Especialização em Residência Integrada em Saúde na Escola de Saúde Pública do Rio Grande do Sul (ESP/RS).

### **Francisco Quintanilha Veras Neto**

Jurista, Pesquisador e Professor no Curso de Graduação em Direito e do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pós-Doutorado em Direito (UFSC). Doutor em Direito das Relações Sociais pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Direito na área de concentração de Instituições jurídico-políticas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bacharel em Direito pelo Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Curso de Aperfeiçoamento na Escola Superior da Magistratura do Estado de Santa Catarina (ESMESC).

### **Hélen Rejane Silva Maciel Diogo**

Doutoranda em Direito no Programa de Pós-graduação em Direito (PPGD), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bolsista CAPES – PROEX. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Transdisciplinar para uma Sociedade Sustentável/CNPQ. Especialista em Direito Constitucional (IDP). Especialización y Curso Internacional Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños, Consejo Latino-Americano de Ciencias Sociales (CLACSO). Especialista em Direito

Dos becos das iniquidades sociorraciais à encruzilhada da justiça racial:  
libertação, poder e re-existência feminina negra

Processual Penal (CERS). Especialista em Ensino da Filosofia, na Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Especialista em História e Cultura Afro-brasileira e Indígena, no Centro Universitário Internacional (UNINTER) e Especialista em Enfermagem do Trabalho (UNINTER). Bacharela em Direito, na Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Licenciada em Filosofia, pelo Centro Universitário Cidade Verde (UniCV). Bacharela em Enfermagem (UFPel).

# EXPERIÊNCIAS NO NEABI FURG: AFETOS E CONSCIÊNCIA RACIAL PARA DISCUTIR A UNIVERSIDADE PÚBLICA

*Cassiane de Freitas Paixão*

*Filipe Ferreira Delmondes*

*Jéssica Scheer Souza*

Como se fosse a noite, cê vê tudo preto  
Como fosse um blackout, cê vê tudo preto  
São meus manos, minhas minas  
Meus irmãos, minhas irmãs, yeah  
O mundo é nosso, hã  
Tipo a noite, cê vê tudo preto  
Tipo um blackout, cê vê tudo preto  
São cantos de esquinas, de reis e rainhas  
Yeah, o mundo é nosso  
Djonga (O mundo é nosso)

Estudar a temática racial tem sido uma submersão não a um novo mundo, mas a um conhecimento que teve suas formas, metodologias e abordagens deixadas de lado, por uma ciência positivista e eurocêntrica, essa temática nunca foi nova, sempre foi nossa, do povo preto! No entanto, sempre surgiram questionamentos sobre o que era científico, como pensar ciência a partir da primeira pessoa do plural e do singular e destinar os frutos das pesquisas para esses mesmos sujeitos, eu, nós.

Esse é um texto escrito por três vozes, todas elas participantes do Núcleo Estudos Afro Brasileiros e Indígenas da Universidade Federal do Rio Grande (NEABI FURG) , mas que reverbera a fala e o pensamento de muitos e muitas estudantes, docentes e técnicas educacionais que, principalmente, entre os anos de 2011 e 2023 pautaram suas pesquisas e atividades de extensão na temática étnico racial, discutindo a presença, conhecimento e permanência da comunidade negra, indígena e quilombola naquele espaço educacional. O convite para a escrita do texto cai na escuta de vozes negras que participaram do Núcleo ao longo da sua formação, que deixa de ser um espaço somente dentro do mundo da universidade, mas torna-se uma proposta de expandir a pauta racial para além do que está descrito nos currículos universitários.

Temos aqui a escrita de uma jovem negra, gaúcha, hoje mestranda na Universidade Federal da Bahia (UFBA), um estudante negro paulista, que está finalizando o mestrado em Direito e Justiça Social e uma professora negra, socióloga, que atua com projetos de pesquisa, ensino e extensão na FURG. Todos participantes do NEABI FURG até 2023, e que participaram de atividades de ensino, pesquisa e extensão, questionando seu currículo, as relações raciais à sua volta também pensando e elaborando novos trabalhos na área.

A participação nas atividades relacionadas à temática étnico racial tem seus principais alicerces na FURG em 2012, onde os coletivos estudantis e movimentos sociais organizavam-se em torno do debate sobre reserva de vagas nas universidades, vagas indígenas, vagas quilombolas, as cotas raciais e a Lei 12.711. Uma atmosfera que tinha como protagonismo a escuta de movimentos externos e que também

buscavam adentrar os muros de uma universidade que se encontra na periferia do RS, e contabilizava, em 2012, 9.844 estudantes de graduação, segundo dados do Sistema FURG.

A Resolução nº 12, de 2010, do Conselho Universitário da FURG já sofria mudanças e começava a incluir todos os ingressos a partir das notas do Sistema de Seleção Unificada (SISU), considerando também os termos da Resolução nº19/2009 desse mesmo Conselho que instituía “o Programa de Ação Inclusiva (PROAI), através da implementação do Sistema de Bônus para candidatos egressos do Ensino Público Fundamental e Médio, para candidatos autodeclarados negros e pardos e para candidatos portadores de deficiência, e da Oferta de Vagas Específicas para Indígenas, mediante habilitação em Processo Seletivo”.

Já em 2013, a Resolução nº 20/2013 (FURG) de novembro do mesmo ano, dispõe sobre a criação do Programa de Ações Afirmativas (PROAAf), em substituição ao PROAI, com a finalidade de promover a democratização do ingresso e permanência de estudantes oriundos de Escola Pública, indígenas, quilombolas e estudantes com deficiência, nos cursos de graduação da FURG, enquadrados nos termos da presente norma.

Esses foram movimentos importantes que buscavam a normatização a partir de discussões promovidas pelos coletivos negros, indígenas e movimentos quilombolas em prol do acesso e permanência no ensino superior.

Movimentos como o Acampamento Afro em São Lourenço, organizado pela Vera do Munjolo, debates sobre cotas, como o promovido pelo Coletivo Macanudos e o Movimento de Clubes Negros no Estado do Rio Grande do Sul

tencionavam a Universidade, seus espaços de ensino, pesquisa e extensão. Junto ao Programa de Ações Inclusivas, e a partir dos primeiros processos seletivos indígenas e quilombolas, delineavam-se movimentos que tencionavam a Universidade local e seus debates internos sobre os seus caminhos.

O Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino de História e Cultura Afro Brasileira e Africana (2013) traz em um dos itens sobre as principais ações das instituições de ensino superior o “Desenvolver atividades acadêmicas, encontros, jornadas e seminários de promoção das relações etnicorraciais positivas para seus estudantes”.

Enquanto documento que busca orientar diretrizes curriculares, ele aponta como objetivo central: “colaborar para que todos os sistemas de ensino cumpram as determinações legais com vistas a enfrentar as diferentes formas de preconceito racial, racismo e discriminação racial para garantir o direito de aprender a equidade educacional a fim de promover uma sociedade justa e solidária” (2013).

Com um movimento que busca participação de discentes, docentes e técnicos educacionais que possuem engajamento na temática étnico racial na Universidade, em 2012 cria-se um núcleo de estudos para tentar discutir e pensar o debate das relações raciais no tripé da universidade, ensino, pesquisa e extensão. O NEABI FURG, registrado como grupo de pesquisa junto ao Diretório do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) surge tendo como principal objetivo desenvolver pesquisas na temática das relações étnico raciais no Rio Grande do Sul, criando condições a fim de evidenciar a participação histórica sociológica nas



populações negras e indígenas na sociedade. O logo foi criado quando o grupo já conseguiu ocupar a sala que conquistamos no pavilhão 4 do Campus Carreiros em Rio Grande, sendo elaborado por estudantes do curso de História e de Direito que por ali participaram.

Como parte de projetos desenvolvidos pelo grupo de pesquisa Comunidades FURG (Comuf) o Núcleo de Estudos Afro Brasileiros e Indígenas FURG passa a contar com equipamentos de informática e de fotografia, já estando articulado ao CNPq e tendo como início de projetos grupos de estudos e discussão, bem como, pesquisas com bolsistas diretamente vinculados ao NEABI.

Como parte de uma área de estudos que abrange muitos cursos de graduação, tanto licenciatura quanto bacharelado, conseguimos convidar estudantes para participar do grupo de estudos e, sendo a professora líder do grupo a professora da área de sociologia, o núcleo fica vinculado ao Instituto de Ciências Humanas e da Informação e consegue espaço junto ao pavilhão 4, no campus Carreiros.

A articulação com o grupo, predominantemente de estudantes negros e negras, mantendo o diálogo com os coletivos indígenas e quilombolas, que pautavam a dinâmica racial na universidade, era também uma expressão dos questionamentos trazidos pela pauta do feminismo negro e de autoras que entre 2014 e 2016 estavam sendo (re)lidas e finalmente traduzidas para o Brasil. Angela Davis foi uma das primeiras leituras desenvolvidas já na sala de permanência, mas nunca como um movimento interno da Universidade. As fotos e lembranças, rememoradas para a produção do presente texto, nos mostram a participação de professoras da rede,

movimento negro de Rio Grande e trabalhadoras negras, estudantes indígenas e quilombolas, que por muitas manhãs de inverno estiveram na sala lendo todo o livro *Mulher, Raça e Classe* e pontuando sua vida e o retrato da pauta interseccional da autora.

Os movimentos sociais por todo o País, com a articulação de mulheres negras foi importante para as pautas junto às comissões de ações afirmativas, com participação do NEABI FURG e a real pauta da temática racial na criação e manutenção do tema.

Em dezembro de 2014 foi realizado O I Congresso Internacional sobre o Pensamento de Mulheres Negras no Brasil e na Diáspora Africana & I Workshop Mulheres Negras - Pensando Práticas Sociais, Culturais e Políticas, que teve como objetivo explorar:

a produção de conhecimento promovida pelas mulheres negras em diferentes áreas; divulgar o pensamento das mulheres negras e suas diversas atuações e linguagens no campo cultural, social e político. Buscando também facilitar os agenciamentos de novas pesquisas e ações; propiciar novos intercâmbios entre professoras/es, pesquisadoras/es, estudantes e ativistas dos movimentos de mulheres, mas, sobretudo, constituir-se num momento de formação e articulação de todos esses temas e perspectivas, como forma alternativa de reflexão e estudos acerca das desigualdades raciais e de gênero (PPGNEIM, 2014).

Com a participação de centenas de mulheres negras de todo o Brasil, e dessa vez com líder de um grupo de pesquisa, a coordenação do NEABI FURG participa do evento e consegue

aumentar o escopo teórico também no campo das ações afirmativas

Desde então é importante elencar alguns projetos desenvolvidos com bolsa conquistadas diretamente junto à Universidade, propiciando um enriquecimento teórico com discussão de estudantes e professores de diversos cursos. Se pudéssemos elencar alguns, as lembranças e memórias mostram a participação de estudantes da Engenharia Bioquímica, Letras, Direito, História, Artes Visuais, Química, Economia, Psicologia, Geografia, Pedagogia, mas ainda mais o quanto essa interlocução sempre foi pautada pela sororidade.

Laços afetivos, risos e lágrimas nos mantiveram antes e depois da pandemia, com eles nos encontramos nas sextas-feiras pelas manhãs, durante o período de distanciamento social, não porque queríamos só estudar, mas porque precisávamos conversar, com as câmeras ligadas, falas sobre o que acontecia na saúde, desgastes políticos e a ajuda mútua. E sob a coordenação do intelectual prof. Dr. Kaciano Gadelha, que ingressou na Universidade em meados de 2018.

Esse texto se articula a partir de algumas vozes, expressas em três escritas, desse modo, teremos na sequência escrita de Jessica Souza, Filipe Delmontes e Cassiane Paixão, trazendo letras sobre sua lembrança e memória junto ao NEABI. Três subtítulos em primeira pessoa, três escritos em primeira pessoa, que não caminham no mesmo caminho, mas que se cruzam, porque nossos relatos são únicos e aguçam uma memória que é coletiva, trazem impressões, laços de afeto e questionamentos.

Jéssica, que em 2023 vai residir e estudar em Salvador, nos ajuda a lembrar dos projetos que participou, começando

sua atuação junto ao núcleo na pandemia. Filipe, hoje na FURG, e finalizando em 2023 seus estudos no mestrado, lembra da sua formação e atuação junto ao mundo externo à Universidade e o quanto visualizar jovens do ensino médio com a pauta representatividade auxilia no seu questionamento como advogado negro atuante na pauta racial. Por fim, Cassiane também traz sua participação como professora, uma das poucas professoras negras da Universidade, e reflete suas impressões ao longo de uma atuação de dez anos junto ao núcleo de estudos, que teve não só como conquista discutir e fundamentar uma disciplina na área de sociologia da FURG, mas que com um grupo epistemologicamente construído continuam a questionar onde estão as pessoas negras, indígenas e quilombolas nesse espaço educacional.

**Jéssica Souza: “partindo dos questionamentos, começamos... E no início eu era silêncio”**

Com o início da pandemia de COVID-19, as atividades presenciais na FURG, e no resto do país, pararam. Ainda sem saber como continuar as atividades de maneira remota, me candidatei à bolsa de pesquisa do NEABI FURG. Depois de um processo seletivo, todo virtual, em que tratamos do texto de Oracy Nogueira “Preconceito de marca e preconceito de origem”, ingressei para o grupo.

Meu contexto até então era de uma mulher negra, estudante do curso de Letras - Português/Espanhol, que havia voltado há uns meses de um intercâmbio na Colômbia, com

baixo letramento racial e com pouco acesso à literatura negra dentro e fora do seu curso. Uma das cinco mulheres negras que realizava o curso de Letras naquele ano e que tinha como principal acesso à informação (de temáticas raciais) as redes sociais. Eu já sentia que faltava algo em minha formação, mas, até o presente momento, eu não conseguia expressar necessariamente em palavras, por mais irônico que seja, quais eram estas faltas.

Lembro que a primeira atividade do NEABI FURG foi a participação no grupo de estudos. Lá estavam o professor Kaciano Gadelha, a professora Cassiane Paixão e a professora Letícia Ponso. Além dos professores, estavam cerca de 10 estudantes da FURG, em sua maioria negros. Tenho esta imagem guardada com muito afeto em minha mente e em algum *print* na nuvem do meu celular, já que, na época, o Google Meet era a única forma de termos contato.

No início, eu era silêncio. Diferente do silêncio que sempre me foi imposto, esse silêncio era acolhedor, era escuta, era acolhimento e aprendizagem. Gosto de chamar de silêncio ativo, aquele em que a reflexão se faz presente, mesmo que sem o verbo. Nesse silêncio ativo aprendi muito com colegas como Carine Fortes, Arilson Jesus, Hélen Diogo, entre outros.

Eu escutava meus colegas e pensava que talvez eu nunca chegasse em seus níveis de conhecimento. Logo, o grupo foi se mostrando tão aberto e tão acolhedor, que aprendi que nunca seria uma questão de chegar ao nível de ninguém. Com o tempo, fui entendendo que estar junto ao meu grupo, era me sentir mais potente, grande e poderosa.

No grupo, pude conhecer autores como Lélia Gonzalez, Franz Fanon, Grada Kilomba, Beatriz Nascimento, bell hooks,

entre outras. Nesse momento se inicia o processo de quebra de um silêncio quase ancestral que habitava em mim. O que eu aprendi com os meus, me fez crescer e romper com o silêncio em forma de questionamentos. Um dos primeiros sintomas no NEABI na minha vida foi o questionar. Questionei a Universidade, meu curso, meus colegas, meus professores e minha própria casa. Compreendi a força do questionamento e a capacidade que ele tem em nos fazer movimentar.

Partindo dos questionamentos, começamos (eu, Vitoria Souza e Carine Fortes - Bolsistas NEABI) a pensar projetos de pesquisa como ***Ergue a voz, preta.***

bell hooks “*Ergue a voz*”, ao tratar da importância do dizer negro, pontua “Esse ato de fala, de ‘erguer a voz’ não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa expressão, de nossa transição de objeto para sujeito - a voz liberta” (2019, p. 39). Partindo dessa perspectiva e da importância que a escrita possui para o desenvolvimento de habilidades e compreensão de si e do todo, durante o período da bolsa, criamos um *blog* chamado “Ergue a voz, Preta”<sup>1</sup> com o intuito de criar um espaço seguro de troca entre escritas de mulheres negras.

hooks ainda chama atenção para uma rede de apoio de escrita de mulheres negras “Ter pessoas ao redor que te apoiem durante o processo da escrita é tão vital para o escritor aspirante quanto encontrar alguém que publique o seu

---

<sup>1</sup> Blog **Ergue a Voz Preta**. Disponível em:

<https://ergueavozpretaneabifurg.blogspot.com/2020/11/ergue-voz-pretas.html>

Acesso em: 14 ago. 2024.

trabalho”. Assim, entre mensagens, *e-mails* e reuniões virtuais e de pensamento, criamos o *blog* e sua identidade visual, onde recebemos e organizamos os textos; alimentamos toda semana o *blog* com textos dessas mulheres negras e divulgamos pelo Instagram do Núcleo.

Nesse sentido, por entendermos que é também por meio da escrita que nossos processos de resistência e empoderamento se dão, acreditamos que o *blog* seja um projeto de extrema importância para as mulheres negras de nossa região.

Além do *blog*, pude realizar uma pesquisa na minha área de graduação, que deu origem ao que hoje é meu projeto de mestrado: *O racismo invisível no discurso: inferências de sentidos na análise de um evento de fala e de suas repercussões na internet*.

Como acadêmica negra do curso de Letras - Português/Espanhol da FURG e estudante pesquisadora do NEABI venho buscando estudar temáticas que atravessam minhas vivências. Assim, é possível perceber que nos últimos anos, a Linguística Aplicada no Brasil, em uma postura crítica e transdisciplinar (Rajagopalan, 2023; Moita Lopes, 2006) e aliada à emergência de movimentos políticos que veem o discurso como construção identitária, voltou-se para estudos da alteridade e da linguagem como uma ação humana que afeta o outro (Campos; Muniz 2018). Partindo das ideias de alguns pensadores que analisam a relação entre linguagem e racismo - Franz Fanon, Lélia Gonzalez, bell hooks, Ana Lúcia Silva Souza, Grada Kilomba etc. - o problema que motiva esta pesquisa é a lacuna na interação assimétrica que há entre, de um lado, a fala racista “imperceptível” para a branquitude e, de outro, a escuta

do preconceito na fala, sempre percebido pelo interlocutor negro. O objetivo é proceder à análise discursiva de um evento de fala ocorrido em uma mesa-redonda transmitida ao vivo no canal do Youtube da Associação Profissional dos Técnicos Cinematográficos do Rio Grande do Sul (APTC-RS), buscando mecanismos sinalizadores, pistas conversacionais e convenções simbólicas por meio das quais a distância é mantida. Nesse sentido, adoto a perspectiva metodológica de pesquisa qualitativa da Sociolinguística Interacional, com contribuições de análise do discurso e análise da conversação (Gumperz, 1982a, 1982b; Ribeiro; Garcez, 2002). Para além de evidenciar o racismo na fala de uma convidada (entre cinco participantes brancos) diante da única participante negra, também comento seu pedido público de desculpas, coloco em discussão a abordagem utilizada por jornais ao noticiar um caso de racismo e analiso os comentários feitos por internautas na plataforma do vídeo, no sentido de apontar os recursos linguísticos usados por agressores para disfarçar o preconceito em suas falas. Os resultados deste trabalho - o qual ilustra uma pesquisa mais ampla de iniciação científica sobre o “Racismo Invisível na Linguagem” - apontam para a ideia já abordada por Grada Kilomba em *Memórias da plantação*: episódios de racismo cotidiano que nos diz que o racismo, mais do que biológico, é discursivo. E que o discurso, tanto ao revelar, quanto ao esconder o racismo, torna-se uma ferramenta potente de manutenção dessa violência.

Mas ainda gostaria de lembrar algumas atividades que seguimos no NEABI, uma delas o grupo de estudos: *Grupo de Epistemologias Negras*.



Durante todo o ano de 2020, realizamos, semanalmente, encontros virtuais para a discussão e estudo de textos como: “Discurso sobre o colonialismo” - Aimé Césaire; “Pele negra, máscaras brancas” - Frantz Fanon; “Epistemologias e Metodologias Negras”; “Decoloniais e Antirracistas” - Míriam Cristiane Alves e Alcione Correa Alves; “*Devuélvannos el oro*” - Colectivo Ayllu; e “Racismo e sexismo na cultura brasileira” - Lélia Gonzalez.

Além disso, realizamos um Sarau Virtual para compartilhar escritas dos componentes do grupo de estudos, assim como, escritas de outras(os) autoras(es) pretas(os). O projeto foi também apresentado na Mostra de Produção Universitária da FURG.

Para somar às atividades do grupo de estudos, convidamos, mensalmente, alguns pesquisadores, que são referências importantes nas discussões sobre as relações étnico-raciais, para a discussão de seus próprios textos. Assim, realizamos os cartazes de divulgação dos eventos e organizamos as inscrições para as atividades.

Além disso, pude participar de eventos e formações pelo Núcleo que contribuíram muito para minha formação enquanto mulher negra licenciada em Letras. Ao fim, sou muito grata por todo tempo investido no grupo, por todo conhecimento teórico, prático e afetivo que pude partilhar nesse tempo integrante do NEABI - FURG. Com o NEABI, pude entender o verdadeiro significado de UBUNTU: EU SOU PORQUE NÓS SOMOS.

As memórias de Jessica, nos ajudam a pensar no coletivo negro que se constrói, mesmo na pandemia, com força teórica e metodológica, alicerçado em movimentos anteriores, e fruto de uma juventude negra questionadora.

## Filipe Delmondes: “afetos, trocas e reencontros”

Ingressei na universidade em 2017, a primeira pessoa da minha família a conseguir acessar o Ensino Superior Público, cotista, estudante de escola pública. Isto é, venho de uma realidade muito distante para a maioria das famílias de origem humilde e periférica, como a minha.

A questão racial sempre esteve presente na minha família, ainda que eu tivesse um pouco de consciência racial, a minha negritude enquanto afirmação política por completo, se é assim que podemos dizer, estava “adormecida”. Por vezes, “é um assunto muito dolorido”, minha avó dizia.

Essa realidade de não enxergar pessoas parecidas comigo foi exacerbada na FURG, afinal eram poucos parecidos comigo nas salas de aula, no corpo docente etc. Esse cenário foi modificado assim, quando conheci o NEABI. Comecei a participar em junho de 2018, convidado pela então coordenadora, professora Dra. Cassiane a participar do grupo e conhecer os projetos desenvolvidos, após um evento em que ela palestrou. Deste momento, até hoje, faço parte do grupo.

Dessa forma, gostaria de destacar que este Núcleo foi e tem sido de suma importância não só para minha formação acadêmica, mas, principalmente pelos aspectos sociais, políticos, de consciência classe e principalmente da construção da nossa identidade racial. Além disso, pela recepção principalmente aos estudantes negros que muitas vezes não se encontram nesse âmbito acadêmico. No NEABI, pude participar do chamado tripé da universidade, ou seja, do ensino, da pesquisa e da extensão, onde gostaria de tecer algumas considerações.

Na modalidade de ensino, estive monitor na disciplina de Sociedade, Educação e Relações Etnicorraciais, ofertada como optativa junto ao curso de Direito, e com estudantes das licenciaturas em Matemática e Biologia. Ela tem por objetivo a discussão sobre a formação da ciência positivista no Brasil e suas implicações na construção sociológica do conceito de Raça, refletindo sobre conceitos como o de meritocracia e justiça social.

Propõe, assim, analisar a característica sociológica do conceito de raça e racismo, bem como refletir sobre as políticas públicas percebendo as ações afirmativas no Brasil e pensar a concepção de educação e relações etnicorraciais no espaço escolar, trazer como proposta da disciplina a percepção e transformação do modelo de escola eurocêntrica e positivista, construída e centralizada na valorização de saberes ideologicamente dominantes.

Destaco, hoje como advogado e estudante de Mestrado em Direito e Justiça Social, que foi um instrumento importante para o meu desenvolvimento teórico e prático na graduação, através do estabelecimento de novas práticas e experiências pedagógicas. Fortaleceu a minha integração curricular no curso, em seus diferentes aspectos, como por exemplo, promover a cooperação mútua entre os meus colegas de curso, dos docentes e eu.

Outro ponto a ser destacado foi que desenvolvi uma ferramenta complementar de estudo, a saber, um *blog*<sup>2</sup> para a disciplina, onde foi possível compartilhar os textos discutidos

---

<sup>2</sup> Para mais informações consultar o link: <https://serers.blogspot.com/>. Acesso em: 20 ago. 2024.

em aula, bem como trazer notícias e discussões referentes aos temas, com o objetivo de melhorar o acesso aos conteúdos trabalhados e introduzir um caráter didático na disciplina.

Na extensão, destaco a minha participação no projeto: “Cara gente branca, eu sou um universitário”, que teve por objetivo debater, discutir e levar as discussões acerca das cotas “sociais”, identidade e negritude para as escolas (municipais e estaduais) de ensino públicas da cidade de Rio Grande.

Esse projeto foi relevante, porque atravessamos os muros da Universidade para dialogar com a sociedade. A recepção foi ótima, podemos sentir por diversos momentos nas nossas visitas às escolas, as falas das(os) adolescentes nos emocionaram, e isso nos chamava muita atenção pelo fato delas e deles se enxergarem em nós e pensar em outras perspectivas de futuro que não a violência cotidiana que ataca os jovens negros e pobres do país.

Nesse sentido, o projeto privilegiou o debate e a construção de ações afirmativas de inclusão e igualdade que devem ser um processo contínuo, daí, mais uma vez, a importância desse projeto, como um canal que propõem uma intervenção e reflexões acerca da discriminação racial enfrentada cotidianamente por pessoas negras.

Como também, conseguimos preencher, de certa forma, um vazio de acesso à informação, da despolitização e do resgate acerca da história de luta da população negra no país. Assunto, ainda bastante carente da prática docente, ainda que tenhamos há mais de uma década da Lei nº10.639/2003. Assim, senti que o pouco conhecimento acadêmico/científico que adquiri dentro desse fechado âmbito universitário estava

sendo devolvido para além dos muros desse, nesse caso, para a sociedade - para aqueles que verdadeiramente deveriam estar ocupando esse espaço: o povo.

Para a realização das nossas ações educativas foram utilizados vídeos com relatos de diversas(os) estudantes negras(os) contando um pouco das suas trajetórias acadêmicas, além de músicas como o do grupo de rap Racionais MC's que os estudantes gostavam bastante, utilizadas como uma maneira de interagir. Além de rodas de conversas com uma breve apresentação sobre como se dava o ingresso no ensino superior, em especial, pela modalidade de reserva de vagas.

Acredito que na extensão universitária podemos enxergar uma riquíssima oportunidade de criar novos caminhos para uma mudança social que tanto almejamos, combinando o conhecimento científico com o popular que de certa maneira é tido como menos importante.

Ao sairmos da Universidade, fomos com muitas expectativas, ânimo e dispostos a contribuir com o melhor que pudéssemos por compreender a realidade da educação pública tão sucateada, sem investimento, atenção e respeito. Além de se enxergar em cada rosto negro que sorria para nós, para mim, gerou um enorme orgulho desse projeto e da importância que o mesmo representa.

O projeto acabou sendo suspenso por conta da pandemia da COVID-19, no entanto, é de suma importância a continuidade dele. Espero que ele possa despertar o mesmo orgulho e alegria que me causou e que futuramente, mais e mais rostos negros sorriam e adentrem no ingresso superior, ciente de sua negritude e da importância que representamos

tanto para nossa família como para toda população negra nesse país.

Na pesquisa, foi onde mais participei. Pesquisar, ler, estudar, compreender e produzir ciência direcionada à transformação social foi o ponto de chegada durante esse período. Destaco assim, o projeto Epistemologias Negras, coordenado pelo querido Prof. Dr. Kaciano Gadelha, que permanece vivo em nossas memórias. Era época de pandemia, de muitas incertezas, distâncias e medo. E o projeto, de certa forma, preencheu um espaço importante nas nossas vidas naquele momento; por um lado, com afeto, com trocas, com reencontro, ainda que de modo virtual; por outro lado, com muito estudo sobre os mais diversos intelectuais negros e negras ao redor do mundo.

Cada qual na sua particularidade, estudantes e professores, foi fundamental para caminharmos juntos em um movimento de conhecer, compreender, refletir, compartilhar e formar a intelectualidade negra que formou e forma muitos estudantes negros e negras no país.

Todas as discussões promovidas nesse grupo foram importantes para participarmos de outra intervenção do grupo. Destaco assim, as formações e capacitações promovidas pelo NEABI para a Pro-reitoria de Gestão de Pessoas na FURG, setor responsável pelos servidores (técnicos e docentes) da Universidade, onde atuamos como pesquisadores e exploradores da temática racial, para um público de servidores, professores e técnicos, majoritariamente brancos.

Foram muitas palestras que não só buscamos passar todo o conhecimento aprendido, mas também discutir, refletir e compreender como o estudo das relações etnicorraciais

perpassa em todos os conflitos e contradições que não são somente do atual momento histórico da nossa sociedade, mas também da história recente das relações de produção imposta pelo sistema capitalista mundial.

### **Cassiane Paixão: “NEABI FURG foi meu livro de memórias pretas na Universidade”**

Quando me aproximo dos vinte anos de atuação junto ao magistério superior, chego à exclusão formal do NEABI FURG como um grupo de pesquisa do CNPq. As conquistas ao longo desse tempo precisam ser lembradas, mas também a necessidade de entender que se não conseguimos ser reconhecidos como um NEABI para participar do consórcio de NEABIs junto ao Congresso de Pesquisadores Negros e Negras, precisamos nos repensar.

Ainda como parte do percentual inferior a 20% de professoras negras que são parte do corpo docente da FURG, crio uma atuação que só começa a existir no plano da sala de aula porque os movimentos sociais, em especial o movimento de clubes negros, na pessoa de Rubinei Machado, me questionam sobre o “quê a Universidade está fazendo”. Os estudos que busco desenvolver desde 2010, após a conclusão do Doutorado, começam a se delinear sobre uma sociologia da educação que precisa pautar as relações raciais, onde pensar as ações afirmativas, como parte de um movimento pulsante nas FURG é também entender-me como professora negra num espaço majoritariamente embranquecido.

Ser negro é, além disso, 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 nova consciência que reassegure as diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração (Sousa, 1983, p. 77).

Aprendia a desacomodar-me e desacomodar os outros, a entender as ações afirmativas como uma política bem mais ampla do que o verbo incluir. E enquanto mulher negra, nascida e criada numa família que pautava a discussão racial e que se coloca junto a uma pequena cidade de fronteira como negros que “não podiam se calar” e “nem ouvir ordens dos brancos”, chego a profissão de professora universitária aos 26 anos de idade, lembrando e sendo lembrada pelas pessoas dessas instituições “quem eu sou”.

Em estudos de pesquisadoras negras no Brasil, e tendo acesso a esses textos principalmente pela rede de pesquisadores e pesquisadoras junto ao NEABI FURG, entendo que estar nos espaços é mais do que necessário, e as escritas e textos científicos são resultado do nosso lugar nesse mundo.

Sueli Carneiro escreve um texto sobre mulheres negras e poder, onde relata alguns “causos”, como ela assim os chama”, onde Benedita da Silva e Matilde Ribeiro são espiadas estraçalhadas pela mídia e pelos homens no poder desde o momento em que convocam os seus conselhos, e são julgadas dobradamente em suas decisões.



Estou relatando esses “causos” para ressaltar como parece insólita, no imaginário social, a presença de mulheres negras em instâncias de poder, em nossa sociedade, e para destacar como as representações consolidadas acerca das mulheres negras determinam tanto a sua ínfima presença nas instâncias de poder, como as dificuldades adicionais que as espreitam quando ousam romper portas e adentrar lugares para os quais não foram destinadas. São condições e condicionantes que tornam mais desafiante ainda o tema “mulher negra e poder”, pois o racismo, o ceticismo e a exclusão social a que as mulheres negras estão submetidas se potencializam e se retroalimentam para mantê-las numa situação de asfixia social que põe em perspectiva as condições mínimas necessárias para o empoderamento das mulheres negras em nossa sociedade, de forma, a quem sabe um dia, potencializá-la para as disputas de poder (Carneiro, 2019, p. 28).

Ao longo de minha trajetória nesses 17 anos como professora na FURG, participar de eventos sobre a temática racial, comissões, conselhos e articulações se tornaram necessárias. E esses são termos que a intelectualidade negra e o movimento social sempre buscam ressignificar, ou seja, os espaços e falas que realmente ocupamos.

Estar e participar do NEABI FURG na Universidade, com estudantes de diversos cursos de graduação, de diversos lugares do País, e mesmo em Rio Grande, que não é minha cidade natal, dialogar ativamente com o movimento negro foi também me enxergar como negra nesse espaço da universidade, que é um espaço de poder, mas trazer meu livro de memórias pretas para a Universidade.

Foram idas às escolas, atividades como o Novembro Negro, que intercalam atuações de parcerias junto às Secretarias Municipal e Estadual da Educação, junto às pastas da diversidade e inclusão, professoras negras e atuantes, como Ingrid Costa e Gisele Machado se tornaram presentes nos espaços da Universidade, bem como a atuação do Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra do Rio Grande em pautas que reivindicaram as cotas raciais na pós-graduação e o movimento questionando as vagas ociosas na graduação.

Com parcerias ativas, também lacunas e questionamentos sempre fazem parte da história de coletivos, principalmente em lugares institucionalizados, mas ainda temos a possibilidade de olhar o passado com orgulho. Orgulho esse também revisitado em nossas escritas como a publicação pela Editora da FURG de 3 livros, desde 2016: *Clubes Sociais Negros no Rio Grande do Sul*, em 2020, com a publicação *Nossos Pretos velhos: Famílias negras do extremos sul do RS*, e em 2021, com *NEABI FURG e a formação de uma intelectualidade pluriétnica no sul do Brasil*.

## **OUTRAS DEMANDAS E NOVAS ENCRUZILHADAS**

O NEABI chega a seu evento de dez anos, em 2021, ainda no mundo virtual, com a participação do movimento negro da cidade do Rio Grande, com estudantes e professores de diferentes cursos de graduação e com a liderança do professor Dr. Kaciano Gadelha. Esse foi o último evento que o colega participou conosco nesse plano terreno, trazendo não só sua fala aguçada sobre a temática racial no Brasil e no mundo, mas também na recepção e articulação com seu afeto nordestino

para o povo gaúcho que ainda questionava nesse evento para onde iríamos, pós pandemia.

Dr. Kaciano voltou ao Órun no final de 2021, nos deixando, nesse plano da Terra com a discussão sobre o quanto nossos caminhos não foram lineares, mas nos encontramos nas encruzilhadas. Em seu texto sobre considerações teórico-críticas da teoria *queer* para a América Latina, a partir de uma perspectiva anticolonial e crítica da geopolítica do conhecimento, ele indica nas conclusões o quanto a nossa memória pode ter suas chancelas, mas estamos além desse espaço físico que é nosso corpo.

Além disso, provoca a afirmação do corpo como lugar da memória em performances que não são apenas as da linguagem verbal, tal como nos lembra Leda Maria Martins (2003) quando aponta o corpo como lugar da memória. O edifício do arquivo é menos que o corpo, porque esse corpo se estende para além da pele que se marca (pela violência racial cissexista), talvez seja isso que assombra tanto os dispositivos normalizadores que tendem a comprimir o corpo ao arquivo. Por fim, quais geografias imaginativas são subjugadas no recorte das fronteiras que chancelam passagens? Talvez teríamos que desmontar algumas demarcações, revirar arquivos e refundar o impossível. Estas notas são lembranças de anunciações, daquilo que transbordou o arquivo *queer* (Barbosa Gadelha, 2021, e581).

Transbordar conhecimento e afeto foi o que nos uniu nesse tempo, pensar sobre nossos arquivos pessoais também foi voltar ao coletivo, às comunidades que sempre estiveram aqui e perguntam constantemente o que “estamos fazendo”,

nos indicando caminhos, cruzamentos e as lacunas que cotidianamente questionamos.

O NEABI foi nosso ato de aquilombar-se, a conversa com nossos irmãos e irmãs em Rio Grande e para além da FURG (e que se estendeu a outros Estados), foi o aprendizado a partir da escuta afetuosa com nosso amigo Kaciano. Mas a extinção em 2023 do grupo NEABI FURG indica um novo caminho, novas encruzilhadas, até porque a vida nunca foi linear. Essa é uma trilha que cada um de nós tem feito, e em determinado momento, com afetos e dores, entre cafés e alguns mates, bem amargos, nos encontramos. E sempre em dia de sol!

Esse texto também é uma homenagem a todos estudantes das mais diversas partes do país que cruzaram suas vidas pela sala do NEABI nesses últimos anos.

## REFERÊNCIAS

- BARBOSA GADELHA, Kaciano. Notas de um arquivo queer. **Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México**, Ciudad de México, v. 7, e581, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.org.mx/pdf/riegcm/v7/2395-9185-riegcm-7-e581.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2024. Epub 13-Sep-2021. DOI: <https://doi.org/10.24201/reg.v7i1.581>.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Polén Livros, 2019.
- FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Ed. Fator, 1983.
- GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos. **Ciências Sociais Hoje**, v. 2, ANPOCS, p. 223-244, 1983. [Organização: Luiz Antônio Machado Silva et al.]. Disponível em: <https://anpocs.org.br/2023/06/08/coletanea-ciencias-sociais-hoje-1980-1996/>. Acesso em: 14 ago. 2024.

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

hooks, bell **Anseios**: raça, gênero e políticas culturais. SP: Elefante, 2019b.

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

NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo linguístico**. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social**, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702007000100015&script=sci\\_abstract&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702007000100015&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 12 ago. 2020.

OLIVEIRA, Beatriz de. O coletivo Atinúkê e a experiência de ser mulher negra no RS. **NÓS**. 2022. Disponível em: <https://nosmulheresdaperiferia.com.br/o-coletivo-atinuke-e-a-experiencia-de-ser-mulher-negra-no-rs/https://nosmulheresdaperiferia.com.br/o-coletivo-atinuke-e-a-experiencia-de-ser-mulher-negra-no-rs/>. Acesso em: 10 fev. 2023.

PAIXÃO, Cassiane de Freitas (organizadora.). **Nossos pretos velhos**: famílias negras do extremo sul do Rio Grande do Sul. Rio Grande: Editora da FURG, 2019.

PAIXAO, Cassiane de Freitas; PONSO, Leticia Cao. **NEABI-FURG e a formação de uma intelectualidade pluriétnica no sul do Brasil**. Rio Grande: Editora da FURG, 2021.

PPGNEIM. Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. **I Congresso Internacional sobre o Pensamento das Mulheres Negras no Brasil e na Diáspora Africana e I Workshop Mulheres Negras - Pensando as Práticas Sociais, Culturais e Políticas**. Publicado em: 20 out. 2014. Universidade Federal da Bahia – UFBA. Salvador: UFBA, 2014. Disponível em:

<https://ppgneim.ffch.ufba.br/pt-br/i-congresso-internacional-sobre-o-pensamento-das-mulheres-negras-no-brasil-e-na-diaspora-africana-e>.

Acesso em: 14 ago. 2024.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. RJ: Edições Graal, 1983.

## AUTORES

### **Cassiane de Freitas Paixão**

Professora associada da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Tutora do Programa de Educação Tutorial Conexões de Saberes da Educação Popular e Saberes Acadêmicos. Professora permanente do Programa de Educação da FURG, Linha 3 - Educação, culturas, identidades e diferenças. Desenvolve pesquisas sobre mulheres negras, questões étnico-raciais no sul do Rio Grande do Sul, ações afirmativas, clubes sociais negros, políticas educacionais para comunidade negra e povos tradicionais. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel) (1999), mestrado em Sociologia - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) (2004) e Doutorado em Educação pela Universidade do Vale dos Sinos (UNISINOS) (2010). Realizou Pós-doutorado na Universidade Federal da Bahia (UFBA), junto ao grupo de pesquisa A cor da Bahia, entre 2017 e 2018. Coordenou a especialização, modalidade à distância, no curso de Ensino de Sociologia no Ensino Médio entre 2014 e 2016. Coordenou a Especialização em Sociologia, presencial, na FURG entre 2020 e 2022. Desenvolve projetos de ensino com o enfoque em sociologia contemporânea, estudando Lélia Gonzalez, Clóvis Moura, Achille Mbembe, Angela Davis. Tem experiência na área de Sociologia Contemporânea, com autores negros e negras que dialogam desde o século XX, atuando principalmente nos temas relacionados a sociologia da educação, educação superior, políticas educacionais, universidades e ações afirmativas. Líder do Grupo de Pesquisa Educação para as Relações Étnico Raciais FURG-ERER.

### **Filipe Ferreira Delmondes**

Doutorando em Sociologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Direito e Justiça Social pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Residente em Prática Jurídica Social pela FURG. Bacharel em Direito pela FURG. Foi Bolsista CAPES, desenvolveu pesquisa na área das Educação e Relações Etnicorraciais no Núcleo de Estudos Afro Brasileiro e Indígenas da FURG (NEABI FURG), no Grupo de Pesquisa Direito e Teoria Crítica da FADIR-FURG; no Grupo de Pesquisa Direito e Sociedade, da FURG e pelo Grupo Transdisciplinar em Pesquisa Jurídica para uma sociedade sustentável, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Foi bolsista de Iniciação Científica pelo CNPq 2017-2018. Foi Bolsista voluntário no projeto de extensão "Cara Gente Branca: eu sou um universitário - FURG". Técnico em Serviços Jurídicos pelo Centro Paula Souza - SP.

### **Jéssica Scheer Souza**

Mulher negra, graduada em Letras - Português/Espanhol pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Atualmente, é mestranda no Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura (PPGLinC) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), com ênfase em Língua, Cognição e Discurso. Sua pesquisa foca na análise dos discursos da branquitude, utilizando a Análise do Discurso Materialista como base teórica-metodológica.



# QUAL NOSSO PAPEL COMO PESQUISADORES/AS EXTENSIONISTAS BRANCOS/AS?

*Caio Floriano dos Santos*

*Marcela de Avellar Mascarello*

Meu projeto, ao escrever este ensaio, não é propor perspectivas que pedem adesão [...]

Trata-se, portanto, de suscitar algo bem diferente da adesão – é preciso, antes, que haja ruído, resistência, protesto (Stengers, 2015, p. 101).

Acredito que errado é aquele que fala correto e não vive o que diz.  
(O Teatro Mágico)

## 1 INTRODUÇÃO

O convite para participar do presente livro nos surpreendeu e de alguma forma nos inquietou. Enquanto pesquisadores brancos da área ambiental, qual contribuição poderíamos trazer para esta obra? Pensamos, então, em refletir sobre nossa trajetória e nossas *práxis* a partir da nossa localização, da teoria, das vivências e dos encontros que não se restringem à universidade, mas que permeiam o campo, os afetos, os corredores e, por que não, as mesas de bar. Surgiu,

então, a pergunta que nos mobilizou para a escrita: o que temos feito enquanto pesquisadores/as extensionistas brancos/as? Esse processo reflexivo não foi simples, chegamos a pensar em negar o convite, no entanto, entendemos a negativa como um processo mais difícil do que o aceite, pois compreende responsabilidade com a forma que enxergamos o mundo e para com nossos pares que se mobilizam para organizar a obra. Nesse sentido, encontra-se um elemento que atravessa a escrita deste capítulo: a responsabilidade.

São muitas as questões que perpassam essa escrita, mas acreditamos que a principal delas são as relações que construímos e o aprendizado que vêm delas. Ouvimos muito de uma amiga que a questão do lugar de fala não pode servir para que pessoas brancas se isentem de falar de racismo, a partir de sua localização, porque foi justamente a branquitude que inventou a raça e perpetua o racismo, que, apesar de efetivamente estrutural, tem que ruir! Se enquanto pesquisadores nos sentimos inseguros em escrever este texto por não ser exatamente o que pesquisamos, enquanto cidadãos nos sentimos na responsabilidade de compartilhar um pouco das nossas angústias, aprendizados e práxis.

Nesse sentido, a construção desta escrita permeia a inquietação em responder às perguntas formuladas em nossas cabeças ao recebermos o convite e que foi traduzida a uma pergunta para o título apresentado. Dessa forma, o artigo se constitui como uma narrativa ensaística; um relato de experiência, trazendo elementos que ajudaram na nossa construção como pesquisadores/as extensionistas brancos/as e que tentam atuar por uma ciência popular e por demanda. É, portanto, um relato pessoal da nossa trajetória e construção

enquanto indivíduos coletivos nesse mundo capitalista moderno/colonial, com erros e acertos e tentativas de crescer, aprender, melhorar e evoluir. Pode ser uma autoanálise, mas esperamos, a partir de todas as nossas limitações, contribuir para fomentar o debate.

Nossa escrita foi dividida entre alguns elementos que entendemos como centrais nesta discussão e que atendem à convocatória para a escrita no livro. Buscando, com isso, não fugir do escopo geral dessa obra coletiva e trazer elementos importantes para discussão a partir da branquitude<sup>1</sup>.

## 2 ESTUDAR, APRENDER E CONHECER

Ao dialogarmos com os/as nossos pares negros, indígenas e de comunidades tradicionais, escutamos sobre o cansaço de sempre estarem explicando para os brancos sobre o racismo. E, ainda mais, que essa prática ocorre em grande parte em espaços nos quais as pessoas possuem acesso à informação e ao conhecimento, como é o caso das universidades e seus espaços de debates. Poderíamos, também, acrescentar que tal fator é potencializado quando se trata de homens brancos, os quais acreditam possuir sempre

---

<sup>1</sup> “As instituições públicas, privadas e da sociedade civil definem, regulamentam e transmitem um modo de funcionamento que torna homogêneo não só os processos, ferramentas, sistemas de valores, mas também o perfil de seus empregados e lideranças, majoritariamente masculino e branco. Essa transmissão atravessa gerações e altera pouco a hierarquia das relações de dominação ali incrustadas. Esse fenômeno tem um nome, branquitude, e sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios. E claro que elas competem entre si, mas é uma competição entre segmentos que se consideram “iguais”” (Bento, 2022, p. 18, grifos d).

uma melhor análise sobre cada situação e monopolizam os tempos de fala.

Tais diálogos para serem ativos e profícuos precisam, como nos ensina Freire, de humildade e de uma escuta atenta e sincera, incompatível com a autossuficiência. Então, ao dialogar, é preciso que nós brancos possamos internalizar aquilo que nos foi dito. Nosso *locus* de privilégios é incompatível com a escuta, portanto, com a construção de práticas antirracistas. Essa incompatibilidade precisa ser rompida e a responsabilidade não pode ser de outrem.

Com isso, entendemos que precisávamos estudar sobre essa questão. Não era função de ninguém nos ensinar e nos mostrar os nossos privilégios. Contamos com a generosidade para a construção contínua sobre essa temática dos nossos pares negros, indígenas e de comunidades tradicionais, mas entendemos que o aprendizado é uma *responsabilidade* nossa, afinal, somos os agentes do racismo em suas diferentes dimensões. Nisso mora um grande problema dos brancos, principalmente homens, o de entender que é agente do racismo e do machismo. Sempre haverá um grande monólogo justificando que não são todos os brancos que são racistas, mas, nesse discurso, esquecem-se de um elemento simples: o racismo é criação nossa.

Grada Kilomba (2020, p. 50) relata que, ao fazer perguntas às suas turmas sobre a colonização alemã em África, “a maioria das/os estudantes *brancas/os* na sala é incapaz de responder às perguntas, enquanto estudantes *negras/os* respondem corretamente à maioria delas”. Assim, entendemos que é necessário que possamos responder à maioria dessas perguntas e, como prática contínua, refletir e questionar as

nossas práticas. Esse processo faz parte de uma “internalização de uma nova percepção do que é ser branco, é a tarefa básica do estágio da autonomia. [...] É um processo sempre em andamento, no qual a pessoa precisa estar continuamente aberta a novas informações e novas formas de pensar sobre variáveis culturais e raciais” (Bento, 2002, p. 49-50). Trata-se de uma mudança radical na forma como fomos educados e ensinados, em que sempre foi negada a existência do racismo.

Então, essa consciência é um elemento importante que é nossa *responsabilidade* e torna-se um compromisso intrínseco quando se trabalha com povos e comunidades tradicionais, como os quilombolas. Ademais, os territórios que nos aproximamos, enquanto pesquisadores e extensionistas, e suas territorialidades<sup>2</sup>, tornam-se elementos centrais para que possamos pensar e repensar as nossas práticas. Através da escuta podemos aprender com a história das pessoas, suas lutas, suas dores e suas alegrias. Mas para isso, como referiu Bento (2022) no trecho transcrito acima é preciso estar aberto. Este estudo tem nos revelado novos autores/as e nos mostra, também, um silenciamento dos conhecimentos afrodiaspóricos, indígenas e tradicionais dentro dos espaços universitários. Isso implica em entender que a produção do

---

<sup>2</sup> A discussão de território na América Latina está muito associada ao “diálogo com os movimentos sociais, suas identidades e seu uso como instrumento de luta e de transformação social” (Haesbaert, 2020, p. 76). Nesse sentido, é definido como “o processo de apropriação e controle do espaço geográfico com seus recursos e suas gentes, revelando as tensas relações de poder que lhes são constitutivas” (Porto-Gonçalves, 2012, p. 34); “Território é espaço apropriado, espaço feito coisa própria, enfim, o território é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele. Assim, há, sempre, território e territorialidade, ou seja, processos sociais de territorialização. Num mesmo território há, sempre, múltiplas territorialidades” (Porto-Gonçalves, 2017, p. 42).

conhecimento e a ciência estão diretamente “ligados ao poder e à autoridade racial” (Kilomba, 2020, p. 50). Esse apagamento proposital tem como objetivo legitimar determinados conhecimentos eurocentrados e manter as estruturas de poder. São esses conhecimentos que têm ajudado a legitimar, ao longo dos séculos, o racismo e a destruição da natureza. Temos *responsabilidade* de tensionar nossos pares brancos quanto a essa forma de se fazer ciência.

Como pesquisadores/as formados/as na área ambiental, um primeiro encontro com uma discussão que nos fez refletir sobre essa questão foi o debate sobre a justiça ambiental<sup>3</sup> e o racismo ambiental<sup>4</sup>; entender que existe, por trás das escolhas políticas (também ambientais), a perpetuação do racismo e injustiças; que a escolha do local onde serão depositados os resíduos tóxicos ou indústrias poluidoras tem cor; que a legislação será cumprida de forma mais branda ou alargada, dependendo da cor; que a ausência de políticas públicas ambientais em determinados locais tem cor e a exclusão das pessoas de espaços de decisão também. E, por fim, que esse cenário é estrutural.

---

<sup>3</sup> Sobre este termo, “conjunto de princípios que asseguram que nenhum grupo de pessoas, sejam grupos étnicos, raciais ou de classe, suporte uma parcela desproporcional de degradação do espaço coletivo” (Acsehrad; Herculano; Pádua, 2004, p. 09-10).

<sup>4</sup> Sobre este termo, “racismo ambiental é a discriminação racial nas políticas ambientais. É discriminação racial no cumprimento dos regulamentos e leis. É discriminação racial ao escolher deliberadamente comunidades de cor para depositar lixo tóxico e instalar indústrias poluidoras. É discriminação racial no sancionar oficialmente a presença de venenos e poluentes que ameaçam as vidas nas comunidades de cor. E discriminação racial é excluir as pessoas de cor, historicamente, dos principais grupos ambientalistas, dos comitês de decisão, das comissões e das instâncias regulamentadoras” (Chavis, 1993, p. 3).

Algumas das perguntas que regem a luta por justiça ambiental e que trazemos para a nossa atuação, desde então, é: ‘por quê?’, ‘por quem?’, ‘como?’ e ‘para quê?’ Entendemos que esses questionamentos nos ajudam a compreender tanto a atuação dos interessados na manutenção do *status quo*, quanto as nossas próprias atuações, de forma a ficar vigilantes sobre ‘a que’ e ‘a quem’ serve nossa atuação e o conhecimento que está sendo produzido, assim como ‘com quem’ e ‘como’ está sendo produzido, uma vez que entendemos que o conhecimento se dá de forma dialógica. Estar sempre vigilante nos possibilita pensar como queremos construir a nossa forma de atuação na pesquisa e na extensão.

Dessa forma, aqui temos três elementos que nos fizeram e nos fazem refletir sobre as nossas práticas: os encontros, a teoria e o território. Esse percurso foi realizado por um dos autores (Santos, 2021, p. 13) para debater a sua construção e atuação que levou ao seu entendimento sobre o ser pesquisador e o seu olhar para o concreto real. Dessa forma, assevera que, para fazer o debate, elegeu:

[...] três lugares: o geográfico como lugar físico de estar no mundo; o teórico como uma lupa que me ajuda a procurar entender o mundo; e as relações pessoais e profissionais que me constituem como ser humano, pesquisador e extensionista. Ressalta-se, entretanto, que não se trata de uma ordem hierárquica, uma vez que elas se entrelaçam a todo momento nesse caminhar.

Não faremos o mesmo percurso neste momento, mas nosso olhar parte desse entendimento e, portanto, esses lugares aparecerão em alguns momentos da escrita. Pois são

elementos importantes da nossa constituição e que nos permite abrir nossos ouvidos e olhos para entender as múltiplas realidades e as injustiças impostas, para nos posicionar e atuar frente a esse cenário.

### **3 NOSSA LOCALIZAÇÃO NO SISTEMA-MUNDO CAPITALISTA MODERNO/COLONIAL**

A princípio, entendemos importante nos situar. Entender de onde falamos, nosso lugar de enunciação, de onde partimos e qual nossa experiência enquanto corpo político que está no mundo. Historicamente, a colonialidade racializou os corpos negros e indígenas, os constituindo como não ser para que os corpos brancos ocidentais se constituíssem como ser (Carneiro, 2023). Em contraponto a isso, o branco deve ser racializado para entender que tudo que se construiu desde a colonização se dá na negação do outro.

Nesse sentido, a categoria “branquitude”, a qual retira as pessoas brancas de um lugar de não-racialização, torna-se importante para a nossa construção enquanto sujeitos brancos que buscam, de alguma forma, contribuir para a diminuição das injustiças sociais e ambientais<sup>5</sup> e em uma luta antirracista. Ao racializar as pessoas brancas, ao invés de apenas outorgar ao outro a raça (e o estigma), podemos entender como tivemos nossas trajetórias impactadas por melhores oportunidades, bem como para que nos entendamos partícipes do racismo (Landgraf, 2022).

---

<sup>5</sup> A utopia é um mundo sem injustiças, mas, neste momento, entendemos que é preciso lutar para diminuí-las até podermos acabar com elas.



Esse é um aspecto que vivemos negando, o fato de que, como brancos, somos partícipes do racismo. Nesse sistema-mundo capitalista moderno/colonial, somos nós brancos que criamos as estruturas do racismo e trabalhamos para mantê-las em pé e funcionando para a manutenção dos nossos privilégios, em um “pacto silencioso”<sup>6</sup>. Então, cabe a nós engendrar formas para derrubar essas estruturas e acabar com o racismo. Vale pontuar que não se trata de assumir aqui a postura de branco salvador, mas de asseverar que os racistas somos nós e, portanto, deveríamos ser responsabilizados a fazer ruir esse sistema. Discursos ou *posts* se afirmando antirracista, isoladamente, não resolvem a situação, assim como este texto. Por mais que possam levar nossos pares brancos a alguma reflexão, não podem substituir as atitudes concretas, uma vez que a estrutura só cai se a empurrarmos para o precipício ou levantarmos as nossas ferramentas para derrubá-la.

Para além do discurso, a forma que encontramos de atuar foi a de nos aproximarmos dos territórios e de movimentos sociais que lutam contra megaprojetos de desenvolvimento, situados na região do extremo sul do Brasil, caracterizada por Santos e Machado (2013) como uma zona de sacrifício ou um paraíso de poluição. Mas quem são os sacrificados nessa zona? Pescadores, agricultores, quilombolas e moradores das periferias da cidade, em grande parte negros, são os que normalmente são sacrificados para o ‘desenvolvimento de todos’, que se traduz em lucro de poucos.

---

<sup>6</sup> Como expressa Cida Bento (2022, p. 18) existe um acordo tácito e silencioso na branquitude para a manutenção dos privilégios “com um componente narcísico de autopreservação, como se o “diferente” ameaçasse o “normal”, o “universal”.

Aqui, também, podemos inserir a natureza e seus recursos, fundamentais para a manutenção da forma de vida dessas populações que, muitas vezes, para além de recursos, são elementos espirituais e ancestrais. Nesse sentido, destacamos a obra de Malcon Ferdinand (2022) que nos fez questionar ainda mais a ecologia e os movimentos ambientalistas formados, predominantemente, por homens brancos e suas preocupações. Não se pode dissociar sociedade/natureza, tampouco fazer apagar a escravidão como parte da destruição ecológica. O autor defende uma:

[...] dupla fratura colonial e ambiental do mundo moderno. Por um lado, uma crítica anticolonial denuncia as conquistas, o genocídio de povos ameríndios, as violências cometidas contra as mulheres ameríndias e as mulheres Pretas, o tráfico negreiro transatlântico e a escravidão de milhões de Pretos. Por outro, uma crítica ambiental coloca em evidência a amplitude da destruição dos ecossistemas e da perda da biodiversidade causada pelas colonizações européias das Américas. Essa dupla fratura apaga as continuidades em que humanos e não humanos foram confundidos como “recursos” que alimentavam um mesmo projeto colonial, uma mesma concepção da Terra e do mundo (Ferdinand, 2022, p. 47).

Nesse sentido, é importante destacar que, diferente do que muitos ambientalistas defendem de que a crise ambiental se inicia na revolução industrial, essa pode ser datada a partir da invasão europeia a outros continentes. Ademais, podemos acrescentar que foi nas Américas que se desenvolveram “as primeiras manufaturas modernas (sic) com seus engenhos para produzir açúcar. Esses engenhos modernos (sic) eram movidos

a chibata” (Porto Gonçalves, 2005, p. 02). Ou seja, a monocultura em grande escala, voltada para a exportação, iniciou-se nas Américas e não na Europa, contando com a exploração da natureza e de humanos escravizados. Tenta-se ocultar e apagar da história a escravização dos povos indígenas e a diáspora negra, e de nomear que foram os países “ditos” desenvolvidos que praticaram tais atos para chegar ao que chamam de desenvolvimento. Não existe qualquer arrependimento por parte desses países, tanto que, hoje, suas empresas continuam a perpetuar essas mesmas práticas nesses territórios, com uma roupagem diferente.

Essa aproximação nos levou a refletir muito sobre nosso papel como pesquisadores/as e extensionistas brancos/as inseridos na área ambiental. Hoje, com as reflexões do nosso caminhar, conseguimos perceber que existiu, em algum momento, uma ideia de branco salvador na realização de nossa prática. Também, hoje, ao olhar para o passado, entendemos que a universidade foi influente na criação dessa ideia de branco salvador, pois fomos educados e ensinados por brancos que se achavam salvadores. Aqui reside um ponto que compreendemos como importante e que vamos procurar recuperar, na sequência, mas é importante já dizer que a universidade é parte fundamental na construção e embasamento desse sistema-mundo capitalista moderno/colonial, em que o racismo é um dos pilares de sustentação. A universidade ajudou a construir e ajuda a manter de pé esse sistema-mundo, o que não significa que não haja vozes dissonantes dentro desse espaço.

Então, podemos entender que os estudos teóricos, junto com a prática, foram primordiais para construir o nosso olhar,

nos posicionar e para constituir práticas que ajudem a destruir esse sistema e suas estruturas. As aproximações territoriais nos fizeram rever nossas práticas e nossa forma de enxergar o mundo, nos colocando como parte do problema e nos fazendo mover para fazer parte das possíveis soluções.

Nesse sentido, um dos pontos que passamos a entender é que há muito discurso decolonial na universidade, mas pouca prática. Assim, um dos elementos foi o questionamento a partir do (e sobre o) local em que nos encontramos: a universidade, questão que passamos a abordar desde nossa localização enquanto pesquisadores/as brancos/as que prestam assessorias técnicas independentes para grupos sociais em conflitos socioambientais com megaempreendimentos.

#### **4 A UNIVERSIDADE: UM REFLEXO DA SOCIEDADE E UM ESPAÇO EM DISPUTA**

Quanto de nós já nos questionamos sobre a distância entre os escritos e as práticas de determinados autores e professores? E quanto de nós já escutamos a frase: “o papel aceita tudo”, que é um modo de expressar essa inconsistência entre o discurso teórico e o fazer prático. Fazer prático que ocorre, na universidade, através do ensino, pesquisa e extensão, e não é uma métrica que possa ser expressada no currículo lattes. O “papel aceita tudo”, mas a prática é reveladora.

A universidade é, em certa medida, um reflexo de parte de nossa sociedade. Trata-se de um espaço de Poder (conhecimento) majoritariamente branco, com destaque para o

seu corpo docente e técnico administrativo. Todos que passaram por esse espaço podem perceber (se estiverem dispostos) que se trata de um espaço branco. Gonçalves e Ambar destacam que:

[...] são pouco(a)s o(a)s estudantes negro(a)s nas universidades brasileiras e quando examinamos o número de o(a)s professore(a)s negro(a)s nestes ambientes, a situação é ainda mais grave. As universidades se constituíram e se consolidaram como espaços institucionais brancos e não vislumbraram a necessidade de reparar esta discrepância (Gonçalves; Ambar; 2015, p. 206).

Nós brancos/as pouco nos mobilizamos para mudar essa realidade, na verdade sequer refletimos sobre o assunto. Entendemos todas as estratégias que algumas das universidades brasileiras adotaram para a não instituição de cotas em concursos públicos para docentes ou as formas que criaram para que a sua aplicação não se concretize, como a publicação de editais fracionados com o número de vagas menor, para que não seja instituída a vaga destinada à cota racial. Mas, também, não é incomum nas rodas de brancos/as nas universidades, que querem seguir a carreira da docência universitária, uma relativização das cotas raciais nos concursos para tal função laboral. Hoje, percebemos que se trata da manutenção dos nossos privilégios como sujeitos/as brancos/as e de um racismo estrutural.

E, aqui, cabe a nós brancos/as um ponto de reflexão: temos que, cada vez mais, criar conflitos dentro das universidades e colocar em questionamento as práticas

acadêmicas que sustentam esse sistema. Cida Bento reflete que:

[...] a equidade encontra-se no território da construção de organizações melhores para trabalhar, de mundos melhores para viver, de ambientes mais democráticos e justos.

Isso implica reconhecer ao mesmo tempo o outro e o que somos, aprender nossos lugares recíprocos, situar nossos papéis, identificar na estrutura de nossas organizações os elementos que fomentam a supremacia e a história que gerou ônus para uns e bônus para outros. E seguir realizando as mudanças institucionais imprescindíveis (Bento, 2022, p. 129).

Posto isso, cabe a nós brancos gerar os conflitos necessários dentro das universidades. É nossa *responsabilidade*, pois não basta fazer uma ciência diferente se não destruímos essa que está posta. Como narra Grada Kilomba, em sua trajetória como acadêmica,

[...] é comum dizerem que meu trabalho acerca do racismo cotidiano é muito interessante, porém não muito científico. Tal observação ilustra a ordem colonial na qual intelectuais negras/os residem: “Você tem uma perspectiva demasiado subjetiva”, “muito pessoal”; “muito emocional”; “muito específica”; “Esses são fatos objetivos?”. Tais comentários funcionam como uma máscara que silencia nossas vozes assim que falamos. Eles permitem que o sujeito branco posicione nossos discursos de volta nas margens, como conhecimento desviante, enquanto seus discursos se conservam no centro, como a norma. Quando elas/eles falam é científico, quando nós falamos é acientífico (Kilomba, 2020, p. 51-52).

Notem, que nós brancos/as temos ditado desde sempre o que é científico dentro das universidades e, com isso, expulsamos qualquer forma diferente de ver o mundo que possa colocar em xeque o nosso lugar. É importante frisar que se trata de olhares diferentes sobre o mundo e a ciência, em que o diálogo e a coexistência dentro das universidades deveriam ser possíveis. A universidade acaba dialogando de forma mais intensa e harmônica com o poder econômico (branco) do que com as populações tradicionais, negras e indígenas. Muitos argumentam que se trata de um espaço para todos, mas que até agora tem servido apenas para alguns, normalmente brancos.

Paulo Freire (1989, p. 123) sustenta “que não é possível diálogo entre antagônicos. Entre estes, o que há é o conflito [...] o diálogo só se dá entre iguais e diferentes, nunca entre antagônicos”. A manutenção dessa estrutura universitária excludente, pela dificuldade na entrada e na permanência, não se trata de diferença, mas sim de antagonismo, uma vez que auxilia na manutenção do racismo estrutural através da definição do que deve ser conhecido e do que é conhecimento. Dessa forma, é importante que possamos gerar cada vez mais conflitos no *locus* universitário e tensionar sua mudança. Não estamos negando as mudanças e avanços das últimas décadas, mas afirmando que é preciso muito mais e que somos nós brancos/as, também, responsáveis por gerar os conflitos.

A pluriversidade<sup>7</sup> e interculturalidade<sup>8</sup> na Universidade é de suma importância para que possamos nos reposicionar nesse sistema-mundo capitalista moderno/colonial, como aconteceu com estes/as pesquisadores/as durante a sua passagem pela Universidade Federal do Rio Grande. Vale mencionar que os autores são pessoas brancas, de classe média que tiveram sua formação inicial em uma universidade privada. O encontro com uma Universidade Federal em tempos de Sisu (Sistema de Seleção Unificada) e cotas foi muito importante para nossa formação enquanto profissionais e enquanto seres humanos, nos alfabetizando para um mundo que nossa bolha não nos permitia enxergar. Muitos temas que não estavam internalizados só foram possíveis por esses encontros, em uma universidade que é pluriversa, intercultural e inter/transdisciplinar nos seus corredores, mas muitas vezes disciplinar, monocultural e universal em suas salas de aulas. O conflito (luta) permitiu essas mudanças na universidade pública brasileira, fruto do movimento negro, indígena e outros. E nós, brancos/as? Normalmente, assistimos nossos pares tecer críticas a essas mudanças sem que abramos a boca para contestar suas falas racistas.

---

<sup>7</sup> A definição pode ser pensada, como apresentam Kothari et al. (2021), “um mundo onde caibam muitos mundos”, a partir do pensamento dos zapatistas.

<sup>8</sup> “a interculturalidade é um paradigma “outro”, que questiona e modifica a colonialidade do poder, enquanto, ao mesmo tempo, torna visível a diferença colonial. Ao agregar uma dimensão epistemológica “outra” a esse conceito -uma dimensão concebida na relação com e através de verdadeiras experiências de subordinação promulgadas pela colonialidade - a interculturalidade oferece um caminho para se pensar a partir da diferença e através da descolonização e da construção e constituição de uma sociedade radicalmente distinta. O fato de que esse pensamento não transcenda simplesmente a diferença colonial, mas que a visibilize e rearticule em novas políticas da subjetividade e de uma diferença lógica, torna-o crítico, pois modifica o presente da colonialidade do poder e do sistema-mundo moderno/colonial” (Walsh, 2019, p. 27).



## 5 UMA CIÊNCIA POR DEMANDA: O TERRITÓRIO COMO FORMULADOR DAS PERGUNTAS DE PESQUISA

Como referimos anteriormente, a Universidade e o conhecimento são instrumentos de poder e a universidade é, portanto, parte da ‘colonialidade do saber’ (Quijano, 2005). Smith, socióloga indígena da Nova Zelândia, refere que:

[...] da perspectiva do colonizado, uma posição a partir da qual eu escrevo e escolho privilegiar, o termo “pesquisa” está indissociavelmente ligado ao colonialismo e ao imperialismo europeu. A palavra “pesquisa”, em si, é provavelmente uma das mais sujas do mundo vocabular indígena. Quando mencionada em diversos contextos, provoca silêncio, evoca memórias ruins, desperta um sorriso de conhecimento e de desconfiança. Ela é tão poderosa que os povos indígenas até escrevem poemas a seu respeito. A forma como a pesquisa científica esteve implicada nos piores excessos do colonialismo mantém-se como uma história lembrada por muitos povos colonizados em todo o mundo. É uma história que ainda fere, no mais profundo sentido, a nossa humanidade. Apenas saber que alguém mediu nossas “faculdades” pelo preenchimento dos ossos de nossos ancestrais com sementes de milho e equiparou a quantidade de sementes assim contida com a nossa capacidade de pensar ofende o nosso senso de quem e do que somos (Smith, 2018, p. 11).

A ciência teve papel primordial na modernidade/colonialidade para a criação da categoria de raça e na construção do discurso de dominação. Teorias como a de

Lombroso<sup>9</sup>, infelizmente, ainda seguem influenciando a sociedade e fomentando o racismo. Parcerias entre as universidades e empresas que promovem morte e destruição geram receio e desconfiança nos povos e comunidades atingidos por esses empreendimentos. Nesse sentido, os autores deste capítulo, em trabalho de coautoria (Santos; Martins; Mascarello, 2019, p. 44), referem que:

[...] a nossa experiência profissional e acadêmica nos faz refletir que existe, por parte de moradores e movimentos locais, uma desconfiança em relação aos pesquisadores que chegam aos territórios. Essa desconfiança acontece em virtude da presença da universidade em comunidades com o objetivo de adquirir (e essa é a expressão por se tratar de uma transação e não de uma relação) dados para sua pesquisa, muitas vezes a serviço de empresas como representantes dos seus interesses ou do Estado. Como, por exemplo, na elaboração de Estudos de Impacto Ambiental (EIA) e na execução de Programas de Educação Ambiental (PEAs) (Santos; Martins; Mascarello, 2019, p. 44).

A ciência não é neutra e desinteressada. Apesar de nos parecer óbvio essa constatação, é preciso sempre reafirmar. Ela está situada em um contexto político-social, mas

---

<sup>9</sup> Cesare Lombroso desenvolveu a criminologia positivista; “uma teoria determinista que buscou as causas da criminalidade no próprio indivíduo criminalizado, que poderia ser identificado através de traços biológicos e psíquicos” (Andrade, 2022, p. 6). A autora assevera que “Lombroso e sua criminologia jamais deixaram de figurar na realidade brasileira, mesmo que sob uma nova roupagem. Eles estão presentes nos estereótipos que, até o presente, ainda direcionam a atuação policial, nos elevados índices de encarceramento de pessoas negras, nas sentenças condenatórias que se centram sobre o criminoso, na legislação penal que ainda conserva a análise da personalidade delinquente como fator de aumento de pena [...]” (Andrade, 2022, p. 29).

acreditamos ser diversa e plural e estar em disputa, assim como a universidade.

Mascarello e Cafrune desenvolveram uma pesquisa com professores vinculados ao EMAJ (Escritório Modelo de Assessoria Jurídica) da FURG (Universidade Federal do Rio Grande) e constataram que:

[...] a universidade, a extensão e o EMAJ possuem um papel de disputa na formação de profissionais críticos e de saber ao lado de quem deve se colocar. A universidade não é uma só e possui diversos projetos de extensão que se colocam ao lado dos projetos de desenvolvimento que resultam em conflitos socioambientais. Mas devemos sempre questionar: qual é o papel da universidade? Qual é o papel do EMAJ? Mascarello e Cafrune (2023, p. 32).

Na pesquisa, os autores verificaram que, na opinião dos professores, “o EMAJ tem um papel duplo: pedagógico e de assessoria jurídica para os grupos vulneráveis”. Devendo constituir-se, portanto, como uma ferramenta de ensino, mas também como braço da universidade de acolhimento da comunidade. Mas isso não acontece em todas as instâncias da Universidade. Como abordado, muitas pesquisas, projetos de extensão e consultorias ambientais são realizadas dentro do espaço acadêmico justo para os empreendimentos que ameaçam as formas de vida das comunidades vulneráveis.

Entendemos, então, que devemos gerar conflito dentro desse espaço que não é uno, bem como nos colocar enquanto pesquisadores/extensionistas à serviço do povo, das pessoas, dos movimentos sociais, construindo uma relação de empatia, confiança e reciprocidade. No nosso caso, nos colocamos ao

lado dos movimentos em conflitos ambientais com grandes empreendimentos em uma ciência por demanda. Rita Segato (2021, p. 15) traz a ideia de uma antropologia por demanda e litigante. Que parte do princípio de que as comunidades “nos exijam que usemos nossa “caixa de ferramentas” para responder as suas perguntas e contribuir com o seu projeto histórico”.

Essa ideia subverte a lógica hegemônica da academia, em que se formulam perguntas a partir de um interesse acadêmico, e o território muitas vezes é usado como laboratório para a resposta das perguntas, geralmente, sem qualquer contrapartida ou retorno. Aqui é importante entender que não basta uma apresentação dos resultados da pesquisa para esses territórios. Certa vez escutamos, de uma pescadora artesanal, que “se eu realmente tivesse participado da pesquisa não precisaria eles virem me apresentar os resultados, pois eu saberia quais foram”. Isso, de alguma forma, nos inquieta e nos faz refletir sobre nossas práticas. Por mais que a fala não fosse proferida a nós, de alguma forma nos inquietou e levou a reflexão sobre nossas práticas.

Mas, com isso, não se nega a importância de estudar e pesquisar sobre as populações tradicionais e movimentos sociais, como alerta Loseckann a universidade possui um lugar específico em nossa sociedade, e que:

[...] o compromisso ético e intrínseco à produção do conhecimento deve respeitar a possibilidade de questionamento, de crítica e de método. Assim, pesquisar sobre os movimentos sociais pode se tornar, com ou para os movimentos sociais na medida em que as questões investigadas gerem

conhecimentos relevantes aos movimentos sociais e ao seu próprio campo de estudo (Loseckann, 2018, p. 18).

Entendemos que essa relevância se torna mais próxima quando estamos abertos a escutar o que essas populações e movimentos têm a nos falar ao compartilhar as suas inquietações, que na verdade são, normalmente, perguntas de pesquisa. Perguntas que normalmente são desprezadas ou minorizadas nas construções de pesquisas, principalmente quando procuramos atender as chamadas dos editais de pesquisa das agências de fomento. Temos uma dificuldade de entender que essas agências sempre induzem as pesquisas e suas perguntas, e não nos questionamos para onde (lugar) isso tem nos levado. Até agora, a manutenção desse sistema-mundo.

Assim, em uma ciência por demanda, se atua como uma assessoria técnica para responder às perguntas e anseios da comunidade, a fim de contribuir com sua luta e na reprodução de suas práticas territoriais, lembrando mais uma vez que não se pretende ser o branco salvador, mas apenas somar com o conhecimento técnico (investido de poder simbólico e material) para viabilizar a perpetuação de suas práticas desde uma ideia de autonomia e construção colaborativa.

## **6 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O objetivo desta escrita, em formato de narrativa ensaística, não é o de trazer uma verdade absoluta de como deve ser o caminho ou a chegada enquanto profissional ou

cidadão, mas trazer um pouco da nossa (des)construção como meio de suscitar o debate. Cada pessoa tem seu processo em se descobrir branco, em reconhecer as oportunidades que teve pelo simples fato de ter nascido branco e em encontrar um rumo profissional que pode ajudar a derrubar as estruturas ou fortalecê-las. Viemos de uma primeira formação na área ambiental, que tem como um dos principais mercados de trabalho o de consultoria ambiental para a viabilização de grandes projetos de desenvolvimento, que têm como característica a injustiça e o racismo ambiental. Procuramos seguir outros caminhos e trilhas que nos aproximassem dos territórios e de seus povos.

No nosso caso, entendemos que esse processo não chegou ao fim. Esperamos poder entender e contribuir cada vez mais para o fim dessa estrutura racista, desde o local para o global, nos colocando à disposição para contribuir com comunidades que sofrem com as injustiças ambientais e com o racismo ambiental, buscando questionar os espaços de poder, como a universidade.

Assim, é importante que possamos assumir nossas *responsabilidades*. A de estudar para cada vez mais entender como podemos agir e atuar contra as injustiças e o racismo. A de nos racializarmos como brancos e discutir a branquitude e todo esse sistema-mundo que nos traz inúmeras facilidades e privilégios. A de gerar conflitos dentro da universidade pública para que se torne realmente do povo, e se abra uma ampla discussão do que se entende por ciência. E a de fomentar uma ciência pela demanda dos territórios e não das empresas e das agências de fomento, para que possamos responder às

perguntas de pesquisa que são nos feitas durante essa interação nos territórios.

Assim, este é um escrito que tenta traduzir as reflexões de nossas práticas, buscando fugir da ideia de que o “papel aceita tudo”, para colocarmos no papel aquilo que praticamos. Talvez, esta tenha sido a escrita mais desafiadora que realizamos, permeada pela insegurança de quem quer se colocar ao lado e a dificuldade do que dizer sem parecer uma autopromoção. Hoje, nos entendemos como brancos e cientes dos nossos privilégios por todos esses encontros narrados, que nos fazem querer mudar, mas entendendo que somos originalmente parte do problema.

## REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto. A justiça ambiental e a dinâmica das lutas socioambientais no Brasil- uma introdução. In: ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto. **Justiça ambiental e cidadania**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2004. p. 9-20.

ANDRADE, Camila Damasceno de. **Mulheres desonestas**: representações do feminino nos discursos da criminologia positivista brasileira (1870-1930). Tese (doutorado em direito). 369p. Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGD. Centro de Ciências Jurídicas – CCJ. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Florianópolis: UFSC, 2022.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras. 2022.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público". 2002. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo – USP. São

Paulo: USP, 2002. DOI:10.11606/T.47.2019.tde-18062019-181514. Acesso em: 1 ago. 2023.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar. 2023.

CHAVIS, Benjamin. Forward. In: BULLARD, Robert (Org). **Confronting Environmental Racism: voices from the grassroots**. Cambridge: South End Press, 1993.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia**: diálogo e conflito. 3.ed. São Paulo: Cortez, 1989.

GONÇALVES, Renata; AMBAR, Gabrielle. A questão racial, a universidade e a (in)consciência negra. **Lutas Sociais**, [S. l.], v. 19, n. 34, p. 202–213, 2015. DOI: 10.23925/ls.v19i34.25767. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/25767>. Acesso em: 31 jul. 2023.

HAESBAERT, Rogério. Do Corpo-Território ao Território-Corpo (Da Terra): Contribuições Decoloniais. **GEOgraphia**. v. 22, n. 48, 2020. p. 75-90.

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

KOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; Escobar, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto. Introdução: encontrando caminhos pluriversais. In: KOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; Escobar, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (Orgs). **Pluriverso**: um dicionário do pós-desenvolvimento. São Paulo: Elefante, 2021. p. 35-63.

LANDGRAF, Julia. **Memória histórica e branquitude**: racialização de pessoas brancas no reconhecimento de um passado familiar escravista. Dissertação (Mestrado em Antropologia). 137p. Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Porto Alegre: UFRGS, 2022.

LOSECKANN, Cristiana. Para pensar a pesquisa-extensão: Apresentando a Arena Itinerante Grandes Empreendimentos e o Desastre da Samarco realizada com os atingidos pelo desastre. In: Cristiana Losekann; Claudia Mayorga. (Org.). **Desastre na bacia do Rio Doce**: desafios para a universidade e para instituições estatais. Rio de Janeiro: Folio Digital, 2018, v. 1, p. 7-44.

MASCARELLO, Marcela de Avellar; CAFRUNE, Marcelo. Possibilidades e desafios no acolhimento de demandas coletivas, especialmente



socioambientais, pelo escritório modelo de assessoria jurídica da Universidade Federal do Rio Grande. **Revista de Estudos Empíricos em Direito**, [S. l.], v. 10, p. 1–36, 2023. DOI: 10.19092/reed.v10.745. Disponível em: <https://reedrevista.org/reed/article/view/745>. Acesso em: 2 ago. 2023.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. **INTERthesis**. v. 9, n. 1, 2012, p. 16-50.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Eduardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 01-02. Disponível em: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624091447/1\\_ApreemPort.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624091447/1_ApreemPort.pdf). Acesso em: 02 ago. 2023.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De Saberes e de Territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: Valter do Carmo Cruz; Denílson Araújo de Oliveira. (Org.). **Geografia e giro descolonial**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017, v. 1, p. 37-56.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: CLACSO. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. 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 02 ago. 2023.

SANTOS, Caio Floriano dos. Educação ambiental para a justiça ambiental – nem uma aspirina e nem um band-aid. In: SANTOS, Caio Floriano dos; MACHADO, Carlos R.S. **Conflitos ambientais e urbanos: Por uma educação para a justiça ambiental**. Florianópolis: Tribo Ilha Editora, 2021. Disponível em: [https://observatorioconflitosextremosul.furg.br/images/Miolo\\_Conflitos-Ambientais-e-Urbanos-Final.pdf](https://observatorioconflitosextremosul.furg.br/images/Miolo_Conflitos-Ambientais-e-Urbanos-Final.pdf) Acesso em 03 ago. 2023.

SANTOS, Caio Floriano dos; MARTINS, Mariana Santos Lobato; MASCARELLO, Marcela de Avellar. Oceanografia socioambiental: o que queremos com isso? **Ambiente & Educação**. v. 24, n. 02. 2019, p. 41-67. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/ambeduc/article/view/9462/6247> Acesso em 03 ago. 2023.

SANTOS, Caio Floriano; MACHADO, Carlos RS. Extremo Sul do Brasil - uma grande "zona de sacrifício" ou "paraíso de poluição". In: MACHADO, Carlos RS, SANTOS, Caio Floriano; ARAÚJO, Claudionor. Ferreira; PASSOS, Wagner Valente (Orgs). **Conflitos ambientais e urbanos: debates, lutas e desafios**. Porto Alegre: Evangraf, 2013. p. 181-204. Disponível em:

## Qual nosso papel como pesquisadores/as extensionistas brancos/as?

[https://observatorioconflitosextremosul.furg.br/images/Conflitos-Urbanos-e-Ambientais\\_debates\\_lutas-e-desafios.pdf](https://observatorioconflitosextremosul.furg.br/images/Conflitos-Urbanos-e-Ambientais_debates_lutas-e-desafios.pdf). Acesso em 03 ago. 2023.

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

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Tradução: Roberto G. Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPel)**, v. 5, n.1, 2019, p. 6-39.

## **AUTORES**

### **Caio Floriano dos Santos**

Doutor e Pós-Doutor em Educação Ambiental pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Pesquisador do Observatório dos Conflitos Ambientais do Extremo Sul do Brasil. Bacharel em Oceanografia e licenciado em Geografia. Professor substituto no Instituto Federal de Santa Catarina-Câmpus Garopaba.

### **Marcela de Avellar Mascarello**

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestra em Direito. Pesquisadora no Observatório de Justiça Ecológica. Graduada em Oceanografia e Direito.

# OS MOVIMENTOS INDÍGENAS NA ABYA YALA: UTOPIAS E HORIZONTES NA LUTA PELAS TERRITORIALIDADES

*César Augusto Costa  
Fernanda Ollé Xavier*

## 1 INTRODUÇÃO: ABYA YALA E TERRITORIALIDADE NO CONTEXTO DO SISTEMA-MUNDO MODERNO-COLONIAL

Este texto aborda a contundência da tensão e do contexto das lutas dos povos indígenas na Abya Yala<sup>1</sup> que envolvem as suas territorialidades, como atos de resistência e de medidas emancipatórias que se pretendem disruptivas do modelo civilizatório imposto pelo sistema-mundo moderno-colonial, e com o conceito de território forjado pela modernidade ocidental, ou melhor, pelo eurocentrismo. A questão é introduzida neste espaço a partir da tensão instalada na América Latina quanto às designações criadas pelos invasores para identificar o território recém descoberto no Novo Mundo, em sua visão antropocêntrica, e a resistência contra-hegemônica dos povos originários ao sustentarem que o

---

<sup>1</sup>*Abya Yala*, que significa “nascido em casa”, vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente em oposição a América, expressão que, embora usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Waldseemüller, só se consagra a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX, adotada pelas elites crioulas para se afirmarem em contraponto aos conquistadores europeus, no bojo do processo de independência (Porto-Gonçalves, 2009).

território constitui o elemento biocêntrico para a realização do seus modos de vida e que, portanto, inscreve-se na expressão Abya Yala, cujo referencial semântico é a relação identitária entre os seus povos e o território que habitam.

Desde a invasão dos conquistadores ibéricos às “Índias Ocidentais”, em 1492, o sistema-mundo moderno-colonial sofreu um novo modelo de conformação territorial em todas as escalas espaciais: local, regional, nacional e mundial. Vale dizer, ao assentarem-se no novo solo continental, a centralidade da Europa oriental, protagonizada até então pelos países árabes e asiáticos, cedeu espaço à Europa do norte ocidental, a qual, em face da sua hegemonia colonial sobre o Novo Mundo, inventou a modernidade e, em seu marco semântico, também o conceito de território.

O nome “América” (que atualmente se aplica à América do Sul) foi pioneiramente cunhado por Waldseemüller, em 1507, ao crer equivocadamente que as terras do Novo Mundo haviam sido descobertas por Américo Vespúcio e, o termo “América Latina”, conforme rememora Porto-Gonçalves (2009), foi inscrito como distinção entre a América Anglo-Saxônica no poema *Las Dos Américas*, de José Maria Torres Caicedo, publicado em 1856, para nominar o que Bolívar já havia denunciado em 1826 contra a Doutrina Monroe (1823). Desta feita, o herói cubano, José Martí, foi inspirado a falar, em 1891, sobre *Nuestra América* para debater especificamente os problemas pelos quais passavam os países da América Latina na segunda metade do Séc. XIX.

Ante a este mosaico de denominações eurocêntricas para o território colonial, emergiu a expressão *Abya Yala*, termo

oriundo da cultura indígena *Kuna*, não obstante os diferentes povos que nela habitavam atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam, tais como, Tawantinsuyu, Anauhuac, Pindorama, Kuna, Guarani. Com vista à criação de uma identidade unitária e um sentimento de pertencimento a um determinado local (territorialidade), o termo vem sendo cada vez mais utilizado pelos povos latino-americanos, muito embora o sociólogo boliviano, Xavier Albó, já houvesse invocado *Abya Yala* como expressão contra-hegemônica à consagrada América.

Porto-Gonçalves esclarece ainda, que a expressão tomou envergadura política pela primeira vez em 2004, por força da *II Cumbre Continental de Los Pueblos Y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*, realizada em Quito, Equador, passando, destarte, a substituir paulatinamente o nome América nos palcos dialógicos dos diversos movimentos indígenas que se seguem na América Latina, sobretudo no início do Séc. XXI. Tal substituição, segundo Gonçalves, indicou também a presença de outro sujeito enunciador de discurso, até então calado e subalternizado em termos políticos: os povos originários, para superar o processo de isolamento político ao qual se submeteram desde a tomada de seus territórios pelo colonizador ibérico. Vale destacar, ainda, que o próprio termo “indígena” configura uma violência simbólica contra os povos originários da *Abya Yala*, pois a expressão foi tecida pelos comerciantes europeus para designar as Índias no final do Séc. XV, e irreleva o fato de que os povos nativos tinham seus nomes próprios e de seus territórios.

Por conseguinte, o termo *Abya Yala* vem sendo inserido no léxico político dos povos latino-americanos, em contraponto

à América Latina, cuja expressão passou a ser prevalente para designar o Novo Continente, sobretudo a partir do final do Séc. XVIII, e início do Séc. XIX.

Com efeito, Gonçalves entoa, que a América Latina ainda é uma expressão europeia e que, portanto, exclui aqueles que nela viviam na Era Pré-Colombiana. Senão, vejamos *in verbis*:

[...] silencia grupos sociais e nações que longe estavam da latinidade, exceto por sofrerem os desdobramentos imperiais que tão marcadamente caracterizam a tradição eurocêntrica. De certa forma, é uma oposição a isso que os povos originários de Abya Yala querem afirmar ao adotarem um nome próprio por meio do qual buscam se reapropriar do território que lhes foi arrebatado, como se vê, de maneira não definitiva (Porto-Gonçalves, 2009, p. 27).

É nesse sentido que Abya Yala tem se configurado como uma nova etapa dos movimentos indígenas, refletindo o sentimento político-identitário dos povos originários na luta pela descolonização do pensamento e pela conquista de direitos à sua autodeterminação, os quais pressupõem o direito ao território. Pois, conforme alude Hanna Arendt em “Sobre a Revolução” (2011), é na América/Abya Yala que se descobre que a miséria não é um estado natural e que o destino dos homens pode ser mudado por eles mesmos. A ideia de revolução como agência humana surge na América/Abya Yala, embora o modelo de revolução que ganhará o mundo seja o europeu, mais precisamente o da revolução francesa.

Essa luta pela descolonização do pensamento entabulada pelos povos da *Abya Yala* parece ser favorecida pelo sentido da territorialidade, semantizado pela identidade

que ela estabelece com os seus povos originários, em contraponto à leitura eurocêntrica hegemônica, ainda arraigada no Direito Romano, que consagrou o território como elemento dissociado do ser humano, cuja acepção advém do direito positivo, ou melhor, do “direito de propriedade dos proprietários” - das elites oligárquicas, portanto, como um elemento a-histórico. Nesse sentido, é o que Hegel já teorizava ao vincular a ideia de território à base física onde se erige o Estado, isto é, como algo externo às relações sociais, naturalizando-a. Vale dizer, deve-se compreender o território aliado aos seus sujeitos, como um elemento histórico, assim como afirma Porto-Gonçalves ao enunciar o seguinte:

De tal forma a territorialidade inventada pelos portugueses e espanhóis enquanto Estado Territorial conseguiu impor-se ao mundo, sobretudo pós 1648 que, sequer, nos damos conta de que os territórios não são substâncias a-históricas e que são, sempre, inventados e, como tais, realizam concretamente os sujeitos históricos que os instituíram. Portanto, há que se considerar o território e seus sujeitos instituintes e, assim, é fundamental que desnaturalizemos esse conceito (Porto-Gonçalves, 2012, p. 18).

Vislumbra-se a urgência manifestada pelos povos originários quanto à descolonização da acepção de território em várias passagens de suas lutas e movimentos indígenas ao invocarem seus conclames de “‘Abaixo as fronteiras’, ‘o capital não tem pátria’, ‘imperialismo’ (ou império?), ‘proteccionismo/nacionalismo’, ‘socialismo num só país’, ‘proletários de todo o mundo, uni-vos’, ‘crise do Estado’, ‘não queremos terra, queremos território’” (Porto-Gonçalves, 2012,



p.18), ou seja, tratam-se de moções que demonstram a importância do território para estes povos.

Reitera-se que tais insurgências decorrem de uma concepção eurocêntrica sobre território calcada na propriedade privada e eivada do dualismo hermenêutico excludente, que dissocia elementos que compõem o meio ambiente, como a território do ser humano. Ou seja, os povos originários, ao invocarem a *Abya Yala*, visam ao reconhecimento das diferentes formas de apropriação dos recursos naturais que já predominavam no mundo de forma comunitária, e não excludente.

Trata-se, portanto, de uma concepção teórico-política inovadora, que vai embasar este novo ciclo dos movimentos indígenas latino-americanos, em que a luta pela terra, enquanto meio de produção, típica do campesinato, é sucedida pela luta em torno do território, ao que Darcy Ribeiro (1986) denomina de “indigenato”, referindo-se à construção de uma comunidade etnopolítica que passa a se constituir como sujeito político. Com efeito, tal inovação está na associação da dimensão material de território, simbolizada pela água, biodiversidade e terra, com a sua dimensão subjetiva, isto é, natureza e cultura (Porto-Gonçalves, 2009).

Visando aprofundar os pontos acima delineados, estruturamos a nossa reflexão em três momentos conexos: no primeiro, contextualizaremos o espaço dos movimentos indígenas no continente latino-americano à luz das novas territorialidades; no segundo momento, situaremos o constitucionalismo na América Latina como política de Estado ao encontro da autodeterminação indígena. Nas considerações

finais, elencaremos o atual constitucionalismo latino-americano e o horizonte das lutas indígenas pelos direitos.

## **2 SITUANDO O ESPAÇO DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS NA AMÉRICA LATINA NA PERSPECTIVA DE NOVAS TERRITORIALIDADES**

O horizonte das lutas sociais dos movimentos indígenas na América-Latina tem como principais marcos as grandes Marchas pela Dignidade e pelo Território que ocorreram nos anos noventa no Equador e na Bolívia, que desaguaram na promulgação de suas novas Constituições Federais, de 2008 e 2009. Respectivamente, as quais promoveram e reconheceram o pluralismo jurídico como um dos pilares norteadores do Estado nacional, e delinearam um novo conceito de cidadania no constitucionalismo latino-americano. Vale dizer, são os descendentes de Tupac Amaru, Tupac Katari e Sepé Tiaraju, articulando-se para o centro de um novo quadro político.

Com efeito, estes movimentos ocorreram em resposta ao longo período de exploração que aqueles povos sofreram, posto que alijados de representação política, assim como submetidos a altos índices de miserabilidade e privatização dos recursos naturais, tal como aconteceu na Bolívia durante séculos, inclusive até o Séc. XXI. Assim, em 1999, em resposta ao neoliberalismo instalado, foi constituído na Bolívia o *Movimiento al Socialismo* – MAS, composto por diversos setores da esquerda, como militantes dos movimentos de mineiros e *cocaleros*, consistindo em mais uma corrente social

e étnica fortemente heterogênea, do que um partido político claramente definido (Bello, 2018).

De acordo com Rey, o programa político do MAS tinha como objetivos, *in verbis*:

A construção de uma nova Bolívia que deveria se apoiar na identidade, nos valores e na concepção de mundo de sua população indígena. Entre outras coisas, o MAS já exigia na época a nacionalização das grandes indústrias, a autogestão das empresas responsáveis pelo seu pessoal, o fim da destruição dos campos de coca e a distribuição das terras às comunidades indígenas e camponesas (Rey, 2010, p. 207)<sup>2</sup>.

Sob o contexto do MAS, três episódios sucederam-se no país, os quais foram determinantes para a mudança de rumos na Bolívia: a “guerra da água”, em Cochabamba (2002); a “guerra do gás”, em Tarija (2003); e a disputa pela nacionalização do petróleo, em 2005. Neste mesmo ano, em decorrência destes protestos, pela primeira vez na história do país, foi eleito um cidadão de etnia indígena como presidente da República, Evo Morales, ex-líder *cocalero*, o qual promoveu uma “refundação da República” que determinou a promulgação de uma nova Constituição boliviana, aprovada diretamente pelo povo em 2009, cujo preâmbulo enaltece a plurinacionalidade inspirada “nas lutas do passado e na revolta

---

<sup>2</sup> Texto original: *La construcción de una nueva Bolívia que se debía apoyar en la identidad, los valores y la concepción Del mundo de su población indígena. Entre otras cosas, o MAS exigía ya en aquel tiempo la estatización de grandes industrias, la autogestión de las empresas a cargo de su personal, el fin de la destrucción de los campos de coca y la distribución de tierras a comunidades indígenas e campesinas.*

indígena anticolonial”<sup>3</sup>, e o reconhecimento da autonomia dos povos originários.

O Equador, por sua vez, também se propôs a promover um “novo pacto social” (Wilhelmi, 2010, p. 177 *apud* Bello, 2018, p. 117) que contou com a expressiva participação do movimento indigenista, destacado em prol do estabelecimento de um Estado plurinacional que reconheça a diversidade cultural e garanta a autodeterminação indígena.

Nessa esteira, portanto, em 2006 houve a eleição presidencial de Rafael Correa, alinhado à ideologia de Evo Morales e com o apoio de Hugo Chávez. O presidente eleito, economista representante do movimento *Alianza Patria Activa y Soberana – PAIS*, prometeu a realização de uma “revolução cidadã” no país, conclamando que a “A América Latina não vive uma época de mudanças, mas uma mudança de época” (Delcas, 2007, s.p. *apud* Bello, 2018, p. 118). Destarte, em abril de 2007, Correa convocou uma Assembleia Constituinte, cujo texto foi aprovado com 63,9% dos votos favoráveis e 28% contrários e, em setembro de 2008, foi aprovado pelo referendo constitucional a nova Constituição equatoriana, que entrou em vigor no mês seguinte, em 20 de outubro de 2008. A principal inovação desta Carta Federativa foi a ressignificação do conceito de cidadania calcado no princípio do Bem Viver (*Sumak Kawsay*), uma vez que um dos seus eixos estruturantes está sedimentado nos direitos do seu povo indígena, maioria no referendo popular. Assim, também previu em seu bojo as perspectivas da interculturalidade e da plurinacionalidade,

---

<sup>3</sup> Excerto do texto do Preâmbulo da CF boliviana de 2009. Texto original: [...] *inspirado em las luchas del pasado, em la sublevación indígena anticolonial [...]*.

inaugurando um constitucionalismo plurinacional, categorias que se entende irrefutáveis à autodeterminação indígena, que será abordada a seguir.

Merece destaque, outrossim, o levante ameríndio dos povos Miskitos na Nicarágua por força da Revolução Sandinista (1979-1989), de ideal marxista. Trata-se de um movimento com motivos particulares, posto que os Miskitos se opunham ao sandinismo a partir de uma luta indígena legítima, mas contra as forças comunistas. Ou seja, os Miskitos pugnavam por direito ao reconhecimento de suas diferenças e pela demarcação de seus territórios, corroborando que essa nova era de movimentos representa um novo marco teórico-político às lutas indígenas que, do pleito à terra, passaram a ser do território. Porto-Gonçalves (2012), concebe o conflito miskito-sandinista-imperialismo também como um episódio que marca esta nova era de conflitividade na América Latina sob o protagonismo dos povos originários, os quais, segundo ele, reconfiguram as lutas camponesas e passam a incorporar novas dimensões ao significado de território, como a natureza e a cultura, que o qualificam como territorialidade.

Destaca-se, que no ano em que o sandinismo é derrotado, em 1989, ocorre a queda do muro de Berlim, evento que refletiu na América Latina como precursor de novas possibilidades identitárias e potencialidades políticas, sobretudo aos povos indígenas, uma vez que, até então, as lutas de classes ainda estavam balizadas pelo ideal eurocêntrico, a exemplo das lutas camponesas por terra e crédito, impedindo outras razões. No mesmo ano, esse novo padrão conflitivo também se instala na Venezuela com as

manifestações de rua (*callejeras*), a exemplo do “Caracazo”, em Caracas, que foi alvo de protestos e saques, em reação à tentativa do então presidente, Carlos Andrés Pérez, de aderir ao neoliberalismo à revelia do Parlamento e da população. Este manifesto, em que pese ter resultado em dezenas de mortos e centenas de feridos, determinou a recua do governo quanto à liberalização ampliada da economia.

Ainda no ano de 1989, formalizava-se a ascensão do neoliberalismo como modelo econômico mundial consagrado no Consenso de Washington que definiu pautas econômicas para a comunidade internacional, a exemplo da adoção de metas econômicas e políticas orientadas pelo modelo do Estado mínimo, pela privatização de empresas estatais, pela flexibilização da legislação trabalhista, diminuição de benefícios previdenciários, dentre outras. Trata-se, por conseguinte, de um acordo que causa profundas transformações nas relações entre o Estado e a sociedade civil, ou seja, outra fonte instigativa de reações populares e de grupos étnicos, haja vista que a hegemonia do capital, promovida neste Consenso, impacta de forma severa na exploração dos recursos naturais.

Em sede dos problemas ambientais, não há que se olvidar, que logo mais tarde, em 1992, parece haver uma consolidação do novo padrão conflitivo, ao se reunirem os chefes de todos os países do mundo, organizados pela Comissão das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento - ONU na ECO-92, também conhecida por Rio-92, em comemoração aos 500 anos do descobrimento da América (ou melhor, do *encobrimento* (Dussel, 1993), a qual, de acordo com Porto-Gonçalves (2012), consagrou a

problematização causada pelos movimentos sociais. A ECO-92 foi protagonizada pelos povos indígenas, os quais conclamaram que, os mesmos países que violentaram, exploraram, saquearam os povos originários durante séculos, reuniam-se para debater questões sobre as quais seus povos sempre demonstraram conhecimento e apreço, especialmente, sobre os elementos da natureza: água, terra, ar, flora e fauna. E tais conhecimentos eram oriundos de suas crenças e rituais, isto é, de sua cultura, mas invisibilizados pela “colonialidade do saber” (Quijano, 2000). A partir da Rio-92 é inaugurado um novo cenário de movimentos sociais em todas as grandes cúpulas mundiais.

O palco da hegemonia neoliberal globalizada também revela que o “Grande Dinheiro” (Porto-Gonçalves, 2012, p. 50) tem o poder de conformação geopolítica local, regional e mundial, inclusive no continente americano, a exemplo da operada pelo Acordo de Livre Comércio da América do Norte – NAFTA sobre o bloco de integração econômica regional-global composto pelos EUA, Canadá e México. Uma das reações foi o movimento zapatista, isto é, o indigenato ocupando as ruas em 1º de janeiro de 1994 para além das montanhas de Chiapas - México, visando à defesa de uma gestão autônoma e democrática do território, a partilha da terra e da colheita, dentre outros pleitos associados à participação direta da população. Com efeito, “os índios continuam querendo se espelhar, refletir, repercutir como protagonistas locais-regionais-nacionais-globais” (Porto-Gonçalves, 2012, p. 50) de encontro ao NAFTA.

Em que pesem os movimentos sociais contra as perversidades instituídas pelo neoliberalismo global, ocorridos em diversos países, dentre estes o Brasil, há que se ressaltar que os conflitos sociais na América Latina e Caribe foram marcados pela expressiva presença dos movimentos indígenas e demais grupos étnicos, como o dos afrodescendentes e de camponeses de diferentes matrizes culturais, notadamente em países como Bolívia, Paraguai, Equador, México, Guatemala, Colômbia, Chile e Brasil. No Brasil, destaca-se o movimento camponês do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra – MST, com estrutura política organizada, cuja pauta maior é a luta pela terra como meio de produção pela reforma agrária.

Inúmeros meios de sobrevivência foram empreendidos pelos grupos subalternizados ao longo do tempo ante às perversidades do colonialismo, que se transformou no neoliberalismo selvagem. Em outras palavras, muitas fugas para lugares de difícil acesso foram as estratégias adotadas pelos indígenas como forma de libertação, como se demonstra a seguir, *in verbis*:

[...] os indígenas na bacia amazônica buscaram os altos cursos dos rios; os negros formaram seus palenques e quilombos em lugares acidentados, ou nas furnas e cavernas, ou nos bosques fechados, ou acima das cachoeiras; ou nos mangues ou áreas insalubres para brancos. Em muitos lugares os indígenas preferiram ou aceitaram missionários protetores contra colonos ávidos por explorá-los. Enfim, foram várias e múltiplas as estratégias de sobrevivência (Porto-Gonçalves, 2012, p. 47).



Porém, não obstante toda a resistência histórica indígena contra as violências sofridas desde 1492, apenas recentemente os povos originários ganharam maior visibilidade, quando suas lutas assumem uma dimensão político-social relacionada a questões que envolvem suas territorialidades enquanto bem viver.

Não se olvide, outrossim, que a conformação da maior área territorial brasileira à época da sua independência (1822) estava condicionada à manutenção da escravidão de negros, brancos pobres e indígenas da região amazônica. A região amazônica, que atualmente compreende 54% do território brasileiro, somente se desvinculou de Portugal para aderir ao Rio de Janeiro, capital do Brasil à época, quando a população luso-amazônica de Belém, capital de Grão-Pará, temeu o fim da escravidão que a Revolução Liberal do Porto, em 1820, ameaçava extinguir.

De acordo com Porto-Gonçalves, o aumento da exploração daqueles povos no Brasil foi uma das razões que deram azo à maior rebelião popular da história do país, qual seja, a Revolução dos Cabanos (1835-1839), insurgida contra a escravidão e o latifúndio. Ou seja, a unidade territorial no Brasil foi possível mediante o pacto entre as oligarquias com o Império e grupos subalternizados, ao manterem o latifúndio e a escravidão. Nesse sentido, é possível afirmar que a colonialidade prevaleceu, posto que até hoje vimos sua continuidade, mormente pelo desmonte das políticas sociais e ambientais; vale dizer: “se de um modo geral, há muito de continuidade histórica colonial na descontinuidade dos processos de independência da América Latina, no Brasil as

continuidades são muito mais significativas do que as descontinuidades” (Porto-Gonçalves, 2012, p. 21).

Ante o exposto, corrobora-se o que Quijano (2000) já afirmara, que o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade. Veja-se, a colonialidade ainda se mantém, um exemplo é a nova divisão territorial do trabalho, onde os países pobres viram verdadeiras lixeiras do mundo, para sustentar o modo de vida desigual nos marcos do capitalismo (Porto-Gonçalves, 2012).

Por conseguinte, a luta emancipatória dos povos indígenas assume um novo significado, não só pela conquista de um espaço físico para explorar os seus meios de produção, como a terra, mas um espaço em sua dimensão cosmológica, onde possam desenvolver suas idiossincrasias enquanto bem viver, validar seus saberes de forma a romper com o pensamento hegemônico europeu. Enfim, atenuar, através da conformação de novas territorialidades, os efeitos nefastos que o histórico colonial lhes causou, haja vista que os povos subalternos têm na *Nuestra América*, que congrega todos que se percebem no marco do sistema-mundo moderno-colonial, aquela expectativa de ruptura com o modelo imperial capitalista representado pela “outra” América (do Norte –EUA).

Seguiremos a trilha de nossa reflexão, abordando o espaço do constitucionalismo latino-americano e da política estatal na dinâmica da autodeterminação indígena.

### **3 O CONSTITUCIONALISMO NA AMÉRICA LATINA COMO POLÍTICA DE ESTADO AO ENCONTRO DA AUTODETERMINAÇÃO INDÍGENA**

Ao situarem-se os movimentos de resistência dos povos originários na *Abya Yala* contra o sistema liberal, e após, neoliberal, que produz exclusão e marginalização dos sujeitos negados, vulnerabilizados nas territorialidades forjadas a favor do capital; assim como promove a configuração do Estado e do Direito por uma pequena elite de agentes políticos comprometidos com os interesses externos, restou clarividente que este modelo não mais atende aos padrões normativos do direito estatal latino-americano, a exemplo do direito liberal-conservador brasileiro.

Vale dizer, está-se diante do esgotamento do Estado e do Direito frente às pautas dos movimentos sociais, *in casu*, dos movimentos indígenas, e às contradições sociais, sobre as quais se impõe uma discussão orientada pela refundação do Estado, baseada no pluralismo jurídico democrático participativo, assim como na ruptura dos “colonialismos” (Quijano, 2000), pois a colonização não foi um processo que se extinguiu com a independência formal do Estado-Nação.

Conforme pondera Porto-Gonçalves, a modernidade deixou, e ainda provoca, marcas indelévels nos corpos, nas vidas e nas culturas dos povos originários latino-americanos, por um processo sob o qual sempre atuaram como sujeitos oprimidos e aliçados de poder decisório e de um saber institucionalmente reconhecido e válido. É o que se extrai ao tecer, *in verbis*:

Para os que vivem no novo continente o encontro das diferenças é, diferentemente dos discursos pós-modernos, tensão, resistências, tragédias e reinvenção permanente da vida em circunstâncias

que exige de cada um de nós agir-pensar a modernidade por quem a sente enquanto expulsão das terras, por quem não pode falar sua própria língua em seu próprio território e, ao mesmo tempo, tem que falar a língua dominante com outro sentimento porque a modernidade chega com a mão santa da chibata ou com o glifosato da Monsanto. Não olvidemos que o agronegócio da soja de hoje é tão moderno-colonial como o foi, ontem, o do açúcar com seus engenhos (Porto-Gonçalves, 2012, p. 6).

É através da América Latina que o centro colonial europeu conforma uma nova ordem geopolítica mundial que, depois, a partir dos alicerces neoliberais protagonizados por Ronald Reagan (EUA) e Margaret Thatcher (Reino Unido), desloca-se para o norte ocidental, reconfigurando novas territorialidades orientadas pelo capital supranacional. Esta reconfiguração geopolítica determinou outros modelos de relações entre os povos subalternizados e as classes dominantes, simbolizadas por mobilizações social e política aptas a construir novas institucionalidades, tal como, um Estado plurinacional que reconheça, dentre outras possibilidades democráticas, a autodeterminação dos povos indígenas.

Não há que se olvidar que na época da invasão da América, os povos originários que aqui habitavam tinham, de acordo com sua jurisdição e de sua organização social, um conceito de família, de afinidade ancestral, língua, costumes e religiões comuns muito mais fortes do que limites territoriais. Ora, isso não quer dizer que não havia disputa por territórios, e dominação de povos; no entanto, era quase impossível precisar os limites territoriais de cada povo indígena, como por exemplo,

no Brasil (Souza Filho, 2018). Esta territorialidade plasmada no vínculo ancestral entre o indígena e a natureza, que foi exterminada pela reconfiguração geopolítica ordenada pelo eurocentrismo, e depois pelo imperialismo capitalista, é que se pretende resgatar.

De acordo com Gersem Luciano (2006), a possibilidade para os povos indígenas de reconstrução de processos autônomos de vida, especialmente na realidade brasileira, significa uma conquista que é objeto de lutas travadas há séculos na América Latina e, no Brasil, a partir da década de setenta do século passado, ao se considerar os movimentos indígenas política e estruturalmente organizados. Ou seja, como a preocupação do Estado estava voltada à sua inserção na economia global em detrimento da preocupação com a integração social do seu povo, foi aproximadamente a partir dos anos setenta que os movimentos sociais e indígenas emergiram no Brasil, para visibilizar sujeitos até então negados pelo sistema dominante.

No entanto, em que pesem as conquistas dos movimentos indígenas na Assembleia Constituinte que resultou na nova CFB/1988, a partir da hermenêutica de que os povos indígenas têm direitos originários e que estes devem ser reconhecidos e garantidos a título de cláusulas pétreas, este quilate político-jurídico moldado pelo novo “Estado de Bem-Estar Social”<sup>4</sup>, mas ainda monista, não foi suficiente para

---

<sup>4</sup> O Estado de Bem-Estar ou *Welfare State* resulta da proposta de envolvimento dos Estados nacionais na transformação econômica e social de países ao longo dos Séc. XVIII e XIX, em uma missão desenvolvimentista (Kerstenetzky, Kerstenetzky, 2015), como contraponto ao autoritarismo estatal que se impôs no período. Em vista disto, vários países da América Latina, inclusive Brasil, adotaram este novo modelo a partir do Séc. XX, visando maior presença do Estado nos campos econômico, político e social.

romper com o obscurantismo colonial e com a negação do direito à autonomia destes povos para poderem se organizar e viver conforme seus costumes e culturas.

Ou seja, insertos neste atual modelo civilizatório, moderno e capitalista, ainda esculpido sob a égide do Estado-Nação, não há que se falar em efetividade de direitos àqueles que não oferecem interesses ao capital internacional; ao contrário, segundo as elites do poder, os grupos subalternizados, como os indígenas, figuram como entraves ao desenvolvimentismo – trata-se das “elites predatórias”, cujos alvos são os países pobres, porém, com abundantes recursos naturais. Ou, nas palavras de Sassen (2016), o crescimento econômico nunca foi benigno. Neste sentido, portanto, eis que surge o argumento pela refundação do Estado, para que o sonho que nutre as moções revolucionárias dos movimentos populares e indígenas torne-se concretudes em andamento.

Ao tratar-se da necessidade de reconstrução do Estado, seja em ordem regional ou local, *in casu*, no Brasil, advoga-se com as palavras de Lucas Fagundes, *in verbis*:

O que as recentes constituintes de países como Bolívia, Colômbia, Equador e Venezuela nos revelam é que, além de dar respostas às demandas que a modernidade não conseguiu concretizar, também aflora a necessidade de reinvenção das instituições jurídicas e políticas no continente, para inserção da cultura autóctone negada e da cultura sincrética popular produzida pelos rostos da exclusão social, resultado da colonização [...] (Fagundes, 2013, p. 153).

Veja-se, a hermenêutica jurídica operada pelas instituições brasileiras, enquanto instrumento do direito positivo moderno de interpretação das leis e da declaração de direitos, ainda está associada ao marco epistemológico forjado no sistema-mundo moderno-colonial que indiligencia os pleitos dos sujeitos negados e desconsidera as práticas emancipatórias dos demais países da latino-americanos, notadamente, Bolívia e Equador.

Ora, por qual razão as lutas dos povos originários destes países divergem das lutas de resistência no Brasil? Será que a herança colonial do Brasil é maior para impedir a autodeterminação destes grupos? Tal indagação é trazida à baila para reforçar àquele argumento que advoga pela refundação do Estado brasileiro, sustentado no pluralismo jurídico, e instrumentalizado por uma interpretação normativa decolonial, uma vez que, segundo Lixa e Ferrazzo a hermenêutica jurídica tradicional contribuiu com o processo de colonização política, epistemológica e cultural em todo o mundo ocidental, ao que as autoras denominam “hermenêutica das ausências” extraída da construção teórica de Boaventura de Sousa Santos em sua, *Sociologia das Ausências* (2002). A “hermenêutica das ausências” é, assim, produto do seguinte entendimento:

Enfim, [trata-se de] uma concepção vazia e negadora de referenciais capazes de definir um horizonte compreensivo legitimamente justo para com o que secularmente foi excluído do direito brasileiro: valores e necessidades capazes de promover a emancipação política e social dos empobrecidos, dos ausentes e dos invisibilizados pelo poder. Construiu-se como

uma ‘hermenêutica das ausências’, concepção que também serviu bem para que a ‘balança’ da justiça sempre tenha pendido para ‘o lado’ ‘mais forte’, retirando o poder de ‘linguagem’ dos historicamente invisibilizados (Lixa, Ferrazzo, 2015, p. 146-147).

Nesta esteira, pretende-se evocar a urgência de se pensar o presente e o futuro da sociedade brasileira, reconhecendo-se o que foi subtraído pela “sociologia das ausências” (Santos, 2002), ampliando-se as possibilidades de concepção do direito para além do Estado para permitir a emergência social e política dos grupos invisibilizados pela modernidade eurocêntrica, e a legitimação dos seus saberes, que foram expurgados para a “linha abissal do pensamento” (Santos, 2008).

Desta forma, é possível identificar agentes, práticas e saberes com tendências de futuro sobre as quais é possível ampliar as expectativas de esperança, tais como as práticas do reconhecimento, da transferência de poder e mediação jurídica como legítimos espaços de luta por dignidade humana (Lixa, Ferrazzo, 2015). É o que Santos (2010) prescreve na ideia de um “Estado experimental”, isto é, como uma nova institucionalidade para a superação das crises de funcionalidade e institucional para atender as demandas por mudança da sociedade atual, plasmada por diferentes formas de democracia em que a função do Estado como gestor do “bem-estar”, deixa de ser monista e passa a ser partilhada, ou seja, um modelo de democracia direta combinada com a participativa, conforme outrora mencionado. Em síntese, o que caracteriza este novo Estado de Bem-Estar, assim como o



sustenta, é a experimentação contínua com a participação ativa dos seus cidadãos (Fagundes, 2013).

No marco desta hermenêutica, já na primeira década do século XXI, movimentaram-se alguns países latino-americanos, dos quais se destacam a Bolívia e o Equador, pois a partir da proposta de um novo constitucionalismo, construíram um Estado plurinacional comprometido com a autodeterminação dos seus povos originários e com os direitos da natureza, dentre outras inovações democráticas. No entanto, conforme lembrado por Fagundes (2013), não obstante a emergência de um processo constitucional transformador, a incerteza dos seus resultados ainda é um risco, assim como também o é a efetividade dos preceitos ali instituídos.

Finalizaremos nossa exposição, apontando o contexto do atual constitucionalismo latino-americano e das lutas indígenas na defesa de direitos.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: DO ATUAL CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO AO HORIZONTE DAS LUTAS INDÍGENAS NA DEFESA DE DIREITOS**

À luz do que foi dito, compreendemos que o constitucionalismo latino-americano que se abarca como modelo a contemplar os povos indígenas como sujeitos de direitos em territorialidades que o identificam como tais, e lhes permitem o exercício de suas cidadanias sem deixarem de ser o que são, é o que foi implantado nas Constituições da Bolívia e do Equador, conforme mencionado. Tal premissa decorre da

concepção de que estes dois países promoveram a refundação dos seus Estados mediante a ampliação democrática e o reconhecimento do pluralismo jurídico como pilar fundante do Direito.

Ao se pretender contextualizar o atual constitucionalismo latino-americano como modelo a permitir a autodeterminação indígena, e inspirar a construção de racionalidades disruptivas à matriz capitalista eurocêntrica, elegemos a classificação tecida por Bello (2018), que identificou três etapas de promulgações de Constituições ou reformas constitucionais ocorridas nas Américas, quais sejam: a primeira refere-se ao período de 1982 a 1988 com o surgimento do multiculturalismo; a segunda é a que medeia o período de 1989 a 2005, marcada pelo reconhecimento do Estado pluricultural e do pluralismo jurídico; e a terceira refere-se ao período de 2006 em diante referenciado pela afirmação da livre determinação dos povos e do modelo de Estado plurinacional (Fajardo, 2010 *apud* Bello, 2018).

Como exemplos de países que se enquadram nestas etapas, Bello (2018) explica que o primeiro período é representado pelo Canadá, em 1982, pela Guatemala, em 1985, e pela Nicarágua, em 1987, países americanos que reconheceram direitos à identidade cultural e direitos indígenas específicos. Já o Brasil, em 1988, promulgou sua nova Constituição Federal, definida como “Carta Cidadã”, posto que oriunda de um debate amplo e aberto, caracterizando, assim, um pacto plural. Em sua base consagrou institutos e princípios inéditos, como a dignidade da pessoa humana e um amplo rol de direitos e garantias fundamentais.

A segunda onda do constitucionalismo na América Latina é assinalada pela influência da Convenção n. 169 da OIT, em 1989 que, dentre outros resultados, promoveu um forte debate e apelo às questões indígenas e ao acolhimento de novos modelos de pluralismo jurídico, o que foi recepcionado pelas Constituições da Colômbia (1991); do Paraguai (1992); do Peru (1993); do Equador (1998); da Venezuela (1999); e Bolívia (1967, reformada em 2002).

E, a terceira fase, é a que registra o objetivo deste trabalho, qual seja o de invocar a refundação do Estado brasileiro como um dos pilares à concepção de cidadania que se adequa ao pleito e ao modo de vida dos seus povos originários, e que está representada pela promulgação das novas Constituições do Equador, em 2008, e da Bolívia, em 2009. Tais Constituições Federais foram “viabilizadas por intensas mobilizações populares, enfatizando a questão étnica e promovendo a ideia de refundação do Estado, calcada na harmonia das diversas culturas sob o pálio de um Estado plurinacional ou pluricultural” (Bello, 2018, p. 87).

Com efeito, a instituição de um Estado plurinacional consagra a sua conformação por nações, nacionalidades indígenas e novos direitos, que emergiu de um contexto material-dialético caracterizado pela alta presença indígena nas constituintes, ou seja, por uma participação política dos povos indígenas até então ausentes (ou negados), pelo fracasso das políticas neoliberais e, por fim, por um Estado que retome sua responsabilidade social, torne efetivo o Estado “de bem-estar”, principalmente para os povos indígenas.

As Constituições do Equador e da Bolívia, marcos político e jurídico do novo constitucionalismo latino-americano, em sede de direitos dos povos indígenas e de novos direitos, reconheceram, dentre outros a:

Responsabilidade social do Estado. Novos direitos sociais (à água, ao “**bem-viver**”) e direitos “da natureza” (Equador). Direitos de indivíduos, grupos, comunidades, povos nações e nacionalidades indígenas. **Autonomias indígenas. Jurisdição indígena:** deve respeitar os direitos humanos, direitos das mulheres (Equador), direitos de defesa e garantias (Bolívia). Novo contexto da Constituição da Bolívia reduz alguns avanços do texto original (e.g., **busca restringir a jurisdição indígena a indígenas dentro do seu território para assuntos indígenas**) e **introduziu o requisito de “ser advogado” para as autoridades indígenas membros do Tribunal Constitucional Plurinacional** (Fajardo, 2010, p. 35 *apud* Bello, 2018, p. 89-90, grifos nosso).

A nova Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia contempla o “bloco indígena-popular” como vitorioso na luta ante as medidas neoliberais impostas no país, a exemplo das guerras da água e do gás, fortalecendo, destarte, o papel de determinados sujeitos e grupos sociais antes negados (Leonel Júnior, 2015). Este novo pacto político-jurídico é o corolário do acervo político e social das lutas entabuladas pelos seus povos originários até a sua promulgação em 2009, configurando, portanto, um referencial temporal ao país. Com efeito, trata-se de um documento normativo que redesenha um novo parâmetro político e jurídico à compilação de direitos até então preconizados como fundamentais, agora reunidos em um conjunto de capítulos denominado *Derechos*

*Fundamentales y Garantías*<sup>5</sup> que compõem o Título II da Constituição. Este Título introduz um novo rol de categorias de direitos, quais sejam: humanos, sociais, coletivos e povos indígenas, ao que se destaca que todos foram ratificados pela ONU.

Ainda nessa esteira, cumpre ressaltar que o texto inaugural do Preâmbulo da nova Carta Política boliviana é seminal quanto ao reconhecimento da importância das lutas travadas pelos povos originários para a elaboração do novo marco normativo nacional. Ora, o reconhecimento de um novo Estado decorrente das lutas populares, sociais e étnicas que se mobilizaram em uma matriz anticolonial, assim como a necessidade da convivência harmônica e coletiva entre o ser humano e a natureza, são princípios norteadores do novo constitucionalismo boliviano, constantes do texto preambular da sua Constituição.

No que tange ao conceito de cidadania, a Constituição boliviana de 2009 instituiu um Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, ou seja, um Estado livre, independente, soberano, democrático, intercultural, dentre outros pilares que consagram a pluralidade e o pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico no seio do processo integrador do país, conforme alude o artigo primeiro da sua Carta. A autonomia dos povos indígenas e o domínio ancestral dos seus territórios como garantidor da sua autodeterminação, representam, de acordo com o artigo segundo da Constituição boliviana, a centralidade do pluralismo, ao considerar que a unidade do Estado está

---

<sup>5</sup> Cfe. *Constitución Política Del Estado*, Bolívia, 2009. (Bolívia, 2009, p. 4).

plasmada na ideia do direito destes povos à sua autonomia, ao autogoverno, à sua cultura, ao reconhecimento de suas instituições e à consolidação de suas entidades territoriais.

O novo constitucionalismo no Equador, outro exemplo de constituinte que se propôs a realizar um novo pacto social, e que também merece destaque devido às inovações que contemplou na Constituição de 2008, notadamente no campo dos direitos fundamentais e, conseqüentemente, no conceito de cidadania, somente se perfectibilizou em razão da participação expressiva dos movimentos indígenas.

Com efeito, Bello (2018) expõe que desde a década de 1980 o movimento indígena equatoriano atuou pelo reconhecimento dos povos indígenas como nações, e pela instituição de um Estado plurinacional com vista a possibilitar a concretude de algumas de suas bandeiras centrais, tais como, o autogoverno, a autonomia e a diversidade cultural. Nesse sentido, o novo constitucionalismo equatoriano caracterizou-se pelo estabelecimento de um Estado plurinacional e intercultural, ressaltando-se que a diversidade cultural é um dos grandes desafios que os países latino-americanos enfrentam nestes processos constituintes, em razão da coexistência de grupos étnicos com diversas culturas dentro do mesmo território.

O Estado plurinacional reconhece a existência de diversas nações, principalmente as representadas pelos povos nativos da *Abya Yala*, preexistentes à invasão colonial e, por isso, deve ser o modelo adotado em substituição ao Estado moderno, cujo conceito de Estado-nação já não atende aos interesses dos povos andinos que o compõe, uma vez que desconsidera as suas especificidades históricas.

Em face deste pressuposto, o Equador, além de confirmar o reconhecimento de um Estado plurinacional e multiétnico - pois estas conquistas já haviam sido instituídas em sua Constituição anterior, de 1998, mas carente de regulamentação legislativa -, o Estado também propôs uma nova forma de convivência cidadã, firmada nos princípios do “bem-viver” (*Sumak Kawsay*), de acordo com o que prescreve o Preâmbulo do texto normativo, *in verbis*:

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DO EQUADOR

PREÂMBULO

NÓS, o povo soberano do Equador,

Decidimos construir **uma nova forma de convivência cidadã, em diversidade e harmonia com a natureza, para alcançar o bem viver, o sumak kawsay;**

**Uma sociedade que respeite, em todas as suas dimensões, a dignidade dos indivíduos e das comunidades;** (EQUADOR, 2008, p. 7-8, grifado).<sup>6</sup>

Muito embora o Equador consagre o modelo tradicional de Estado constitucional e democrático, a nova Constituição agrega a este as perspectivas da interculturalidade e plurinacionalidade, a fim de contemplar a sua maioria indígena, conforme insculpido no artigo primeiro, *in verbis*:

**Art. 1. O Equador é um Estado constitucional de direitos e justiça,** social, democrático, soberano, independente, unitário, **intercultural, plurinacional** e laico. Está organizado em forma de república e governa de forma descentralizada. **A soberania**

---

<sup>6</sup>Texto original: *Constitucion de la Republica del Ecuador. Preambulo nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador, Decidimos construir: Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay; Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades* (EQUADOR, 2008).

**reside no povo**, cuja vontade é o fundamento da autoridade, **e é exercida por meio dos órgãos do poder público e das formas de participação direta previstas na Constituição**. Os recursos naturais não renováveis do território do Estado pertencem ao seu patrimônio inalienável, irrenunciável e imprescritível (ECUADOR, 2008, grifo nosso).<sup>7</sup>

Ao agregar a interculturalidade como matriz fundante da sua nova Constituição da República, o Equador reconhece a presença da reciprocidade e da autonomia sob relações que combinam o que é familiar/individual e o coletivo e/ou comunitário, a exemplo das suas organizações de base distrital e comunitária dos indígenas e camponeses (CONAIE e Pachakutik), isto é, que ensejam, na sua própria base, a necessidade do diálogo, até porque muitas de suas normas consuetudinárias tiveram que ser agenciadas na presença do outro para entrarem em vigência (Porto-Gonçalves, 2012).

Concluindo, vale apontar, o país, como os demais que se fundaram no pilar da interculturalidade, definiram como normas válidas que, embora não escritas ou positivadas, estão inscritas naqueles corpos. Em outras palavras, aceitaram os seus povos originários como protagonistas que agem com corpo presente para ouvir a palavra do outro no contexto da Abya Yala.

---

<sup>7</sup> Texto original: *Constitucion de la Republica del Ecuador*. Art. 1. *El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada. La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución. Los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible* (Ecuador, 2008).



## REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

BELLO, Enzo. **A cidadania no constitucionalismo latino-americano**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado (CPE) (7-Febrero-2009)**. 2009. Disponível em: [https://www.oas.org/dil/esp/constitucion\\_bolivia.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf) Acesso em: 03 fev. 2022.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

ECUADOR. **Constitución de la Republica del Ecuador**. 2008. Disponível em: [https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit\\_accion\\_files/siteal\\_ecuador\\_6002.pdf](https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/siteal_ecuador_6002.pdf) Acesso em: 03 fev. 2022.

FAGUNDES, Lucas Machado. Reflexões histórico-jurídicas e antropológicas: a necessidade de refundar o estado a partir dos sujeitos negados. In: WOLKMER, Antônio Carlos; CORREAS, Oscar. (orgs.). **Crítica jurídica na América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS, 2013. p.146-164.

KERSTENETZKY, Célia Lessa; KERSTENETZKY Jaques. O Estado (de Bem-Estar Social) como ator do desenvolvimento: uma história das ideias. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 58, n. 3, p. 581-615, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/00115258201553> Acesso em: 02 fev. 2022.

LEONEL JÚNIOR, Gladstone. **O novo constitucionalismo latino-americano: um estudo sobre a Bolívia**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

LIXA, Ivone Fernandes Morcilo; FERRAZZO, Débora. Pluralismo, novo constitucionalismo latino-americano e resignificação hermenêutica: aproximações necessárias. In: WOLKMER, Antônio Carlos; CAOVIALLA, Maria Aparecida Lucca. (orgs.). **Temas atuais sobre o constitucionalismo latino-americano**. São Leopoldo: Karywa, 2015. p. 132-152.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: LACED/Museu Nacional, 2006.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A reinvenção dos territórios na América Latina/Abya Yala**. Mexico: UNAM, 2012.

## Os movimentos indígenas na Abya Yala: utopias e horizontes na luta pelas territorialidades

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 20, p. 25-30, jul./dez., 2009.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. In. LANDER, Edgard. (org.). **Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2000.

REY, Romeo Bajo. **El signo del Che: teoría y práctica de La izquierda** em América Latina. Buenos Aires: Biblos, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 78, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 63, p. 237-280, out., 2002.

SASSEN, Sáskia. **Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global**. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 2018.

## AUTORES

### **César Augusto Costa**

Sociólogo. Bolsista de Produtividade do CNPq (nível 2). Docente de Sociologia no Instituto de Ciências Humanas e da Informação (ICHI), da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Coordenador do Núcleo de Estudos Latino-Americano (NEL). Pesquisador do Laboratório de Investigações em Educação, Ambiente e Sociedade (LIEAS/UFRJ). E-mail: [csc193@hotmail.com](mailto:csc193@hotmail.com)

### **Fernanda Ollé Xavier**

Advogada. Pós-Doutora em Política Social e Cidadania pela Universidade Católica de Salvador (UCSAL). Doutora em Política Social e Direitos Humanos/UCPEL. E-mail: [feolle@yahoo.com.br](mailto:feolle@yahoo.com.br)

# **“GRITARAM-ME NEGRA”: AS CONSTRUÇÕES MÚLTIPLAS DA NEGRITUDE**

*Cyntia Barbosa Oliveira  
Mariana Pinheiro de Souza*

Tinha sete anos apenas,  
apenas sete anos,  
Que sete anos!  
Não chegava nem a cinco!  
De repente, umas vozes na  
rua  
me gritaram Negra!  
Negra! Negra! Negra!  
Negra! Negra! Negra!  
Negra!  
"Por acaso sou negra?" – me  
disse  
SIM!  
"Que coisa é ser negra?"  
Negra!  
E eu não sabia a triste  
verdade que aquilo  
escondia.  
Negra!  
E me senti negra,  
Negra!  
Como eles diziam  
Negra!

E retrocedi  
Negra!  
Como eles queriam  
Negra!  
E odiei meus cabelos e  
meus lábios grossos  
e mirei apenas minha carne  
tostada  
E retrocedi  
Negra!  
E retrocedi . . .  
Negra! Negra! Negra!  
Negra!  
Negra! Negra! Neeegra!  
Negra! Negra! Negra!  
Negra!  
Negra! Negra! Negra!  
Negra!  
E passava o tempo,  
e sempre amargurada  
Continuava levando nas minhas  
costas  
minha pesada carga  
E como pesava!...  
Alisei o cabelo,  
Passei pó na cara,  
e entre minhas entranhas  
sempre ressoava a mesma  
palavra  
Negra! Negra! Negra!  
Negra!  
Negra! Negra! Neeegra!

Até que um dia que  
retrocedia, retrocedia e  
que ia cair  
Victoria Santa Cruz

Partimos aqui em rumo a essa escrita coletiva, compartilhando alguns lugares, alguns marcadores de diferença, que podemos definir, de maneira breve e sem nos atermos a definições de conceitos em profundidade, como exigiria um texto de caráter científico, como aquilo que é responsável por constituir nossas identidades<sup>1</sup>. É a partir da diferença que conseguimos definir quem somos, muitas vezes enfatizando aquilo que não somos, estabelecendo aquilo que nos afasta do outro. A questão é que, por vezes, esses marcadores surgem como formas de estigmatizar, marginalizar e marcar os indivíduos que não estão enquadrados em um padrão, seja o estético, o religioso, o de cor da pele ou mesmo a quem direcionamos o nosso amor e decidimos compartilhar a vida. Desse modo, ser mulher, negra, pobre, gorda, afro-religiosa, lésbica são marcadores que distanciam de um padrão ideal que remete, em suma, a ser um homem branco heterossexual e cristão. São marcadores que marginalizam, que definem quem serão os alvos da necropolítica<sup>2</sup>, das agressões físicas e psicológicas que ocorrem em nível social.

---

<sup>1</sup> Indicamos, caso queira uma primeira aproximação com discussões sobre identidade e diferença, o livro *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*, organizado por Tomaz Tadeu da Silva.

<sup>2</sup> O conceito de necropolítica é cunhado por Achille Mbembe, partindo do pensamento de Michel Foucault, que explora as possibilidades do Estado como elemento que atua no processo de “deixar morrer” através da incorporação dos conceitos de biopoder e biopolítica, Mbembe vai além e explora o Estado como ente que, além de deixar que indivíduos morram, também “faz morrer”. É esse poder sobre a vida, sobre a retirada da

Partilhamos alguns marcadores da diferença, alguns marcadores que nos marginalizam, somos assim dispostas a uma encruzilhada. Encruzilhada que se assemelha à ideia de interseccionalidade, de diversos caminhos que se cruzam, mas também que remetem a enfrentar, vivenciar e sobreviver a diversos desses estigmas sociais. Que sim, se somam e agem em coletividade. Mas, ao mesmo passo que se somam, também não pode ser um subtraído do outro, analisados de maneiras isoladas e tornados em métricas, para que dediquemos empenho a pensar qual desses pontos pesa mais sobre as trilhas, sobre os rumos que traçaremos. Assim, cunhado por Kimberlé Crenshaw, e amplamente explorado por Patricia Hill Collins, o conceito de interseccionalidade aqui nos ajuda a pensar, de maneira ampla e diversa o que é ser uma mulher negra. Uma mulher e uma negra.

A interseccionalidade pode ser observada a partir de diferentes perspectivas, Collins (2021) vai explorá-la a partir de múltiplas possibilidades, destacando como relações de poder se desenvolvem, a partir dos entrecruzamentos dispostos sobre cada indivíduo. Aqui mobilizamos a interseccionalidade como uma perspectiva de vida, observando e compartilhando com quem nos acompanha nessa escrita, o que nos construiu até o momento que dividimos algumas das nossas descobertas e caminhos da vida. Relembramos que a construção de uma identidade, ou melhor, de identificações, são caminhos mutáveis, dinâmicos, como define Stuart Hall (2014) e que, portanto, não definiremos esses movimentos como findados

---

vida, que o conceito versa. No livro *Necropolítica*, Achille Mbembe faz uma ampliação da discussão do conceito.

aqui, tampouco como disposição não passível de alterações, releituras, redescobertas e reconstruções.

É pensando nesse processo de descobertas e construções, que apontamos, de maneira muito ampla e sem um aprofundamento sócio-histórico, um dos marcos dos processos de sociabilidade e a realidade que acompanhou os mais de 500 anos de história brasileira: o racismo<sup>3</sup>. Partindo dessa construção de centenas de anos, a população negra sempre esteve disposta em posições marginalizadas, sejam enquanto escravizados ou, em um contexto contemporâneo, naturalizados como os responsáveis por ocupar posições de menor prestígio social. Direcionando nosso olhar às mulheres negras, podemos dizer que, ainda hoje, como exemplarmente abordado por Lélia Gonzalez (2020), mulheres negras passam por processos de hipersexualização e/ou de relegação a definições que remetem ao caráter de subserviência, o qual esperam que sejam desempenhado por mulheres negras.

Todo o processo de estigmatização, de uma população inteira, nas esferas materiais e imateriais, passa por um processo complexo de formulação, que Collins (2019) vai nomear como “matriz de dominação”; ou seja, as formas pelas quais as construções sociais se articulam para que determinados grupos se mantenham marginalizados. Essas formas de dominação da população negra são efetivadas através das imagens de controle que permeiam o imagético social.

---

<sup>3</sup> Para pensar a construção do país a partir dos pressupostos racistas que delinearam nossa história, indicamos a obra de Ynaê Lopes dos Santos: *Racismo brasileiro: uma história de formação do país*.



E é só através do processo de autoconstrução, conceito também desenvolvido por Collins (2019) que o corte, o afastamento das imagens de controle construídas exteriormente para nossos similares e para nós, que podemos construir as nossas reais definições, exteriorizar ao mundo e, principalmente, a nós mesmas quem realmente somos. Pois, como aponta Winnie Bueno, “As perversidades do racismo e do sexismo operam de maneira tão profunda que constantemente sequestram de mulheres negras processos íntimos de autoconstrução” (2020, p. 44 - 45).

Processos de definição individual e, também, coletiva possibilitam que descubramos o que é ser uma mulher negra; o que é pertencer a uma comunidade negra; o que é partilhar sentimentos de insegurança com alguém que tem sensações similares. Descobrir-se negra é além de perceber a cor da pele: é construir uma potência, é resistir às imagens de controle. Segundo o pensamento de bell hooks (2013), colocamos a descoberta da negritude como uma possibilidade de transgressão.

E é também transgredindo as construções hegemônicas textuais, que agora trocaremos a pessoa que aqui narra esse texto. Sairemos do “nós” e entraremos no “eu”. Assim, apresentaremos dois relatos individuais, que perpassam por algumas das vicissitudes encontradas ao longo de nossas trajetórias de vida, e constituem-se a partir de vivências acadêmicas, religiosas, amorosas, entre outros aspectos que compuseram, e seguem compondo, tanto as nossas individualidades – nos identificarmos como mulheres negras –, quanto as percepções que construímos sobre o que é ser, estar e viver em comunidades negras.

## **1 ENTRE OLHARES, QUESTIONAMENTOS E DÚVIDAS: ALGUNS DIZEM QUE SOU NEGRA, OUTROS DIZEM QUE NEM TANTO**

O Racismo e a homofobia são condições reais de todas as nossas vidas aqui e agora. Rogo a cada uma de nós, aqui, que mergulhe naquele lugar profundo de conhecimento que há dentro de si e chegue até o terror e a aversão a qualquer diferença que ali habite. Veja que rosto tem. Só aí o pessoal, como algo político, pode começar a iluminar todas as nossas escolhas.

As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa grande - Audre Lorde

Cresci em meio a uma infinidade de questionamentos. Não meus, afinal, sempre fui consciente da minha negritude, vivenciei as conexões com o samba, com os afetos, com as culturas e as histórias marcadas pelos meus ancestrais. Mas a pele não retinta e os olhos claros proporcionaram uma marca que se disfarçava através de “elogios”, os quais carregavam, como real objetivo, possibilidades de um embranquecimento parcial. Afinal, tal como nas construções históricas e sociais em que estamos inseridos, aproximar-se de um ideal de brancura é um privilégio, uma possibilidade de passar por processos de ascensão social, como bem nos contou Kabengele Munanga (2019).

Minha mãe, uma mulher negra e de pele preta, se dedicou, ao longo de toda vida, a me proporcionar as chances que ela não teve e fez isso com sucesso. Afinal, enquanto ela aos 13 anos já precisava trabalhar para auxiliar no sustento familiar, eu tive a oportunidade e o privilégio de traçar uma

trajetória acadêmica tranquila, que mesmo nos momentos em que foi atravessada por estudo e trabalho, não aconteceu de maneira exaustiva. Se hoje sou uma mulher negra, seja no sentido fenotípico ou no sentido político, início agradecendo as possibilidades que me foram proporcionadas de compreender de maneira profunda as implicações da negritude.

Ser uma mulher negra de pele clara traz consequências distintas daquelas que a pele retinta carrega. Recorro às imagens de controle, tal como aborda Winnie Bueno (2020), para pensar naquilo que Lélia Gonzalez (2020) vai tratar como as construções da mulher negra em um contexto nacional: a mulata e a mãe preta. A mulata corresponde às mulheres negras hipersexualizadas e “consumidas” pelos estrangeiros; e a mãe preta como aquela mulher que está, eternamente, à disposição dos serviços domésticos.

E aí, onde eu poderia me encaixar em meio a essas imagens de controle? Essas visões que em certa medida são estereotipadas e mais: que mesmo em manobras disruptivas, constroem visões essencializadas. Em dado momento, me percebi como uma mulher que não se enquadrava nessas construções. Fui me descobrindo como uma mulher lésbica, sem os traços de feminilidade extremamente marcados. E, ainda, nunca me percebi elogiada pelas falas que tentavam construir uma possibilidade de afastamento da negritude.

Desse modo, alinhei-me a várias transgressões: se bell hooks (2013) estabelece que a educação pode ser utilizada como uma estratégia de transgressão e, em seus tantos escritos, nos ensina o amor como uma forma de resistência, fiz de parte desses ensinamentos uma prática. É me afirmando em cada uma das minhas diferenças e da minha individualidade,

pouco a pouco de maneira mais fácil e sem medo de dizer: essa sou eu. Hoje compreendo que as diferenças são, na verdade, aquilo que nos torna pessoas únicas no mundo. Descobrindo que ser negra não é sobre compartilhar um tom de pele e discriminações, ser negra é aprender diariamente a se (re)constuir, a se aceitar.

Se para mim a negritude sempre foi uma certeza, alguns processos foram necessários para que ela passasse a ser afirmada, a ser debatida e a reivindicar aquelas políticas que me são de direito, tal como as cotas raciais, e defendê-las. Afinal, durante muito tempo, acreditei, com base no que escutava de pessoas e com o mito da democracia racial muito vivo, que defender ações afirmativas à população negra seria sinônimo de um racismo inverso, assinar um atestado de falta de capacidade. Hoje me pergunto o quanto os processos de invisibilização das tradições e histórias das pessoas negras, bem como a falta de referências negras – principalmente ao avançarmos nas trajetórias de aprendizado formais – faz com que pessoas negras não se sintam pertencentes a determinados lugares e, muitas vezes, acabem sendo marginalizadas, se mantendo em espaços “de negro”, retomando os ideais de que no Brasil não existe racismo, porque todo mundo sabe o seu lugar (Gonzalez, 2020), levando pessoas negras a seguirem em espaços marginalizados.

Os maiores percalços pessoais foram com relação à sexualidade, afinal me descobri como uma mulher, que além de preta, é lésbica. Processo difícil. Ainda muito distante das conceituações sobre interseccionalidade, sabia que mais uma barreira se instalaria diante disso. Foi durante o ensino médio que as práticas escolares se colocaram como uma

possibilidade de me entender, e mais, compreender que as minhas subjetividades, cada uma das coisas com as quais me identificava, e me identificam, não eram limitadoras. Ao contrário, ser uma mulher negra e lésbica me potencializa. Leva a me colocar no mundo com alteridade, conceito muito utilizado na antropologia e se relaciona com a ideia de aceitar e respeitar a diferença daquele que não é meu semelhante.

Lembro-me de ter pensado muitas vezes, ao longo da infância, sobre profissões que gostaria de seguir, uma delas: professora. Profissão que, além de ter se tornado desvalorizada ao longo do tempo, apresentava, dentro daqueles grupos de professores com quem eu tinha contato, um perfil muito homogêneo: mulheres, brancas, heterossexuais. Vez ou outra me deparava com algum homem, mas que mantinham as demais características. Ao final da adolescência, percebi duas leves alterações no corpo de professores que me davam aula: passei a ter uma professora negra e uma professora lésbica. Foi a professora lésbica quem me chamou mais atenção, visto que as problematizações com relação a raça já eram, em certa medida, superadas para mim. E além de tudo, essa professora era casada e com alguém que fazia parte da equipe de professores da escola onde eu cursava inglês. Diante disso, várias possibilidades se abriram, pois percebi que nem a raça, nem a sexualidade poderiam me impedir de almejar qualquer sonho.

Segui, e ainda tenho muito a trilhar, uma trajetória que se direciona a um futuro docente. Hoje, divido meus dias entre aqueles em que sou aluna e aqueles em que sou professora. Depois de uma graduação em Administração, onde vivenciei uma série de episódios desestimulantes, por não me alinhar ao

curso, foi no Trabalho de Conclusão de Curso que relembrei o quanto estudar me era prazeroso. Decidi ingressar no mestrado e, depois de um processo seletivo ao qual não me sentia apta a participar, veio a aprovação. Hoje sou mestranda em Sociologia, com a certeza de seguir trilhando uma trajetória rumo à docência. Mas a questão mais interessante aqui, e que me traz certezas sobre o que e porque fazer, é quando componho o lado que exerce o ensino.

Nesse ano passei a compor, como educadora, um pré-universitário popular, como parte da equipe responsável pela disciplina de sociologia, preparando os estudantes para o Enem. O curso gratuito tem como objetivo atender aqueles candidatos que não têm condições de custear um curso preparatório, mas querem ingressar na universidade. Estar em uma sala de aula foi necessário para saber que: sim, é isso que quero fazer. Mas, além disso, para perceber que: é isso que eu preciso fazer! Ao longo das últimas aulas pude estar do lado oposto daquilo que é procurar referências e representações dentro da sala de aula, pois ainda que, como trouxe no início da minha escrita, eu não componha o extrato da negritude que é marcada por uma pele retinta, posso ser classificada, nas palavras de Munanga (2019), como uma mestiça indisfarçável.

Perceber, ao longo das aulas sobre racismo, mito da democracia<sup>4</sup> racial e interseccionalidade a interação de alunos que em outras temáticas ficavam sem participação alguma e, ainda, poder esclarecer as dúvidas que, de acordo com eles, “ninguém nunca sabe responder, parece que tem medo”. Ver o

---

<sup>4</sup> Para uma primeira aproximação sobre o mito da democracia racial, indicamos a leitura do artigo “Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil” de Carlos Hasenbalg.

quanto mulheres, que não condizem com o padrão hegemônico, ainda são raridades nas salas de aula, traz-me a certeza de que quero continuar trilhando minha trajetória, transgredindo as formas tradicionais de saber, os padrões que nos amarram às formas de pensar da colonialidade. Conhecer o pensamento de outras mulheres negras, sejam elas intelectuais que leio ou mulheres que conheço nos bares da vida, compõe quem eu sou hoje: uma mulher que se tornou negra e que só pretende potencializar essa vivência.

## **2 CELEBRE A MULHER QUE VOCÊ ESTÁ SE TORNANDO<sup>5</sup>: O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DE UMA MULHER NEGRA DE PELE CLARA**

Filha de mãe solo, mulher negra e pobre, desde nova escutei recorrente vezes “minha filha, tu vai ter que se esforçar 100 vezes mais, porque além de pobre, tu é mulher e negra”. Criança, ainda sem saber o que ser uma mulher negra significava em uma sociedade racista, machista e classista, como a brasileira, internalizei apenas que, por ser uma mulher negra, precisaria me esforçar mais que os outros. Dessa maneira, sempre tive consciência sobre a minha raça, mas foi através de algumas vivências atravessadas pelo preconceito, que entendi o que minha mãe queria dizer, quando repetia aquela frase na minha infância. Eu seria afetada de diversas maneiras: pelo machismo, pelo racismo, pelo classicismo e, mais tarde, ao compreender minha sexualidade, pela

---

<sup>5</sup> Poema de Ryane Leão.

homofobia. Sem nem imaginar, ao me alertar sobre os diversos marcadores de diferença e, conseqüentemente, de opressão que agiriam na minha vida, minha mãe me falava sobre o conceito de interseccionalidade. Porém, minha família, assim como tantas outras famílias negras, ao vivenciar os efeitos históricos da política de branqueamento da sociedade brasileira, afetada pelo mito da democracia racial, afastou-se o tanto possível das culturas afrodiaspóricas. E é sobre as implicações desse afastamento cultural que discorrerei neste momento. Sobre como eu, uma mulher negra, de pele clara, foi e é atravessada pelo racismo, ao mesmo tempo em que foi afastada, durante toda a vida, das manifestações da diáspora africana. Como construí minha identidade e como esta virou sinônimo de felicidade e resistência, através de elementos materiais e imateriais.

Conforme pontuado anteriormente, minha família sempre se afastou das culturas negras, como o samba e a religião. Dessa maneira, apesar de ter nutrido, durante a minha vida, uma curiosidade sobre as religiões afro-brasileiras, foi somente aos 23 anos de idade que pisei pela primeira vez em um terreiro. Confesso que me dirigi até a casa de religião receosa e com muitos pré-conceitos, devido à demonização e inferiorização que as religiões afro-brasileiras sofreram ao longo da história e que se perpetuam até os dias atuais<sup>6</sup>. Afinal, minha mãe ingressou na umbanda, ainda na sua adolescência,

---

<sup>6</sup> Para um estudo mais aprofundado a respeito da criminalização das religiões afro-brasileiras e os efeitos dessa criminalização, como a inferiorização, estigmatização e inferiorização das referidas religiões, recomendamos o artigo “*legalidade discriminatória e o direito à alimentação sagrada*” de Winnie Bueno e José Rodriguez (2020) e o artigo “*Exu, o Atlântico Negro e o Iroko: o acentamento das expressões religiosas africanas no Brasil*” de Luciana Ramos (2018)



e foi corrida de casa pelo fato da minha avó não a aceitar afro-religiosa. Anos depois, por outros motivos, minha mãe se desligou da religião e passou a reproduzir o mesmo discurso preconceituoso de que as religiões afro-brasileiras eram do demônio e/ou faziam o mal e, embora sempre tenha me deixado livre em relação às minhas decisões e respeitá-las, lembro-me da expressão de preocupação no rosto dela e das orientações a respeito das referidas religiões não serem do bem, quando ela percebeu minha curiosidade em conhecer as religiões afro-brasileiras.

Mesmo com as orientações da minha mãe, com receios e pré-conceitos, ao adentrar o terreiro pela primeira vez, senti que ali era o meu lugar: ao toque dos atabaques, cultuando meus ancestrais, através das entidades. Neste momento, ainda na assistência da umbanda e quimbanda, começou meu processo de identificação enquanto uma mulher negra. Lembro-me dos arrepios e da sensação de já ter vivido aquilo em algum outro momento, de modo que não tenho dúvidas que eram os meus ancestrais confirmando que tinha chegado o momento de me (re)encontrar e me (re)conectar com a minha essência.

Logo após, passei a integrar este terreiro como integrante da corrente mediúnica. Conheci a força e o encanto de exu e pomba-gira, a alegria dos erês, a bravura dos caboclos, o acalanto das pretas e dos pretos velhos, com quem tive a oportunidade de sentar aos pés e escutar os relatos que fizeram com que eu passasse a refletir, cada vez mais, sobre as relações étnico-raciais e como a branquitude estava agindo dentro desta casa de religião. Dessa maneira, optei pelo desligamento com esse terreiro e, após algum tempo, ingressei

em um terreiro que cultuava o batuque, a umbanda e a quimbanda. Diferente do primeiro terreiro citado, não havia santos católicos no congá ou no quarto de santos. Havia Orixás pretos, na sua essência africana. A primeira vez que vi os Orixás dançando no salão, senti meu corpo estremecer dos pés à cabeça, com a energia que emanava deles; desfrutei da certeza que ali estava a minha raiz. Ela não estava no solo daquele terreiro, mas estava junto aos Orixás, que são energias vivas dentro de mim.

A certeza de ter encontrado minha raiz também é reforçada a cada dia, enquanto estou em comunidade dentro do terreiro, aprendendo a ser menos egoísta e compartilhando as tarefas, as alegrias e os anseios com os meus irmãos de santo. Quando estamos sentados aos pés dos mais velhos, atentos a cada palavra de aprendizado. Ou ainda, quando estamos macerando ervas, sentindo a energia de cada Orixá e/ou entidade naquele gesto. O terreiro foi o início de uma longa caminhada de construção identitária que continua sendo construída a cada dia.

Mas, outros espaços e outras relações também são importantes para a construção da minha negritude. A academia, por sua vez, foi um desses espaços. Não porque é um lugar confortável para pessoas negras, sobretudo mulheres negras, mas justamente por não ser — afinal, já havia ingressado no curso de Arquitetura e Urbanismo e desistido, visto a dificuldade que era ser uma das sete pessoas negras dentro do curso e, assim, não possuir uma identificação racial com o restante dos colegas.

Ao ingressar no curso de Processos Gerenciais e perceber que os professores não abordavam assuntos

relacionados às relações raciais – em um curso que tem como objetivo formar gestores e gestoras – soube que era necessário começar a estudar sobre relações étnico-raciais e religiões afro-brasileiras. Durante os estudos encontrei novas vontades e paixões, tive a certeza de que era o que eu queria para minha vida: estudar sobre religiões afro-brasileiras, sobre culturas, sobre relações étnico-raciais. Pois, entendi: eu existo. Aqui e em cada parágrafo de livro e artigo que leio e me identifico. E entendi mais ainda: mulheres negras não precisam somente se esforçar 100 vezes mais para ser melhor que os outros e com o racismo que perdura no país. Elas podem também se tornarem intelectuais e inspirarem milhares de outras mulheres negras, através de suas escrituras, a exemplo de Sueli Carneiro. Elas têm o poder de escolher o que querem ser e suas profissões. Sejam essas, médicas, professoras, pesquisadoras, astronautas, enfermeiras, advogadas, domésticas, e não estar condicionada somente à última.

Durante os estudos, enquanto vivia as histórias das minhas ancestrais, entendi também que posso escolher o cabelo que quero usar, sem mais me preocupar com a voz da minha tia, ecoando: “não tem necessidade de usar tranças, é um pecado. Tu tens cabelo bom”. Desde a minha infância minha tia, mulher negra, de pele retinta e que se trança com frequência, repete para mim que eu não devo usar tranças, pois tranças são para mulheres que têm cabelo ruim. Primeiramente, fica a reflexão: O que é ter um cabelo ruim? O que é ter um cabelo bom? É preciso desatar os nós do colonialismo e entender que todo o cabelo, em sua essência, é bom e lindo. É preciso que nos desatemos dos padrões eurocêntricos de beleza. O cabelo da minha tia é bom. O meu

cabelo é bom. Foi desatando os nós, revivendo os meus ancestrais e entendendo a potência de um cabelo trançado que, aos 25 anos de idade, trancei meu cabelo pela primeira vez. Foi libertador. Eu estava me libertando das amarras do colonialismo, dos padrões de beleza estabelecidos socialmente e assumindo, fisicamente, minha identidade negra ao usar tranças.

Foi nesse dia que compreendi que minha tia, ao repetir que eu não deveria usar tranças por ter cabelo bom, não estava reproduzindo um discurso racista, simplesmente por querer. Primeiro, é necessário pontuar que a sociedade brasileira é moldada para reproduzir o racismo diariamente, bem como inferiorizar e desvalorizar as culturas afrodiaspóricas e qualquer outro elemento que remeta à diáspora africana, conforme pontua Carlos Hasenbalg (1996). Segundo, era um ato de proteção.

Ela, mais que ninguém, sabia os olhares que eu receberia ao assumir as tranças. Eu, mulher negra, de pele clara, que só entendi os racismos que sofri desde a minha infância após possuir um letramento racial — visto que os atos de racismos direcionados a mim sempre foram velados —, percebi nitidamente os olhares tortos e escutei, dos meus colegas de trabalho, frases como: “prefiro teu cabelo natural”, “teus cachinhos são tão bonitos, porque tu fizeste isso?!”, mesmo sem ter pedido opinião alguma. Nesse momento, por assumir um cabelo trançado, eles me viam mais que nunca como uma mulher negra. Uma mulher negra trançada, lésbica e gorda. Marcadores de diferença que implicam em diversos preconceitos.

Toda vez que coloco tranças, é perceptível dentro do meu ambiente de trabalho, olhares de espanto, muitos comentários parecidos com os citados anteriormente e poucos elogios. Toda vez que chego para trabalhar, lembro-me das palavras da minha mãe dizendo que teria que me esforçar 100 vezes mais, pois em um quadro de 30 funcionários eu sou a única mulher negra. Sendo assim, todos os dias eu preciso provar algo para algum colega e mostrar para meus chefes que eu sou capaz de cumprir minhas tarefas e prazos. Provar que sou uma negra e que sou inteligente. E, justamente por ser uma mulher negra, nunca admiti errar e estar atrás de outras pessoas.

Esses processos de descobertas e de construções identitárias e culturais são dolorosos. Revivo as feridas mal curadas desde a infância. Por vezes, durante as leituras, as lágrimas escorrem. Durante uma mesa de bar, conversando com colegas e amigos que possuem letramento racial, as memórias de alguns episódios vêm à tona e descubro, por exemplo, um caso de racismo que eu nem sequer sabia que havia passado. Entendo o porquê quando, eu trabalhava em um supermercado, a maioria do quadro de pessoas era de negros e o porquê hoje, em uma profissão mais prestigiada, eu sou a única. Sendo assim, a descoberta a qual me refiro não é de que sou negra, pois isso eu sempre soube, minha mãe fazia questão de reafirmar. É a descoberta de como é estruturada a sociedade em que vivemos e do que significa ser uma mulher negra nesta sociedade. É sobre descobrir, com mais de 20 anos, que ser uma mulher negra também pode ser um ato político.

Assim, o processo de identificação não é resumido só em dor, assim como ser negra não é apenas sinônimo de sofrer

racismo. Durante os meus estudos sobre relações étnico-raciais e religiões afro-brasileiras, além de começar a construir minha negritude, conheci pessoas negras dispostas a ensinar, escutar, fortalecer os laços e, através disso, pude compreender a importância de estar entre os meus iguais e criar uma rede de apoio para continuar resistindo contra um Estado racista — seja através da escrita, da ocupação de lugares que não querem que ocupemos, seja compartilhando os anseios ou as alegrias. E assim captei que ser mulher negra é, antes de tudo, uma potência; conhecer a história dos que vieram antes de nós, é um arcabouço para combater o racismo que molda a sociedade brasileira. E, escutar um samba em um lugar onde me identifico racialmente, é sinônimo de felicidade plena.

Eu vivi mais de 20 anos afastada da minha cultura, da minha fé, dos meus Orixás. Foram anos tentando me encaixar em um lugar ao qual eu não pertencia. Anos escutando que os negros e as negras são feios; tentando entender por que meu avô, homem negro, de pele retinta, pedia para eu apertar meu nariz para não ficar igual nariz de negro. Anos escutando que eu não poderia me envolver romanticamente com pessoas negras. Por um período, além de culpar, senti raiva da minha família por ter roubado esse tempo de mim. Hoje, entendo que esses anos foram roubados pelo colonialismo, que age até os dias atuais, pelo mito da democracia racial e minha família foi só mais um alvo.

Hoje, eu celebro. Celebro o fato de a minha avó lavar, com todo carinho do mundo, as minhas roupas religiosas. Celebro minha mãe ter voltado às suas raízes afro-religiosas. Celebro ao escutar minha dinda elogiando o meu cabelo trançado. Celebro ao escutar sambas durante um churrasco de

família, no domingo à tarde, e ao ver que pequenos movimentos são capazes de desmantelar o colonialismo que formou minha família.

Além de celebrar, eu me orgulho de quebrar ciclos e ver beleza em uma mulher negra. Orgulho-me de amar essa mulher que colabora na minha construção identitária todos os dias, que me apresentou novos olhares e ritmos. Hoje, sinto orgulho dos meus traços negroides. Do meu cabelo cacheado e do meu cabelo trançado. Tenho orgulho da minha fé e do som dos tambores. Sons, que trazem a certeza de que hoje eu sou feliz e completa.

### **3 E ASSIM NOS REENCONTRAMOS: AUTODEFINIÇÃO E CONECTIVIDADES ATRAVÉS DA RAÇA**

Negra! Negra! Negra! Negra!

Negra! Negra! Negra! Negra!

Negra! Negra! Negra! Negra!

Negra! Negra! Negra!

E daí?

E daí?

Negra!

Sim

Negra!

Sou Negra!

Negra

Negra!

Negra sou

Negra!

Sim Negra!

Sou Negra!

Negra  
Negra!  
Negra sou  
De hoje em diante não quero  
    alisar meu cabelo  
    Não quero  
    E vou rir daqueles,  
    que por evitar – segundo eles –  
    que por evitar-nos algum disabor  
Chamam aos negros de gente de cor  
    E de que cor!  
    NEGRA  
    E como soa lindo!  
    NEGRO  
    E que ritmo tem!  
Negro Negro Negro Negro  
Negro Negro Negro Negro  
Negro Negro Negro Negro  
Negro Negro Negro  
    Afinal  
Afinal compreendi  
    AFINAL  
    Já não retrocedo  
    AFINAL  
    E avanço segura  
    AFINAL  
    Avanço e espero  
    AFINAL  
E bendigo aos céus porque quis Deus  
    que negro azeviche fosse minha cor  
    E já compreendi  
    AFINAL  
    Já tenho a chave!  
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO



NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO

NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO

NEGRO NEGRO

Negra sou!

Victoria Santa Cruz

Retomamos aqui, juntas, a escrita para trazer algumas reflexões em nível de conclusões: em primeiro lugar, observar que ser uma mulher negra é, sim, algo que se constrói a partir de uma coletividade, mas que a individualidade é também elemento essencial.

Trouxemos durante essa escrita, dois relatos diferentes de caminhos que nos levaram a construir nossa identidade negra: um relato de uma mulher que nunca teve dúvida sobre sua negritude, pois sempre teve identidade reafirmada através de vivências e afetos, mas que mesmo tendo certeza da sua identidade, vivenciou sua negritude posta em dúvidas através de elogios com o intuito de dizer que “não era tão negra assim”. O outro relato, ao contrário, traz à luz o processo de construção identitária depois de se tornar uma mulher adulta. Mesmo tendo consciência, desde criança, que era uma mulher negra, não conhecia as culturas afrodiaspóricas e nem que negritude é também sinônimo de felicidade. Assim, os caminhos que nos levaram a construir a nossa identidade negra foram distintos, mesmo que, em certa medida, possam entrecruzar-se.

Desse modo, compartilhamos aqui, alguns questionamentos que aparecem através daqueles que tentam elogiar, as críticas sobre as autodeclarações e que nos empurram a um “lugar de parda”, que percebemos, em grande medida, como aquilo que foi construído como um “não-ser”. Se

‘ser negra é tornar-se’, lembrando mais uma vez, o que nos ensinou Neusa Sousa Santos (2021), nos definirmos como mulheres pretas diz respeito, antes de tudo, a um ato político. E ainda a um processo de reivindicação da nossa ancestralidade, das nossas origens, do reconhecimento de que não somos pessoas que almejam um embranquecimento. Ao contrário, visamos ao “empretecer”. Empretecer através da musicalidade, da religiosidade, da história de nossos antepassados, do coração que acelera ao escutar o toque de um tambor. Empretecer a nós. Empretecer aos nossos familiares que durante muitos anos sofreram com o processo de embranquecimento, aniquilando suas culturas e raízes.

Trazemos mais: trilhando diferentes estradas, diferentes caminhos, nos encontramos. Seja aqui, compartilhando a escrita, e mais, compartilhando os percalços e as alegrias da vida. Hoje somos um casal, um casal de mulheres, um casal de negras. Nosso encontro se deu ainda na infância, quando sequer imaginávamos um dia compartilhar a vida com alguém. Depois de trilhar uma amizade por alguns anos, descobrimos uma na outra, de uma mulher preta para outra, as imensas possibilidades que o amor traz.

E falar de amor, é lembrar de bell hooks,

O amor precisa estar presente na vida de todas as mulheres negras, em todas as nossas casas. É a falta de amor que tem criado tantas dificuldades em nossas vidas, na garantia da nossa sobrevivência. Quando nos amamos, desejamos viver plenamente. Mas quando as pessoas falam sobre a vida das mulheres negras, raramente se preocupam em garantir mudanças na sociedade que nos permitam viver plenamente. Geralmente enfatizam nossa

capacidade de "sobreviver" apesar das circunstâncias difíceis, ou como poderemos sobreviver no futuro. Quando nos amamos, sabemos que é preciso ir além da sobrevivência. É preciso criar condições para viver plenamente. E para viver plenamente as mulheres negras não podem mais negar sua necessidade de conhecer o amor (hooks, 2010, p. 192).

E juntas buscamos, diariamente, aprender a vivenciar o amor, desvencilhando-nos das ideias de que mulheres negras precisam apenas sobreviver. Vivemos os nossos dias buscando aprender e compreender uma à outra, percebendo felicidade nos pequenos momentos diários e sentindo na pele os privilégios de compartilhar a vida com alguém que compreende. Viver o amor é sonhar sem medo e poder compartilhar os anseios, transgredindo aquilo que um dia foi definido como amor legítimo.

Aprendemos juntas e aprendemos uma com a outra, crescemos e vivemos alguns dos conceitos que trouxemos ao longo de nossas escritas. Vivemos a interseccionalidade, pois somos atravessadas por diversos marcadores da diferença. A nós são direcionadas várias compreensões essencialistas com base nas imagens de controle, às quais, tanto individualmente quanto juntas, superamos e utilizamos o poder de resistir e nos autodefinirmos. Resistência que se traduz em amarmos uma à outra. Resistência que se traduz em nos afirmarmos enquanto mulheres negras, sem medo ou vergonha alguma. Resistência que se traduz no final da tarde de domingo com passos lentos e mãos dadas. E em meio a essas resistências, compreendemos também a potência que o amor preto tem. Ele é potente quando nos apoiamos, fazemos novas descobertas, debatemos sobre

relações raciais ou para qual Universidade gostaríamos de ir para dar nossos próximos passos acadêmicos. Ele é potente quando tira a venda e faz com que enxerguemos a revolução que é amar outra mulher negra.

## REFERÊNCIAS

BUENO, Winnie. **Imagens de controle: um conceito do pensamento de Patrícia Hill Collins**. Porto Alegre: Zouk, 2020.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. In: VV.AA. **Cruzamento: raça e gênero**. Brasília: Unifem, p. 7-16, 2004.

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

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HASENBALG, Carlos. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: MAIO, M.C., and SANTOS, R.V., orgs. **Raça, ciência e sociedade [online]**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; CCBB, p. 235-249, 1996.

hooks, bell. Vivendo de amor. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**, v. 2, p. 188-198, 2010.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática libertadora**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

LORDE, Audre. As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa grande. **Irmã outsider: ensaios e conferências**. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Autêntica Editora, 2019.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

## **AUTORAS**

### **Cyntia Barbosa Oliveira**

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestra em Sociologia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Possui graduação em Administração pela UFPel. Atuou como educadora popular no Projeto de Extensão Desafio Pré-Universitário Popular (UFPel). Atualmente compõe o Núcleo Interseccionalidades de pesquisa em gênero, raça e sexualidade (UFPel). Atuando e possuindo interesse, principalmente, nos seguintes temas: relações raciais, identidade, racismo algorítmico, interseccionalidade.

### **Mariana Pinheiro de Souza**

Mestranda em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Graduada em Tecnologia em Processos Gerenciais pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Atuou como monitora do grupo de estudos sobre Políticas Públicas e Desigualdades (UFPel). Atualmente, pesquisa e possui interesse sobre a temática das relações étnico-raciais no âmbito das religiões afro-gaúchas, articulando conceitos de embranquecimento, branquitude e racismo.

# **DOS DIREITOS HUMANOS AO DIREITO À OPACIDADE: REFLEXÕES SOBRE A EQUIDADE RACIAL E CIVILIZATÓRIA**

*Míriam Cristiane Alves  
Gabriel Alves Godoi  
Ademiel de Sant'Anna Junior*

## **DE QUE DIREITOS E DE QUE HUMANO, CLEMÊ?**

Fricção I: Dona Clemê sempre observava os casais passeando pela rua, ela tinha um certo dom para entender tudo o que se passava com um casal só pela forma como andavam e, às vezes, alguns simpáticos paravam para conversar com ela. Isso tem acontecido cada vez mais raramente desde que ela se mudou para perto da patroa, ganhou um apartamento emprestado para morar até o fim da vida, afinal, a família da patroa era dona de vários imóveis na cidade. Clemê, com sua pele cor de cuia, olhos amendoados e cabelos crespos na altura dos ombros, saiu de Salvador/BA para Porto Alegre/RS quando tinha 12 anos para cuidar da filha de uma mulher branca e rica, conhecida da patroa da mãe de Clemê... na época, a menina Júlia, que ficara aos cuidados de Clemê, tinha 7 anos. Clemê cresceu e com 15 anos já cuidava de toda a casa da patroa.

Clemê limpava, fazia comida, levava os cachorros para passear e cuidava das crianças. Quando acabava o turno, ela ia

se deitar no quartinho que a patroa havia construído para ela nos fundos da casa. Ela não gostava do quartinho, pois não tinha as janelas amplas como no restante da casa, ao invés disso, havia apenas um pequeno basculante, menor que o de banheiro, para a circulação de ar. As paredes feitas de concreto cinzento e nunca pintadas davam um clima claustrofóbico para o quarto. Por mais que Clemê decorasse o pequeno espaço, nunca sentiu que ali seria um lar.

O lar da Clemê era na cozinha da casa, ali ela era a rainha! E a patroa gostava mais da comida dela do que de qualquer restaurante chique que ela ia pelo mundo afora. Júlia e Clemê cresceram praticamente juntas, mas Clemê sempre se sentiu muito mais velha do que a menina rica que nascera em berço de ouro, a quem via como uma filha. Por isso doeu tanto, quando, muitos anos depois, Júlia descobriu que não poderia ter filhos. O marido de Júlia era um homem do seu tempo, frio e distante como muitos homens são... foi Clemê quem abraçou a Júlia em seu momento de desespero e de dor, foi como se doesse na própria Clemê.

Nesse período, a patroinha Júlia sequer dormia sozinha, ela aparecia na porta do quartinho da Clemê e deitava com ela, mas não suportava o calor, depois de um tempo, a patroinha passou a pedir que Clemê dormisse com ela em seu quarto e as duas se abraçavam enquanto Júlia chorava até dormir. Foi um período muito difícil para toda a família. Mas a vida seguiu e alguns anos passaram.

A patroinha e a Clemê seguiram unha e carne até que um dia, descobriram juntas que Clemê estava grávida! Júlia, então, tornou-se ainda mais próxima, sempre acariciando a barriga dela, pagou as contas de todos os exames e, depois que a

barriga começou a apontar, chamou Clemê para uma conversa séria. Uma das poucas vezes em que Júlia e o marido estavam juntos na casa.

E foi assim que aconteceu, sem muito o que falar, sem muito choro ou sofrimento. A patroinha daria uma vida melhor para a filha da Clemê, agora filha da patroinha. Ela seria adotada, trocaria o sobrenome e teria tudo de bom na vida, nada que uma mãe pudesse querer mais para uma filha. A Clemê quase nem relutou. No parto, houve algumas complicações e, como a Clemê não tinha ninguém por ela, pediram para a patroinha decidir o que fazer, Clemê e a filha viveram, mas Clemê nunca mais pode ter filhos de novo. Quando ela acordou, a patroinha não estava lá para chorar por sua esterilidade nem por sua filha perdida.

Júlia saiu em viagem e, mesmo depois que voltou, nunca mais dormiram juntas, a patroinha se virou para o cuidado da criança e nunca sequer abraçou Clemê ou revelou quais foram as complicações do parto da empregada. Clemê passou a desconfiar do acontecido, mas nunca perguntou, tinha medo de sofrer de mais, mesmo que seus pensamentos lhe dissessem não haver sofrimento nenhum.

Depois que ficou idosa, Clemê acabou tendo mais desses pensamentos sofridos. Queria saber o que aconteceu com a filha, pois a patroinha foi embora da cidade a deixando com sua mãe, a patroa já idosa. Os anos passaram e Clemê, que nunca aprendeu a ler nem escrever, foi ficando para trás. Os casais foram mudando na rua, o asfalto foi chegando e ela cada vez mais frágil. Hoje, com 89 anos, ela passeia com os cachorros de uma das primas da patroinha, a que mora mais perto, não recebe nada pra isso, faz apenas para evitar a solidão



e, ao passear ela olha os casais na rua, pensando se um dia, numa dessas esquinas chiques, encontraria sua filha.

Quantas Dona's Clemê's você conhece? Por onde os Direitos Humanos encontram Dona Clemê? Encontram? Que humanidade Dona Clemê compõe? De que direitos e de que humanos falamos quando tratamos do conceito de Direitos Humanos? Para quais corpos-sujeitos os Direitos Humanos são colocados em ato? De que modo o discurso hegemônico de Direitos Humanos cria barreiras para a efetivação da equidade racial e civilizatória em nosso país? O que pode os Direitos Humanos na luta antirracista?

Chega pertinho... escutemos *Discurso sobre Colonialismo* de Aimé Césaire (2020, p. 9). Sinta, perceba, reflita sobre as três afirmativas icônicas que ele vocaliza em seu clássico texto:

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 (Césaire, 2020, p. 9).

Sentiu? Doeu? Se doeu, onde? No estômago?

Aimé Césaire escreveu esse discurso na década de 50, em um tempo histórico em que a população global ainda vivenciava os efeitos da segunda guerra mundial. É nesse contexto que ele problematiza o “pedantismo cristão, por ter elaborado as equações desonestas: *cristianismo* = *civilização*; *paganismo* = *selvageria*, das quais só poderiam resultar as

abomináveis consequências colonialistas e racistas”, cujas vítimas seriam pessoas negras, indígenas e amarelas (Césaire, 2020, p. 11). Direitos Humanos para quem? Consegues responder? Para quem a Europa enunciava Direitos Humanos após a segunda guerra mundial? Já tens a resposta?

De nada adianta evocar os Direitos Humanos sem antes colocarmos em análise suas incongruências. Uma delas, anunciada por Césaire (2020), refere-se ao “pseudo-humanismo” que reduziu a ideia de Direitos Humanos ao forjar uma concepção estreita e fragmentada, parcial e tendenciosa, desde um projeto racista/colonial. Incongruências? Sim, e as incongruências não ficam por aqui! Césaire (2020) nos ensina, ainda, que a sociedade capitalista “é incapaz de fundar um direito dos povos, assim como se mostra impotente para fundar uma moralidade individual” (Césaire, 2020, p. 18), e acrescenta: “No fundo do capitalismo, ansioso por sobreviver, há Hitler. No fundo do Humanismo formal e da renúncia filosófica, há Hitler” (Césaire, 2020, p. 19).

Édouard Glissant (2021) nos ajuda a pensar nas incongruências do conceito de Direitos Humanos a partir do imperativo da filiação produzido pelo Ocidente, que, segundo ele, reforça os pressupostos de linearidade, individuação, generalização e universalização. O autor refere que a filiação enquanto princípio organizador de uma comunidade no Ocidente, produz a necessidade individual, a rivalidade entre os pares e a violência frente a exclusão absoluta do “Outro”, e salienta: “As guerras e as conquistas são as ocasiões que mascaram, para a comunidade, a violência dessa exclusão do Outro” (Glissant, 2021, p. 79). Ideia de filiação que, em nossa análise, também dá passagem à ânsia capitalista pela

propriedade privada, pelo acúmulo de riquezas e pela divisão da sociedade em classes. Ao discutir sobre a desvalorização contínua da mulher negra e as relações interraciais entre mulheres negras e homens brancos, mulheres brancas e homens negros, bell hooks (2019, p. 112) salienta que na sociedade patriarcal, capitalista, estadunidense, pós o período escravagista, “se uma mulher branca rica se casa com um homem negro, ela adota o status dele”, ou seja, perde o nome e o status de sua filiação patriarcal e passa a viver em uma classe social inferior. Da mesma forma, uma mulher negra ao casar-se com um homem branco, adota seu sobrenome e status social, assim como as crianças se tornam herdeiras, ou seja, a mulher negra torna-se uma ameaça às bases do poder branco. Eis um dos efeitos da ideia de filiação em Édouard Glissant (2021), presente nas sociedades ocidentalizadas e que constitui o conceito de Direitos Humanos.

De que modo pensar, sentir, operar os Direitos Humanos como movimento contra hegemônico, que busca proteção, emancipação e respeito à pluriversidade dos povos, dos seres em seus diferentes contextos culturais, sociais, históricos? Como operar o conceito de Direitos Humanos tendo como pressuposto a fratura dos grilhões da opressão racista, colonial e de seu projeto desumanizante?

Na perspectiva de ensaiarmos respostas, ou novas perguntas às questões aqui levantadas, convidamos Aimé Césaire (2020) e Édouard Glissant (2021) para a gira teórico-epistemológica, na perspectiva de colocar em discussão as ideias de humanismo na medida do mundo, do primeiro, e de direito à opacidade, do segundo. Temos como objetivo problematizar o conceito de Direitos Humanos na perspectiva

de abrir uma encruzilhada em torno da luta por equidade racial e civilizatória em contexto brasileiro.

A encruzilhada é tomada ao passo de Leda Martins (2021), como uma chave teórico-metodológica construída a partir de epistemologias das culturas e tradições de matriz africana. A equidade racial, neste estudo, pressupõe o reconhecimento e a superação do racismo enquanto uma episteme “intrínseca ao projeto moderno/colonial/eurocêntrico, que produziu e produz o genocídio e epistemicídio da população negra na diáspora e na África” (Alves, 2019, p. 226). A equidade civilizatória é tomada como um conceito ético-político baseado na coexistência das diferentes matrizes civilizatórias que constituem a nossa sociedade e pressupõe o rompimento com a relação de superioridade e subalternização de uma matriz em detrimento de outra, produzida pela lógica colonial.

Para dar corpo, carne e sangue às narrativas que subsidiarão as discussões teóricas no caminho metodológico, lançamos mão da ficcionalização de histórias que enunciam e marcam a seletividade dos Direitos Humanos, tal qual se apresenta na atualidade. Para tanto, abrimos a gira dando passagem à escrevivência de Conceição Evaristo (2017a, 2017b) e à fabulação crítica de Saidiya Hartman (2022), dois dispositivos que agenciam ficção e realidade, evocando nessas palavras pretas em folhas brancas, o direito à opacidade enunciado por Édouard Glissant (2009, 2021).

Conceição Evaristo (2017a) toma a escrevivência enquanto ato político de mulheres pretas que se apoderam da escrita e da escrita de si, em um processo encharcado pela singularidade e, ao mesmo tempo, pela polifonia de vozes

agenciadas no coletivo, que lutam cotidianamente contra as opressões produzidas pelo racismo, sexismo e classismo. Ao pensar a relação entre ficção e realidade, Evaristo (2017, p. 11) afirma que “As histórias são inventadas, mesmo as reais, quando são contadas”, de modo que ao escrever uma ficção, o faz “como se estivesse escrevendo a realidade vivida, a verdade”. Quanto à fabulação crítica, Saidiya Hartman (2021) lança mão de materiais arquivísticos para recriar experiências e imaginários de corpos-sujeitos pretos lidos e representados como problema pelas figuras alvas da sociedade racista estadunidense. Quanto ao direito à opacidade, Édouard Glissant (2009) problematiza a injustiça produzida no fato de que a transparência do pensamento da matriz civilizatória ocidentocêntrica tenha se espalhado pelo mundo desde o lugar de sua universalidade e da racionalidade, e salienta que pessoas, povos, comunidades têm o direito de serem opacas aos olhos de quem quer que seja; que isso não deveria impedir relações de convivência, de respeito entre seres; que deveríamos aceitar o que não compreendemos; sendo a opacidade um direito que devemos ter. Ou seja, temos o direito de não sermos compreendidas pelo outro.

A ficção, vivida na escrevivência e na fabulação crítica, inscreve uma intensa afirmação ética-poética-política de corpos-sujeitos que performam a presença negra em espaços, histórias e tempos de ausência produzidas pelo racismo e colonialismo. Corpos-sujeitos que ao performar suas presenças, abrem fissuras nas ausências, constituindo-se desde um legado ancestral africano. Ficção e corpo são mobilizados por gestos metodológicos (Sant’anna Júnior, 2021), marcados por suas dimensões performática em meio ao

sensível e ao afetivo de experiências que, em fricção, enlaçam-se e inscrevem existencialidades negras “amefricanas”, como nos ensina Lélia Gonzalez (1988/2018). A fricção é tomada “enquanto movimento de contato e esfregação de vivências e memórias do presente e do passado que são aquecidas na e para a produção e enunciação de um devir, de um porvir” (Alves; Sant’anna Júnior; Izidoro-Pinto, 2023, p. 4).

## **ABSTRABILIDADE E INVISIBILIDADE DE HUMANIDADES FRENTE AOS DIREITOS HUMANOS**

Fricção II: Tarde fria, Aymé entra na plataforma de ensino e aprendizado, maquiada com seu BB Cream<sup>1</sup>, sente-se linda com seus cabelos longos que crescem em direção ao sol, sua boca miudinha coberta por um batom vermelho como as vestes de Oyà sua mãe. Negra de pele clara, firma postura ereta em frente às suas novas alunas, alunes, alunos. Trata-se de sua primeira aula do semestre num Instituto de formação de grande expressão nas discussões sobre Direitos Humanos. Psicóloga e oriunda do movimento de mulheres negras e da luta pelos direitos humanos, Aymé orgulha-se por chegar ao Doutorado numa Universidade Federal de prestígio. A jovem de quarenta anos carrega consigo todas as vivências oriundas do espaço universitário, assim como a intelectualidade de suas mais velhas e seus mais velhos. Afinal, apesar de se sentir orgulhosa pelos espaços que ocupa, defendia, assim como Édouard Glissant (2021), o seu direito à opacidade frente a estes

---

<sup>1</sup> Produto da indústria de cosméticos.

mesmos espaços, tornando-se intraduzível para o poder, ora gingando, ora sambando, gingando e sambando para não ser fixada em nenhuma posição que a branquitude tenta impor. Como escreviente, Aymé sabia que sua chegada em espaços de representação era povoada por muitas vozes, mãos, cheiros e sabores. Sabia ainda que para tracejar um caminho nestes espaços, deveria considerar os três elementos fundamentais da escrevivência que Conceição Evaristo nos ensina: "corpo, condição e experiência" (Fonseca, 2020). E assim, lambuzada por estes elementos, Aymé constituía sua presença, seja na pesquisa, nas aulas, no Doutorado e em suas práticas como militante dos Direitos Humanos e do movimento de mulheres negras.

Café servido, computador checado - Boa tarde, turma! Vocês me escutam? Com essa pergunta Aymé se apresenta para cada aluna, alune, aluno do curso de Especialização em Saúde da População Negra e Direitos Humanos. A pergunta que desacomoda cada uma no plano da tela: - Com quem vocês chegam até aqui? A turma predominantemente negra se agita, olhos brilham e as mãos começam a se levantar num impulso, e mesmo sem saber o que responder, três alunas levantam suas mãos ao mesmo tempo. Estela é a primeira a falar: - Chego com minha tia avó, que acaba de se aposentar, trabalhadora doméstica que não conseguiu parar até os 89 anos. Viveu em condições análogas à escravidão, na casa grande de uma gente branca hipócrita que dizia que ela era da família. A raiva escorre de cada sílaba de Estela. - Dona Clemê trabalhou desde 12 anos de idade. Cuidava de casa, dos filhos dos outros, da comida, mas só teve sua carteira assinada em 2019. Quando eu me formei psicóloga, ela chegou atrasada em minha formatura

porque teve que deixar o jantar pronto e em "banho-maria" porque o filho de uma das dondocas da família, que se diga de passagem "está num ano sabático" desde os 29 anos... já vai fazer 36 anos. Esse mesmo, não come comida requentada no micro-ondas. Coisas da branquitude, né, gente?! Estela é abruptamente interrompida... na tela um homem branco, olhos grandes e longos cabelos loiros, toma de assalto a palavra: - Oi, pessoal, eu sou o professor Enzo, tive que falar agora porque me pareceu que havia um julgamento em sua fala, Estela seu nome, né? Havia um julgamento em sua fala que não cabe neste lugar, Estela. Nós somos um espaço que debate Direitos Humanos, e quando construímos nossas críticas, precisamos tomar cuidado com o que estamos produzindo como discurso, por um instante pareceu até um discurso de ódio que generaliza todas as pessoas brancas. Quando você trazia o relato de sua avó para a turma, fiquei até tenso... óh como estou trêmulo. Deixava sua mão aparecer na tela simulando um tremor, e rindo numa tentativa de tornar cúmplices quem o ouvia. Enzo pergunta pra professora Aymê: - E então, professora, esse é o objetivo desta pergunta? Não acha que está pessoalizado demais? Aymê como professora não sente que naquele momento deveria responder ao questionamento de seu colega, considerando que o interesse era que a palavra circulasse e ela continua: - Estela, você quer continuar? Mas fiquei curiosa para escutar o que a turma tem a dizer? Sentindo-se ignorado, Enzo fica vermelho enquanto Estela segue sua fala: - Pois é, professora, a branquitude com os seus elementos de hierarquização, manutenção de posições de privilégio... é difícil de combater, viu, professora, tenho concordado muito com o que o meu mais velho Muniz Sodré (2022) tem dito sobre o



racismo no Brasil. O racismo é institucional à medida que toma por dentro os fluxos que constroem os paradigmas das relações institucionais, até tolerando a nossa presença, mas sempre tentando nos limitar à área de serviço. Daí, nós pessoas negras temos sempre que construir nossos puxadinhos pra viver, e é dali que conseguimos serpentear dos lugares historicamente colocados como verdade para nós. Professora Aymê continua incentivando a turma a pensar sobre a posição intersubjetiva: - E então, turma, vocês conseguem perceber isso nos espaços institucionais que vocês ocupam? A posição intersubjetiva do racismo, complementando Estela, marca justamente este lugar decalcado, tamponado por uma naturalidade, imbuída de um discurso que reproduz discriminações e violências, reafirmando as inscrições históricas de dominação pela raça. Professor Enzo toma a palavra novamente, e diz: - É muito bom aprender com vocês, minhas queridas! Não basta não ser racista, assim como eu, é preciso que a branquitude aprenda a ser antirracista, assim como aprendi... Neste momento, atrás do professor, uma senhora negra, usando um pano de cabeça, aparentemente com seus 70 anos, passa pela sala carregando sacolas de compras e um pacote de arroz na cabeça, Enzo sinaliza como quem quer água, e volta à aula de professora Aymê, onde discutem-se as tramas intersubjetivas do racismo.

A visibilidade do que se discute a partir do conceito de Direitos Humanos “está assentada na abstrabilidade e invisibilidade de algumas humanidades”, como, por exemplo, a humanidade de povos e comunidades tradicionais de matriz africana (Alves, Jesus e Scholz, 2015, p. 873). Ainda segundo as autoras, trata-se do não existir, da não existência da humanidade afrodiaspórica, produzida pelo colonialismo e

atualizada pela colonialidade no contemporâneo. Ou seja, trata-se da impossibilidade do direito de existir vivida por corpos-sujeitos não ocidentocêntricos

Segundo Walter Mignolo (2013), o conceito de direito se constitui como um ponto importante da racionalidade moderna e, embora provenha do direito romano e da teologia, falando-se de cristãos ocidentais, foi somente a partir das terras e dos agentes do Novo Mundo que o direito entrou em um cenário desconhecido até o momento. Ou seja, produziu-se o direito dos povos e nações, conferindo aos indígenas, por exemplo, o direito de Ser Agente ou constituir Nações. No entanto, o problema é que este conceito está impregnado do pressuposto de inferioridade do não europeu, carregado, ainda, do pressuposto de que mulheres, crianças, pessoas indígenas e negras, povos tradicionais, por exemplo, necessitam de seres superiores para cuidarem deles. O conceito de humanidade para a racionalidade moderna, cristã e ocidental é igual a homem, de modo que os direitos são seletivos. Portanto, ainda segundo Mignolo (2013), esse direito humano não é nem para mulheres europeias, tampouco para mulheres e homens não europeus.

A denúncia dessa hipocrisia que se apresenta no centro dos discursos ocidentocêntricos em Direitos Humanos, pode ser remontada em outro trecho do *Discurso sobre o colonialismo*, de Aimé Césaire (2020, p.11), ao apresentar a seguinte questão: “a colonização realmente *pôs em contato* [diferentes civilizações]? Ou, se preferirem, de todas as formas de estabelecer contato, ela foi a melhor?”. E o autor continua:

Eu respondo: não. E digo que, da colonização à civilização, a distância é infinita; que, de todas as expedições coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais despachadas, não sobraria um único valor humano (Césaire, 2020, p. 11, grifos do autor).

O autor discorre acerca de como a existência de um modelo colonialista – que, por si só, já implica um conjunto de atrocidades e crimes contra a humanidade – subsidiou modos de pensamentos racistas e xenofóbicos, que se tornaram “problemas”, justamente por se voltarem para a própria Europa ao invés de seguirem o curso de violências sobre as margens do mundo. O que é o nazismo? O que é o fascismo? O que é o holocausto? Tratam-se dos mesmos processos outrora produzidos sobre povos indígenas e africanos colonizados.

Aimé Césaire (2020) assevera que a colonização não poderia ser realizada apenas por sua justificativa mais direta: a exploração de muitos para o enriquecimento de poucos. Era necessária uma justificativa moral, ética e científica para que os moinhos do trabalho pudessem ter plena eficiência no moer de carnes e ossos colonizados. Daí deriva toda uma formação epistemológica e sociocultural calcada no “fardo do homem branco”, ou seja, na ideia de que seria o destino das populações europeias “civilizar os selvagens”, levando “desenvolvimento” a locais tão “atrasados e exóticos”. Na base dessa linha de pensamento está, invariavelmente, Hitler e o hitlerismo. Essa ideia de superioridade racial e civilizatória que envenena, destrói e condena. Porém, também nesta linha, está o pensamento europeu de Direitos do Homem e, posteriormente, os Direitos Humanos (Césaire, 2020).

O cerne da questão de Aimé Césaire está para além do já famoso “paradoxo dos Direitos Humanos”: Se a alimentação é um direito universal, por que ainda há tanta gente com fome no mundo? Se o direito de crença e culto é inalienável, por que as tradições de matriz africana, no Brasil, têm seus direitos violados? Não basta discutir a razão para a existência da fome ou do racismo religioso, mas indagar-se: *Para quem* a fome existe? *Sobre que* corpos o racismo religioso opera e persiste no Brasil? Sem pensar muito, poderíamos dizer que a fome existe para qualquer povo não-europeu, para qualquer pessoa não-branca, para qualquer trabalhador ou trabalhadora descartável. Poderíamos dizer, ainda, que o racismo religioso existe para comunidades negras afrodiaspóricas, amefricanas, que ousam subverter a lógica cristã. Falamos de povos, comunidades, pessoas para as quais o arcabouço dos Direitos Humanos permanece distante, alheio. Por quê? Existe saída?

Precisamos lembrar que os Direitos Humanos, enquanto um campo formal de estudos, constitui-se como um pensamento fortemente influenciado pelo pós-segunda guerra mundial, cuja reflexão sobre as atrocidades cometidas pelos regimes nazista e fascista são a base de todo terreno habitado por seus princípios. Não obstante, essa mesma reflexão merece uma análise ao detalhe, feita por Aimé Césaire:

Sim, valeria a pena estudar, clinicamente, em detalhes, os passos de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista e muito cristão do século XX que ele carrega consigo um Hitler sem saber [...] e, no fundo, o que ele não perdoa em Hitler não é o crime em si, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime contra o *homem branco*, é de haver aplicado à Europa os

procedimentos colonialistas que atingiam até então apenas os árabes da Argélia, os *coolies* da Índia e os negros da África. E essa é a grande acusação que eu dirijo ao pseudo-humanismo: ter por muito tempo reduzido os Direitos Humanos, ter ainda uma concepção estreita e fragmentada deles, parcial e tendenciosa, e considerando tudo, sordidamente racista (Césaire, 2020, p. 18, grifos do autor).

O medo do colonizador se tornar colonizado, constitui a força motriz por trás da ideia de construir dispositivos e acordos para que “tais atrocidades nunca mais aconteçam”. Nunca mais acontecem com que corpos? Com corpos brancos, obviamente! Afinal, atrocidades equivalentes e tão genocidas quanto ao nazismo continuaram acontecendo tombando corpos-sujeitos negros e indígenas, com ínfimo grau de repercussão.

Pensando com Aimé Césaire, o que se desloca é a noção de atrocidade: Do ato, para quem é acometido pelo ato. Ou seja, a atrocidade não é a morte de milhares de pessoas de forma completamente desumana e irracional; a atrocidade está na morte de milhares de **européus brancos** de forma completamente desumana e irracional. Cabe analisarmos uma das frases mais debatidas quando entramos na problemática dos “Humanos” dos Direitos Humanos: “Consideramos estas verdades como autoevidentes, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a procura da felicidade” (França, 2017, p. 1).

Muito se debate sobre o que seria a autoevidência, que é implícita em todas as declarações posteriores. Ao passo de Aimé Césaire, poderíamos dizer que, para os iluministas

estadunidenses escravocratas, a autoevidência residiria no fato de serem todos homens e brancos? Aqui tem algo pouco abordado nas vertentes clássicas do pensamento em Direitos Humanos: a autoevidência. Que, por sua vez, está no centro de nosso questionamento sobre a perspectiva brancocêntrica e cisheteronormativa dos Direitos Humanos. Por mais que sua história clássica nos leve a esta frase situada na Declaração de Independência Estadunidense, precisamos lembrar que a luta pelo direito das pessoas e dos cidadãos, possui outros atores que não performam nos estudos “clássicos”.

As armas no Haiti foram levantadas por pessoas negras em diáspora que se revoltaram contra o escravismo e, embaladas pelos ideais de igualdade da Revolução Francesa, expulsaram, mataram e/ou confiscaram as terras de todos os europeus brancos colonizadores da ilha. Por fim, Toussaint L’ouverture, homem negro, ex-escravizado e líder revolucionário, lançou um documento de extrema relevância para a história dos Direitos Humanos: a Carta de Independência do Haiti. Trata-se de uma luta cujo documento expressa não apenas uma aliança aos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade dos franceses, mas também extinguiu a escravidão e a diferença entre homens e mulheres. A radicalidade do povo haitiano revolucionário é tamanha que os líderes do movimento ficaram conhecidos como “os Jacobinos Negros” (James, 2020).

Embora, por muito tempo deixada de lado, alguns autores e autoras já discutem a influência da revolução haitiana para o fim da escravidão no mundo inteiro, haja vista que o Haiti passou a realizar uma campanha internacionalista de revolta

do povo em diáspora (James, 2020)<sup>2</sup>. Também é necessário salientar que a Constituição Haitiana igualava, em direitos, homens e mulheres, algo inimaginável aos europeus, que haviam barrado no parlamento francês a publicação da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, proposta por Olympe de Gouges, em 1791 (Hunt, 2009).

Portanto, basta olhar além da Europa para que o conceito de Direitos Humanos começa a ter fissuras. Quando voltamos ao passado, essas fissuras tendem a aumentar. De fato, civilizações anteriores já possuíam em sua cosmologia concepções acerca da dignidade humana muito mais abrangentes do que as propostas no século XVIII. Fábio Comparato (2010) faz uma breve revisão do surgimento desses conceitos em seu livro *A afirmação dos Direitos Humanos* e nos mostra resultados valiosos para a discussão, como: a democracia grega, o advento da escrita como forma de secularizar as regras sociais, o pensamento persa, judaico e indiano, a cosmologia cristã e o direito romano como formas diretas e anteriores do pensamento acerca da dignidade humana. Entretanto, as contribuições de Fábio Comparato (2010) seguem a linha de pensamento ocidentocêntrico dos Direitos Humanos. Ou seja, pressupõe um avanço linear, por meio do qual a palavra escrita teria dado as bases para a progressão de pensamento, do qual teria surgido o berço da “civilização” europeia: a Grécia antiga. À vista disso, todas as formas anteriores de Direitos Humanos seriam “proto-direitos”, inacabados e rudimentares. O autor afirma:

---

<sup>2</sup> Mais sobre essa discussão pode ser visto nos trabalhos de Célia Azevedo (2004) e de Marcos Queiroz (2017).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada unanimemente pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, **condensou toda a riqueza dessa longa elaboração teórica**, ao proclamar, em seu art. VI, que todo o homem tem direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa (Comparato, 2010, p. 44, grifo nosso).

Entretanto, em nenhum momento de *Afirmção dos Direitos Humanos*, Fábio Comparato (2010) dialoga com povos africanos ou americanos. Uma significativa omissão se dá sobre a função do império egípcio enquanto grande nação política e social da época antiga, na qual muitos pensadores da Grécia passavam anos estudando com os filósofos negros para constituir os seus próprios pensamentos filosóficos (Gilroy, 2001). Também não há qualquer citação às civilizações indígenas mesoamericanas ou às civilizações africanas que não utilizavam a língua escrita. Importante ressaltar que a língua escrita não é uma evolução natural das sociedades, mas uma escolha. Muitas sociedades escolhiam a transmissão de conhecimento via oral não por falta de conhecimento ou inteligência, mas pela função educacional e de cuidado que a língua falada exercia nas suas comunidades, algumas das quais sequer eram antropocêntricas (Gilroy, 2001).

Se levarmos em conta que, mais de 4.000 anos antes do advento da modernidade, as civilizações egípcia e chinesa já tinham fortes bases filosóficas, que se diversificaram em diferentes vertentes e se preocupavam com o ser humano, o seu destino e a natureza do seu propósito, é quase inacreditável que alguém levante a hipótese de que os Direitos Humanos se iniciou apenas a partir do século XVII, sem levar em conta todo



o histórico das civilizações não-europeias. Todavia, quando falamos de Direitos Humanos, os marcos anteriores às declarações que encontraremos são, usualmente, Grécia e Roma, com algumas citações aos babilônicos e outras civilizações judaico-cristãs.

Entender as noções de direito e de humano na dinâmica civilizatória das culturas e tradições de matriz africana, ou amefricanas, no Brasil é algo muito complexo para ideias, conceitos, pensamentos que se alimentam e se constituem “a partir de organizadores da ciência moderna, tais como objetividade, previsibilidade, neutralidade, regularidade, universalidade e veracidade” (Alves, 2012, p.23), ou seja, que se alimentam da “transparência” do conhecimento (Glissant, 2021). Este é o caso do assentamento ocidentocêntrico do conceito de Direitos Humanos. Assim, uma pergunta disruptiva emerge: De que modo podemos descolonizar os Direitos Humanos e vivê-lo na opacidade?

## **DOS DIREITOS HUMANOS AO DIREITO À OPACIDADE: ALGUMAS ABERTURAS**

Fricção III: Vó Clemê anda inquieta por aqui e por ali. Enquanto colhe suas plantas que crescem perto das quartinhas no quintal, nos transmite a ciência de cada uma delas. Andamos com os pés descalços e o barro criador do quintal conversa com as solas dos pés. Vó Clemê se inclina e, enquanto cheira os girassóis, fala baixinho: - Pois é, minha pequena Estela, nossos pés também contam tantas poesias... já escutou? - Vó Clemê falava e andava tão, tão rápido, que eu quase não conseguia acompanhar. Fomos juntas até as ruas,

ainda descalças. Nossas solas encontram, então, naquele dia de sol forte, um truculento tapete de asfalto. Estela pergunta com a curiosidade de sempre: - Vó Clemê, o que fazemos aqui? Este chão de cimento esquenta os pés, tá doendo viu?! Além do mais, aqui no cimento acho difícil de existir o verde, as flores e as ervas que tratam e curam. Vó Clemê dá de ombros e olha Estela com um sorriso de canto d'olho, que as pretas velhas fazem quando querem deixar seu propósito sem palavras. Mas, nós mais novas, somos nutridas por certa curiosidade, às vezes apressadas, mas movimentamos intensidades de quem ativa aquela memória do futuro que vivemos lá atrás com quem está por vir e, na frente, com nossas mais velhas.

Vó Clemê chama a atenção ao se inclinar no asfalto quente, ali na altura do meio fio, me olha e diz: - Veja essa poderosa erva que colore de verde o asfalto acinzentado, ela nasce entre as rachaduras do cimento, ela insurge pelas frestas enquanto rebenta desde o chão. Venha cá, Estela, enxergue com as pontas dos dedos e escute o lugar que essa erva nasceu. O nome dela? Quebra-pedra-rasteira. E você, minha pequena, que assim como eu é daqui e dali, não seria surpreendente nos transformarmos em corpas-quebra-pedra-rasteiras? E se nossa curiosidade, Estela, nos fizer pulsar pelas rachaduras? Não é desde o chão que insurgimos? Não é existindo desde as artes que combatemos a toda truculência dos tapetes de asfalto e que mantemos vivas nossas geografias, matemáticas, biografias? Assim como a quebra-pedra somos rasteiras, e com nossas insurgências quebramos pedras.

– Vó Clemê, então a quebra-pedra-rasteira também é chá? – Sim, Estela... Esse chá assim, como quebra asfalto,

também quebra pedra nos rins. Assim como os girassóis que, diferente de nossos olhos que não conseguem encarar o sol, seguem magníficas suas flores se movimentando segundo os movimentos do grande Astro Rei. Suas sementes vêm de longe sarando e cicatrizando nossas feridas, não por acaso seu nome começa com gira, né? - E a babosa, então, minha Vó? Como é potente para hidratar, tratar tantas coisas, né... anemia, artrite, gastrite... As favelas que nascem no meio da caatinga e mata bichinho de ferida. Vó Clemê assente com a cabeça enquanto lembra e prepara o chá de camomila para tomarem com um bolinho de fubá, e complementa: - Todas estas ervas que falamos, Estela, nascem, crescem, migram e se multiplicam independente dos tapete de asfalto, e se aprendermos com elas quem sabe podemos experimentar pulsações que, por onde estivermos, rebentam nossas epistemologias negras em nossas jornadas... Estela e vó Clemê experimentam o chá docinho com o bolo de fubá, enquanto seus pés dançam com os dedos no chão.

Quando olhamos, sentimos, vivenciamos, existimos em comunidades negras, em comunidades tradicionais de matriz africana, por exemplo, não temos dúvidas de que os ditos “proto-direitos”, anunciados por Fábio Comparato (2010), são formas complexas de nossa organização social “amefricana” (Gonzalez, 1988/2028). Essas que, por sua vez, estão em relação com outros humanos, com a terra, com os animais, com o tempo, com o território, com os mundos visível e invisível. Direitos que são produzidos por humanos, que não estão dissociados na natureza, isso é, humanos que são a própria natureza. Deste modo, para essa problematização, torna-se fundamental citarmos o conceito de *Ubuntu*, como

uma importante formulação em Direitos Humanos anterior à Europa e à Grécia. Jean Bosco Kakozi Kanshidi (2019) refere que:

O conceito *ubuntu* é considerado como a base da filosofia africana, da ética africana ou globalmente como cosmovisão africana; esse conceito se embasa em uma visão includente de humanidade e numa interdependência vital. Nesta visão se incluem não apenas os seres humanos, mas também outros seres não humanos (animados e inanimados), dos quais uma comunidade depende para existir ou para viver. Isto permite evocar uma comunidade cósmica interdependente, centrada na vida. Com essa perspectiva nenhuma pessoa pode ser considerada inútil, ou nenhum humano pode ser visto como não humano; todo mundo possui ou deve possuir seu lugar e sua função, visando fortalecer sua própria vida e a vida dos demais, o que acarreta em benefício para toda a sociedade (Kanshidi, 2019, p. 2).

Desde *Ubuntu*, não há qualquer ser animado ou inanimado, que não possua dignidade ou que não mereça respeito. Podemos traçar paralelos entre o *Ubuntu* e formas de filosofia indígenas mesoamericanas, como o trabalho cartográfico de Reinaldo Matias Fleuri (2017) sobre a educação indígena. O autor comenta sobre um conceito que conecta os sujeitos a uma dimensão compartilhada por tantos outros povos: a do cuidado com a terra. Entendida aqui como extensão da própria vida, como uma mãe, esse conceito é vivido por muitas civilizações originárias americanas:

[...] os indígenas estão conectados. Esta visão de mundo fundamenta a concepção de “bemviver”: “buen vivir”, em espanhol, “Sumak Kawsai” em Quéchua; “Suma Qa-maña” em Aymara; “Kvme

Felen”, em Mapuche, “Tekó Porã”, em Guaraní. De modo geral, significa “a boa maneira de ser e viver”, ou seja, viver em aprendizado e convivência com a natureza. Esta sabedoria, presente em todas as culturas ameríndias, nos leva a compreender que a relação entre todos os seres do planeta tem que ser encarada como uma relação social, entre sujeitos, em que cultura e natureza se fundem em humanidade (Fleuri, 2017, p. 285).

É nítida a complexidade do pensamento expresso pela filosofia africana e pelos povos indígenas americanos quanto a noção de direitos, de humano, de natureza, de vida, de existência, quando comparado ao arcabouço defendidos pela Organização das Nações Unidas na Declaração Universal de Direitos Humanos. Não é à toa que ainda é pauta de militâncias por Direitos Humanos a inclusão dos direitos de animais e de vegetais entre os direitos fundamentais, como no caso dos movimentos ecossocialistas.

Podemos encontrar algumas formas de direito positivo atuais que caminham na direção dos conceitos de *Ubuntu* e *Buen Vivir*: são as escolas do novo constitucionalismo latino-americano, que repensam a ideia de Estado nacional e se aproximam de um “Estado composto por várias nações” (Bello, 2015). Essa é a forma como se compreende, hoje em dia, os Estados plurinacionais do Peru, da Bolívia e do Equador (Précoma, Ferreira; Portanova, 2019). Dessa forma, discutir os Direitos Humanos em suas bases eurocêntricas (grega, romana, estadunidense e francesa) mostra-se insuficiente frente às diferentes filosofias, diferentes matrizes civilizatórias que constituem nosso país e que foram marginalizadas,

silenciadas, expulsas das discussões acadêmicas e das construções do direito positivo.

O humano, nas tradições de matriz africana preservadas no Brasil, por exemplo, está interligado em um todo, em uma unidade, em uma comunidade, em uma sociedade e a partir do momento em que ele passa a viver de modo fragmentado, ele se desarmoniza com o todo, com o cosmos (Alves, 2012). Vanda Machado (2002) refere que na comunidade tradicional de terreiro de matriz africana “uma árvore não é só uma árvore, não é só uma unidade biológica”, ela está interligada a fenômenos biológicos e socioculturais (Machado, 2002, p. 60). A vida em comunidade é uma condição indispensável para o ser humano compreender e agir no mundo, de modo que ele se constitui na coletividade. Falamos aqui de uma matriz de pensamento que se organiza a partir de uma dinâmica civilizatória.

E, pode os Direitos Humanos se descolonizar escutando, sentindo, vivenciando a dinâmica civilizatória da matriz africana no Brasil? Pode, o conceito de Direitos Humanos se abrir para diferentes sistemas de interpretação do mundo; diferentes modos de conhecer o mundo; diferentes racionalidades? Atlan (1994, p. 9) aponta a existência de “várias racionalidades, diferentes maneiras de se ter ‘razão’, legítimas, ainda que diferentes, que dão conta dos dados apreendidos pelos nossos sentidos”. Pode o conceito de Direitos Humanos se nutrir de diferentes matrizes civilizatórias?

A matriz civilizatória é aqui compreendida a partir da experiência ética, poética, política, ontológica, epistemológica compartilhada por um grupo, uma comunidade. Ou seja, é formada por “um conjunto de pressupostos, concepções,

valores, crenças, saberes e práticas compartilhadas por um grupo de pessoas, para além dos limites geográficos onde vivem, que dá vivacidade e organização a um modo de observar, agir e compreender o mundo” (Alves, 2012, p. 24-25).

A matriz civilizatória ocidentocêntrica está assentada em um modelo totalitário e universalizante de observar e compreender o mundo, na medida em que nega racionalidades que não comungam de sua cosmologia. Ela pressupõe a separação entre ser humano e natureza; visa conhecer a natureza para dominá-la e controlá-la; assenta-se na redução da complexidade da experiência humana; possui como pressuposto a ordem e a estabilidade do mundo. Também se constitui a partir de conceitos e pressupostos do capitalismo. Esse, para manter sua hegemonia, desde o início da Modernidade, pressupõe a contínua concentração de capital; a crescente expansão geográfica sem limites; o direito de propriedade privada de quaisquer bens; e o poder ideológico, cuja relação de confiança “explica a pacífica aceitação de qualquer espécie de poder: político, militar, econômico, familiar ou religioso” (Comparato, 2011, p. 270). Falamos de uma matriz civilizatória que é pura transparência!

Édouard Glissant (2021, p. 140) nos convida a pensar-sentir o quanto a “transparência deixou de figurar como o fundo do espelho em que a humanidade ocidental refletia o mundo à sua imagem”; o autor nos convoca a pensar sobre “o lodo depositado pelos povos” no fundo do espelho em que humanidades outras performam existências desde o opaco, e salienta: “lodo fértil, mas na realidade incerto, inexplorado, ainda hoje e frequentemente negado ou ofuscado, cuja presença insistente não podemos evitar ou deixar de vivenciar”.

É no direito à opacidade que fazemos emergir a matriz civilizatória de negro-africana vivenciada no Brasil; ela expressa um sistema complexo, organizado e orquestrado por organizadores invariantes, tais como: tradição oral, sistema oracular divinatório, culto e manifestação de divindades, e ritos de iniciação e de passagem (Alves, 2012). Ou seja, conforme a autora, é a expressão de uma organização, de uma ordem, de uma dinâmica entre humanos, animais, minerais, divindades, antepassados e ancestrais; uma dinâmica civilizatória que atua na manutenção do mundo visível e invisível, do equilíbrio do cosmos.

O conceito de Direitos Humanos é capaz de se assentar na pluriversidade das existências humanas? Ele será capaz de sambar? De gingar? De dançar? De batucar? De visibilizar o que deve ser visibilizado e, ao mesmo tempo, garantir o direito à opacidade? É possível conviver com o outro sem precisar dissecá-lo para compreendê-lo? É possível romper com a transparência dos Direitos Humanos forjada desde o homem branco, cisgênero, heterossexual, cristão, abastado economicamente?

Dona Clemê e Estela vociferam o direito à humanidade em suas histórias marcadas pela violência colonial, atualizada ao longo dos séculos desse território chamado Brasil, mas, sobretudo, inscrevem nesse mesmo território o direito à opacidade de seus saberes e experiências que narram a potência do que nos tornamos e o que podemos vir a ser, desde novos imaginários amefricanos.

A descolonização dos Direitos Humanos começa por descolonizar o conceito de humano, de humanidade, ou seja, no abandono da ideia universal de humanidade imposta pela



matriz civilizatória ocidentocêntrica, de modo que o conceito de humanidade possa ser reconstruído na beleza e na incontrolável pluriversidade da vida, do mundo e dos conhecimentos (Mignolo, 2013). Não obstante, afirmamos que a descolonização dos Direitos Humanos necessita estar assentada na ideia de direito à opacidade, a fim de que perspectivas civilizatórias contra-hegemônicas, ou seja, diferentes modos de ser, estar e compreender o mundo, não sejam empurradas à transparência da universalização. O direito à opacidade é fundamental para produzirmos problematizações sobre as bases ontológicas, éticas e epistemológicas nas quais se assenta o conceito de Direitos Humanos, deslocando-o, torcendo-o na perspectiva de romper com seu sentido universal. Afinal, ao assumirmos o conceito de Direitos Humanos sem a devida análise crítica sobre seus pressupostos de transparência, corremos o risco de naturalizar as desigualdades historicamente produzidas pelo processo de colonização europeia, que ainda no contemporâneo produzem efeitos sobre a vida, a existência de homens e mulheres negras, de comunidades tradicionais de matriz africana, entre outros grupos silenciados na cena social, política e econômica do país e do mundo.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Míriam Cristiane. **Desde dentro:** Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana, 2012, 306f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Porto Alegre: PUCRS, 2012.

ALVES, Míriam Cristiane; JESUS, Jayro Pereira de; SCHOLZ, Danielle. Paradigma da afrocentricidade e uma nova concepção de humanidade em saúde coletiva: reflexões sobre a relação entre saúde mental e racismo. **Saúde em Debate**, v. 39, n. 106, p. 869-880, jul. 2015.

ALVES, Míriam Cristiane. Saúde Mental da População Negra: Reflexões sobre uma Clínica Política Antirracista, Descolonial e Antimanicomial. In: BELLOC, Márcio Mariath et al. (orgs.). **Saúde mental em campo: da Lei da reforma psiquiátrica ao cotidiano do cuidado**. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2019, p. 221-232.

ATLAN, Henri. **Com razão ou sem ela: Intercrítica da Ciência e do Mito**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

BELLO, Enzo. O pensamento descolonial e o modelo de cidadania do novo constitucionalismo latino-americano. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito**, São Leopoldo, v. 7, n. 1, p. 49-61, abr. 2015.

CÉSAIRE, Aimé. **Aimé Césaire - Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo/SP: Veneta, 2020.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

EVARISTO, Conceição. **A “escrivência” na literatura feminina de Conceição Evaristo**. [Entrevista cedida a] Bruno Barros. 14 min. 28s. Rio de Janeiro: TV PUC-Rio, 16 Mai. 2017a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z8C5ONvDoU8>. Acesso em: 30 mar. 2024.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017b.

FLEURI, Reinaldo Matias. **Aprender com os povos indígenas**. Educação Pública, [S.l.], v. 26, n. 62/1, p. 277-294, maio 2017.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Escrivência: Sentidos em construção**. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Orgs.), **Escrivência: A escrita de nós: Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte. 2020, p.58-73.

FRANÇA. Embaixade du France au Brésil. **A declaração dos direitos do Homem e do Cidadão**. Disponível em: <https://br.ambafrance.org/A-Declaracao-dos-Direitos-do-Homem-e-do-Cidadao>. Acesso em: 30 mar. 2024.

GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, 2001.

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Bazar do Tempo, 2021.

GLISSANT, Édouard. **One World Relation** [Vídeo]. Direção de Manthia Diawara. K'a Yéléma Productions, 48 min., 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qu9dHpzSeNQ>. Acesso em: 30 mar. 2024.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África. 1988/2018, p. 321-334.

HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe**: uma jornada pela rota atlântica da escravidão. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HUNT, Lynn. **A invenção dos Direitos Humanos**: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JAMES, Cyril Lionel Robert. **Os jacobinos negros**: Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2000.

KANSHIDI, Jean Bosco Kakozi. Ubuntu como crítica descolonial aos Direitos humanos: uma visão cruzada contra o racismo. **Ensaio Filosófico**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 19, p. 8-21. 2019.

MACHADO, Vanda. **Ilé Axé**: Vivências e invenção pedagógica – as crianças do Opô Afonjá. Salvador: EDUFBA, 2002.

MARTINS, Leda. **Afrografias da memória**: o Reinado do Rosário No Jatobá. 2. ed. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021.

MASCARO, Alysson Leandro. Direitos humanos: uma crítica marxista. **Lua Nova**, São Paulo, n. 101, p. 109-137, ago. 2017.

PIOVESAN, Flávia. Direitos sociais, econômicos e culturais e direitos civis e políticos. **Sur, Rev. int. direitos human.**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 20-47, 2004.

PRÉCOMA, Adriele Andrade; FERREIRA, Helene Sivine; PORTANOVA, Rogério Silva. A plurinacionalidade na Bolívia e no Equador: superação dos estados coloniais? **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, v. 9, n. 2, 18 out. 2019.

QUEIROZ, Marcos Vinicius Lustosa. **Constitucionalismo brasileiro e o atlântico negro**: A experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana. p. 200, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e

ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, CLACSO, 2005. p. 227-278.

SANT'ANNA JR, Ademiel de. **Exercícios de Atrevivência**. [Dissertação de Mestrado]. Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional. Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Porto Alegre: UFRGS, 2021.

## **AUTORES**

### **Míriam Cristiane Alves**

Psicóloga. Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò. E-mail: [olorioba.miriamalves@gmail.com](mailto:olorioba.miriamalves@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4318-1927>

### **Gabriel Alves Godoi**

Psicólogo. Mestre e Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò. E-mail: [gabriel.godoi@acad.pucrs.br](mailto:gabriel.godoi@acad.pucrs.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4318-1927>.

### **Ademiel de Sant'Anna Junior**

Músico, Poeta e Psicólogo. Mestre e Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò. E-mail: [psi.ademieljunior@gmail.com](mailto:psi.ademieljunior@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6486-9798>.

# A EVASÃO NA EDUCAÇÃO BÁSICA E SEUS REFLEXOS NAS POLÍTICAS DE AÇÃO AFIRMATIVA NAS UNIVERSIDADES FEDERAIS

*Janaina da Silva Guerra  
Camila de Freitas Moraes  
Vini Rabassa da Silva*

## INTRODUÇÃO

No Brasil, a Educação Básica é gratuita desde a promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) é reconhecida como um dos direitos prioritários que o Estado tem o dever de garantir. Ainda assim, dentro de uma sociedade estruturalmente desigual, muitas crianças e adolescentes continuam obrigadas a abrir mão desse direito para contribuir com o sustento da família, iniciando prematuramente a inserção em estratégias de sobrevivência, muitas vezes vinculadas à criminalidade.

Pouco avançamos desde o ECA na efetivação de políticas públicas que assegurem a permanência e conclusão da escola básica a nível fundamental e médio e, para piorar, ainda tivemos pouco mais de dois anos de período pandêmico (2020-2021) que fechou escolas, colocando os(as) estudantes numa situação ainda mais precarizada tanto no que se refere ao acesso ao conteúdo das disciplinas quanto à questão social, já

que muitos(as) tinham na estrutura da escola seu porto-seguro para permanência.

Obviamente a evasão na Educação Básica, agravada nos últimos anos pela pandemia, reflete de forma direta na diminuição de acesso ao Ensino Superior por estudantes em situação de vulnerabilidade social e econômica, repercutindo, principalmente, no ingresso de estudantes negros(as) (pretos/as ou pardos/as) por meio das políticas de ação afirmativa. O que acarreta, conseqüentemente, no enfraquecimento dessas políticas ainda tão recentes.

Nesta direção, o presente trabalho se debruça sobre os últimos dados de evasão divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), para analisar de que forma eles podem, e já têm refletido nas políticas de acesso por meio da Lei de Cotas nas Universidades Federais Brasileiras, evidenciando a necessidade do enfrentamento do binômio evasão na Educação Básica e enfraquecimento das Políticas de Cotas nas Universidades Federais, para alicerçar a ruptura com o atual sistema de educação excludente ainda vigente no país.

## **1 AS DESIGUALDADES E O AUMENTO DA EVASÃO ESCOLAR**

A evasão escolar é um fenômeno de significativa relevância social, e neste contexto o abandono escolar simetricamente à evasão escolar, representam a interrupção dos estudos por motivos diversos, excluindo a conclusão do processo educativo e essa questão complexa reflete uma série de expectativas não atendidas e está intrinsecamente relacionada a uma ampla gama de fatores e variáveis, tanto

objetivas quanto subjetivas, que demandam uma análise contextualizada dentro dos sistemas educacionais e do campo da educação, considerando seus aspectos socioeconômicos, raciais, políticos, psicológicos e culturais (Oliveira, 2019).

Desse modo, deixar de frequentar as aulas durante o ano letivo é um sintoma preocupante do abandono escolar, que denota uma interrupção abrupta e, muitas vezes, permanente do percurso educacional do(a) estudante. Por outro lado, a evasão escolar, conceituada como a ausência de matrícula para o ano letivo subsequente, independentemente de o(a) estudante ter sido reprovado(a) ou aprovado(a), representa um desafio ainda maior para o sistema educacional. Esse fenômeno não apenas impacta negativamente a trajetória educacional individual dos(as) estudantes, mas também acarreta consequências significativas para a sociedade como um todo, afetando o desenvolvimento econômico, social e cultural do país.

Reitera-se que, o abandono e a evasão escolar, apesar de não serem sinônimos, resultam numa mesma consequência: o afastamento de pessoas, em sua grande maioria jovens, da Educação Básica. Portanto, é crucial compreender e abordar tanto o abandono, quanto a evasão escolar por meio de políticas públicas e estratégias educacionais eficazes, visando garantir o acesso, a permanência e o sucesso dos(as) estudantes no ambiente escolar (Pelissari, 2012).

Nesse sentido, as causas desse afastamento são variadas, mas há um marcador majoritário que são as desigualdades sociais e raciais fruto de uma sociedade cuja



concentração de renda e um fenótipo padrão de pessoa como hegemônico, nesse caso homem e branco, determina quem está incluído e quem está excluído de espaços e instituições.

Sobre isso, Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva (1990) concluem em seu artigo “Raça e oportunidades educacionais no Brasil”, que:

[...] a proporção de pretos e pardos que não tem acesso algum à escola é três vezes maior do que a dos brancos. Estas desigualdades não podem ser explicadas nem por fatores regionais, nem pelas circunstâncias socioeconômicas das famílias. [...] ainda persiste uma diferença clara nos níveis gerais de acesso entre crianças brancas e não brancas, mesmo nos níveis mais elevados de renda familiar per capita (Hasenbalg; Silva, 1990, p. 8).

Apesar da pesquisa elaborada pelos autores datar da década de 90, avançamos a curtos passos de lá para cá. De acordo com Lima (2010), ao longo da história o corpo negro tem sido sistematicamente alvo da violência perpetrada pelo Estado brasileiro. Essa violência se manifesta de diversas formas, desde a discriminação racial até a violência física e simbólica, todas interligadas ao racismo estrutural presente na sociedade. O racismo, portanto, não é apenas uma questão de preconceito individual, mas sim uma estrutura de poder que marginaliza e oprime pessoas com base em sua cor de pele e traços fenóticos, sendo o contexto escolar mais um dos espaços onde tal preconceito se faz presente. A autora ressalta que:

A juventude negra é alvo de violência porque a sociedade brasileira não considerou como um

elemento estruturador da realidade no pós-abolição. O Estado não investiu em políticas públicas que favorecessem a inclusão social deste segmento da população por não considerar sua condição de vulnerabilidade (Lima, 2010, p. 71).

A situação da juventude negra no Brasil é profundamente impactada pela ausência de políticas públicas direcionadas a reconhecer e enfrentar sua condição de vulnerabilidade. Como ressaltado por Lima (2010), a negligência do Estado nesse aspecto revela uma falha estrutural que remonta ao período pós-abolição, onde a juventude negra foi deixada à margem das políticas de inclusão social. Essa falta de investimento estatal privou essa parcela significativa da população dos recursos e oportunidades necessários para superar os obstáculos que enfrentam diariamente, perpetuando assim um ciclo de desigualdade e exclusão.

Além dos desafios já existentes no contexto educacional, outro fator foi a pandemia que enfrentamos, uma vez que essa veio intensificar ainda mais as disparidades de classe e raça, expondo de forma contundente as profundas divisões sociais e raciais que permeiam a sociedade. Essa crise evidenciou de maneira gritante a distância que separa diferentes grupos sociais e étnicos na estrutura hierárquica em que nossa sociedade está fundamentada.

Ainda que a pandemia de COVID-19 tenha acometido a todos(as) sem as distinções que aqui destacamos, os dados e noticiários nos mostraram que as precárias condições da classe trabalhadora em se tratando da renda, da mobilidade urbana, da habitação, do meio escolar, da saúde etc.

contribuíram fortemente para que a população negra fosse a mais prejudicada.

Ao transferirmos tais questões para o campo da Educação Básica, observa-se que a população negra tem dependido historicamente de políticas públicas para se manter, ficando à mercê de uma escola pública, antes precarizada, mas agora sem a estrutura suficiente para proporcionar o acesso a uma educação de qualidade a qual supõe, além de espaço físico e recursos humanos, uma estrutura física, administrativa e um plano pedagógico que sejam inclusivos.

Ou seja, a falta de uma estrutura e pedagogia inclusiva nas instituições educacionais têm destacado as desigualdades econômicas e raciais, colocando estudantes pobres, negros(as) e indígenas em uma posição de desvantagem evidente, ampliando as disparidades educacionais já existentes. Diante desse cenário desafiador, é evidente a urgência de políticas que abordem de forma eficaz as disparidades raciais e socioeconômicas, sobretudo, no sistema educacional brasileiro (Patto, 1999).

É crucial destacar que a desigualdade persiste quando se considera a variável da raça e cor dos(as) estudantes, pois ao analisarmos os dados do Censo Escolar entre 2017 e 2018, observa-se que a taxa de abandono entre jovens negros(as) aumentou em 0,1%, enquanto a de jovens brancos(as) diminuiu na mesma proporção. Essa constatação destaca a urgência de promover discussões e ações efetivas no campo das políticas públicas educacionais para enfrentar o racismo estrutural. É fundamental reconhecer que a desigualdade racial está intrinsecamente ligada aos desafios enfrentados no sistema

educacional, desde a retenção, abandono até a evasão escolar no acesso à educação de qualidade. Portanto, o sistema educacional como um todo necessita abordar o racismo de maneira sistemática e abrangente, desenvolvendo uma cultura antirracista para conseguir garantir uma educação verdadeiramente inclusiva e equitativa.

A fim de ratificar o acima exposto, os dados revelados pelo último Censo Escolar, divulgado em março deste ano<sup>1</sup>, lançam luz sobre uma realidade preocupante no contexto educacional, especialmente no Ensino Médio. O abandono e a evasão escolar emergem como desafios significativos, destacando a necessidade urgente de estratégias para enfrentar esse cenário. Também identifica a migração de estudantes da escola pública para escolas particulares, resultando num aumento de 4,7% de estudantes matriculados/as nesta última (INEP, 2023).

Desde 2018, observa-se uma queda vertiginosa no número de estudantes que concluem o Ensino Médio, tendo como agravante o período pandêmico. Se naquele ano, eram 3,45 milhões de estudantes matriculados(as), nos anos auge da pandemia, 2020 e 2021, eram 3 e 2,96 milhões, respectivamente. Já em 2023, esse número diminuiu para 2,58 milhões. Mesmo assim, estes dados apontam para os desafios enfrentados pelo sistema educacional durante a pandemia e, conseqüentemente, para a necessidade de medidas urgentes para mitigar os impactos negativos na conclusão do Ensino Médio (INEP, 2023).

---

<sup>1</sup> O acesso aos dados do último Censo Escolar pode ser obtido pelo link: <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/censo-escolar/resultados>. Acesso em: 24 abr. 2024.

Entre os anos de 2014 e 2015, os índices de evasão escolar no Ensino Médio atingiram cerca de 11%, enquanto no Ensino Fundamental esse índice foi de 7,7% (Giugliani, 2019). Já os dados extraídos do Censo 2023 suscitam preocupações especialmente em relação ao Ensino Médio, onde são observados os mais elevados índices de retenção por repetência e evasão. O aumento de 3,9% e 5,9%, respectivamente, nessas taxas, reflete um cenário crítico, pois esses números indicam não apenas dificuldades no processo de aprendizagem e conclusão dos estudos nessa etapa, mas também possíveis lacunas nas políticas educacionais e nas estratégias de apoio aos(às) estudantes.

## **2 FRACASSO ESCOLAR? UMA BREVE ANÁLISE ACERCA DA NECROPOLÍTICA**

Embora se reconheça que o fracasso escolar pode acontecer em diferentes estratos sociais, considera-se importante associar a sua análise com a necropolítica, considerando que o mito da igualdade racial ainda vigente na sociedade brasileira faz com que a questão racial seja, geralmente, ignorada no ambiente educacional.

A representação racial, enraizada sobre o corpo negro se dá desde a Invasão Colonial, e perpetua o racismo e a exclusão na sociedade ainda na contemporaneidade, afetando especialmente os(as) jovens negros(as) na educação. Essas representações não são apenas simbólicas, mas alimentam práticas discriminatórias e processos de mortificação física. Assim, a estrutura que permite o racismo evidencia

desigualdades educacionais, destacando as altas taxas de reprovação e evasão entre os(as) jovens negros(as) e, portanto, investigar as causas dessas disparidades é essencial para entender quais grupos estão enfrentando dificuldades na escola. Essa reflexão nos leva a explorar as dinâmicas de poder e as estruturas institucionais que perpetuam essas desigualdades.

Assim, ratifica-se que, a hiper representação do corpo negro e de sua identidade tem sido marcado pelo racismo e a exclusão deste, desde a Invasão Colonial, sendo essa uma realidade que não pode ser ignorada, uma vez que essas representações, longe de serem apenas construções simbólicas, têm profundas ramificações na vida real, servindo como base para práticas concretas de exclusão, marginalização e violência. E tais representações não apenas o definem enquanto “corpo e identidade”, mas também moldam a forma como este é percebido e tratado na sociedade. Esse viés racializado não apenas perpetua estereótipos, mas também fornece justificativa para a discriminação, violência e exclusão, que os sujeitos negros enfrentam em diversos contextos sociais, inclusive no campo educacional (Guimarães, 2009).

Essa estrutura que propicia as práticas de racismo, exclusão, marginalização e violência evidencia as desigualdades na educação, sendo importante destacar que são os(as) jovens negros(as) que enfrentam as maiores taxas de reprovação, evasão e dificuldades na conclusão do Ensino Fundamental e Médio. Diante do exposto, é imprescindível investigar e analisar o contexto sociocultural e estrutural que

contribui para essas disparidades. Nesse sentido, surge a necessidade de indagar: "quais são os corpos e sujeitos que estão falhando/fracassando no contexto escolar?" Essa reflexão nos conduz a explorar as dinâmicas de poder, as representações sociais e as estruturas institucionais que perpetuam essas desigualdades e marginalizam determinados grupos dentro do sistema educacional.

Nesse contexto, a ideia de raça, embora possa ter suas origens nas diferenças fenotípicas entre os povos, transcende esse aspecto para desempenhar um papel histórico crucial na classificação e hierarquização social. Ao longo da história, essa classificação foi fundamental para estabelecer a suposta superioridade de um grupo em relação ao outro, servindo como justificativa para a subjugação dos povos considerados inferiores, como os colonizados. A construção do conceito segregador de raça não se limitou apenas à observação das características físicas, mas foi respaldada por uma fundamentação teórica complexa, cujo objetivo principal era legitimar e perpetuar a dominação e o controle social, sobremaneira, dos corpos negros escravizados (Quijano, 2005).

Isto é, corpo e identidade desempenham um papel central e crucial na América Latina, remontando aos tempos da destruição implacável das sociedades e culturas negras e indígenas pelos invasores europeus. E mesmo após essa devastação, os invasores impuseram sua dominação colonial sobre os escombros dessas culturas, dando origem a uma nova ordem social marcada pela colonização. Mesmo com os movimentos de independência política subsequentes, as estruturas de poder dessa sociedade não experimentaram uma verdadeira descolonização. Nesse contexto, a colonialidade do

poder<sup>2</sup> e a *posteriori*, a necropolítica, emergem como conceitos fundamentais, referindo-se à instituição de um sistema de classificação social baseado em hierarquias raciais, de classe e de gênero, que moldam profundamente a formação e a distribuição dos corpos e identidades sociais. Além disso, essa dinâmica influencia significativamente as estruturas sociais e culturais latino-americanas até os dias de hoje.

Na análise crítica da educação contemporânea, é essencial destacar a questão da alienação<sup>3</sup> dos indivíduos de suas identidades, corpos e pertencimentos. Observamos frequentemente em nosso sistema educacional uma tendência a usar fundamentos de referências eurocêtricas, etnocêtricas, brancas e masculinas o que resulta na marginalização de pessoas pertencentes a grupos historicamente excluídos. Neste cenário educacional, é comum observar que pessoas negras, indígenas e pertencentes a outras singularidades são frequentemente constrangidas pelos currículos escolares, práticas pedagógicas e critérios de qualidade acadêmica, os quais tendem a favorecer alguns grupos em detrimento de outros, perpetuando assim as desigualdades existentes na sociedade e, conseqüentemente, a necropolítica vigente no âmbito da educação.

---

<sup>2</sup> De acordo com Quijano (2005), a colonialidade do poder refere-se à formação de um sistema de poder global capitalista, moderno/colonial e eurocêntrico, estabelecido com a criação da ideia de raça. Essa concepção racial foi desenvolvida para naturalizar a inferioridade dos colonizados em relação aos colonizadores.

<sup>3</sup> Sobre alienação, a partir de uma perspectiva americana, concordamos com Fanon (2020) quando alertava, voltando-se para a questão racial, que a alienação do(a) negro(a) não deve ser entendida a partir de um olhar individual, mas dentro de um contexto socialmente construído que o(a) coloca na condição de inferior, de subalterno(a) e o(a) faz crer e aceitar que ser assim é natural e imutável.



Este cenário exige uma análise aprofundada das estruturas de poder, das relações sociais de classe e das representações culturais, que mantém essa marginalização e violência sistêmica contra os corpos negros. Para isto, o conceito de necropolítica, desenvolvido pelo filósofo Achille Mbembe (2018), é uma poderosa ferramenta analítica, uma vez que nos permite compreender os mecanismos de controle estatal que subjazem à dominação dos corpos negros. Ao destacar como o Estado não apenas regula quem pode viver, mas também quem está fadado a morrer e em quais condições, Mbembe (2018) revela a face ameaçadora da política contemporânea e a necropolítica emerge como uma manifestação do poder que se vale da morte como instrumento de controle social, empregando uma variedade de estratégias para gerenciar e instrumentalizar essas mortes, especialmente entre os corpos negros.

Dito isso, infere-se que no contexto brasileiro fruto do processo colonial, a evasão escolar está intrinsecamente associada a um processo de exclusão educacional, de uma necropolítica pungente e atuante frente à população negra, a qual produz uma estrutura social que a marginaliza e desvaloriza as suas trajetórias de vida. Isto é, a análise dessa realidade à luz do conceito de necropolítica acrescenta uma dimensão mais profunda, revelando como as políticas e práticas de exclusão produzem efeitos na vida e na sobrevivência dos(as) jovens negros(as) no contexto escolar, já que, a precariedade das condições enfrentadas por eles(as) desde cedo, como falta de acesso a serviços básicos, oportunidades de emprego e segurança, contribui

significativamente para a vulnerabilidade que enfrentam (Mbembe, 2018).

Jacomini (2010) colabora com esta análise ao destacar que, quando a escola privilegia apenas uma parte de seus(suas) alunos(as), deixando os(as) demais à própria sorte, ela perpetua o paradigma da educação como um privilégio. Segundo Nascimento (2012), o contexto do racismo e da marginalização permeia violências, de diversos tipos, o ambiente escolar e, muitas vezes, impele para fora do sistema educacional. A desvalorização das atividades escolares por familiares ou amigos, dificuldades de aprendizagem e relacionamento, inadequação do ambiente escolar para a maioria dos(as) estudantes, padrões de avaliação discriminatórios, repetências múltiplas, déficits financeiros das famílias, mudanças frequentes de residência, ingresso precoce no mercado de trabalho e aspectos sociais do comportamento dos(as) estudantes são alguns dos fatores mais comumente identificados como provocadores da evasão escolar.

A violência é outro pilar que sustenta as desigualdades raciais na educação, porém perversamente a saída da escola coloca os(as) adolescentes e jovens em situações de maior risco, igualmente sujeitos às diversas formas de violência racial, incluindo a violência urbana e o perfilamento policial. Segundo dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) de 2013, a chance de um adolescente negro ser vítima de homicídio é 3,7 vezes maior em comparação com adolescentes brancos. Essa disparidade reflete não apenas a vulnerabilidade dos(as) jovens negros(as) à violência, mas também revela a

interseção complexa entre raça, classe social e segurança pública. A violência não apenas ameaça a vida desses jovens, mas também afeta seu acesso à educação, pois vivem sob constante estresse e medo. Assim, a evasão escolar não deve ser vista apenas como uma questão de acesso à educação, mas como parte de um ciclo de exclusão sistêmica que perpetua a marginalização e a violência contra a população negra (Nascimento, 2012).

No contexto atual, observamos que o fracasso escolar é o resultado de uma complexa teia de fatores que atravessam diversas esferas sociais, econômicas, políticas e culturais. Esses fatores estão intrinsecamente ligados às dinâmicas do capitalismo, que perpetuam relações de exclusão, marginalização e hierarquia na sociedade. Alguns aspectos, como desigualdades sociais, raciais e econômicas, bem como políticas públicas deficitárias e práticas culturais discriminatórias, desempenham papéis fundamentais na reprodução do fracasso escolar e na manutenção das disparidades de oportunidades educacionais.

O conceito de fracasso escolar muitas vezes é internalizado em nossa consciência e reproduzido pelo senso comum como algo meritocrático e individual, atribuindo a responsabilidade pelo sucesso ou fracasso exclusivamente aos indivíduos. No entanto, essa visão simplista oculta as complexas estruturas de poder e desigualdade que permeiam o sistema educacional.

Na realidade, o fracasso escolar é frequentemente resultado de um sistema opressor que marginaliza e exclui certos grupos sociais, como minorias raciais, étnicas, classes sociais desfavorecidas e pessoas com deficiência e altas

habilidades. Ou seja, a estrutura social vigente legitima a divisão entre aqueles que são considerados incluídos e superiores, bem como, aqueles que são marginalizados e considerados inferiores. Essa divisão não apenas permeia o sistema educacional, mas também é reforçada por ele, através de mecanismos como a seleção e segregação de estudantes, a falta de recursos em determinadas escolas e comunidades, e a reprodução de estereótipos e preconceitos dentro do ambiente escolar.

Para concluir, ainda é importante destacar os reflexos da evasão e do abandono escolar nas Universidades Federais, especialmente no contexto das políticas de ação afirmativa, estabelecidas pela Lei de Cotas (Lei n. 12.711, de agosto de 2012), as quais foram programadas e implementadas exatamente com o objetivo de promover a inclusão e a diversidade nas instituições de ensino superior, proporcionando oportunidades de acesso para grupos historicamente marginalizados. Todavia, a persistência da evasão e do abandono escolar, antes ou durante o Ensino Médio, representa um desafio significativo para a eficácia dessas medidas ao esvaziar a demanda por elas.

## **2.1 Evasão/abandono na Educação Básica e o desmantelamento das políticas de ação afirmativa**

Não existe acesso nem permanência no Ensino Superior garantidos por políticas de ação afirmativa sem estudantes que sejam sujeitos desse direito tanto referente ao social, quanto ao étnico-racial. Esta afirmação pode parecer meio óbvia, mas ao

questionarmos sobre onde estão nossos(as) estudantes universitários(as) não podemos nos deter apenas no fato de o Ensino Superior não ser um atrativo, devido à qualificação e capacitação adquiridas não resultarem na ascensão a uma realidade social e econômica muito além daquela que exige menos escolaridade. Precisamos, sim, voltar nossos olhares e reflexões para a base, para o nível de ensino anterior, com suas diferentes etapas, responsáveis pela formação daqueles(as) estudantes que não ingressaram na Universidade.

É necessário considerar todas as mazelas econômicas, sociais e étnico-raciais que dificultam a permanência e conclusão da Educação Básica, assim como precisamos entender que o modelo de educação (im)posto de forma verticalizada e depositária não contribui para alterar a escolaridade média da população, ou seja, “tanto as palavras, quanto os textos das cartilhas nada têm que ver com a experiência existencial dos estudantes” (Freire, 1981, p. 14), fazendo com que o(a) estudante não se reconheça e não se sinta pertencente, participe, daquela estrutura educacional.

Streck (2009), em seu artigo *Educação e Transformação Social hoje: alguns desafios político-pedagógicos* aborda o desinteresse e a evasão do ambiente escolar. Ele enfatiza essa falta de vontade tanto dos(as) professores(as), quanto dos(as) estudantes dentro de um ambiente em que não se enxergam, do qual não se sentem pertencentes. Fala “na dificuldade de a escola ‘fazer’ caber dentro de si todas as culturas de um lugar. Nesse sentido, Freire já alertava para o fato de que a evasão é mais propriamente uma expulsão das crianças, especialmente dos meninos das classes pobres” (Streck, 2009, p. 94).

Por isso a importância de apresentarmos e discutirmos os dados do último Censo Escolar, os quais fazem ressoar o alerta para uma falha na engrenagem que também move as políticas de ação afirmativa no país. Pois, além da evasão e abandono dos últimos anos da Educação Básica, identificamos também a diminuição do número de estudantes que ingressaram no Ensino Superior no mesmo período, realidade essa que irá se manter nos anos subsequentes, caso não se adotem medidas urgentes de reversão desse quadro<sup>4</sup>.

Números do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP) (2022), a partir do último Censo da Educação Superior, identificaram que houve uma queda considerável no número de acesso de estudantes cotistas universitários nos últimos 10 anos, ou seja, desde o início da política implementada pela Lei de Cotas.

Os dados desse Censo, que têm como referência o Plano Nacional de Educação (PNE), especificamente sua Meta de nº 8<sup>5</sup>, nos mostram que a média de estudo, entre a população com faixa etária entre 18 e 29 anos de idade, é de

---

<sup>4</sup> Dentre as medidas, citamos o novo programa lançado pelo Ministério da Educação no ano de 2024: o *Pé-de-meia*. Este nada mais é do que uma poupança cujos valores podem chegar a R\$9.200,00 por aluno(a) que concluir o Ensino Médio. Devido a toda complexidade que o assunto apresenta sabe-se que não é uma solução, mas se acompanhado de um leque de outras ações, poderá contribuir para a reversão dos quadros de evasão e abandono que apresentamos. Para maiores informações acessar: <https://www.gov.br/mec/pt-br/pe-de-meia>. Acesso em: 25 abr. 2024.

<sup>5</sup> Meta 8 – Elevar a escolaridade média da população de 18 a 29 anos, de modo a alcançar no mínimo 12 anos de estudo no último ano de vigência deste Plano, para as populações do campo, da região de menor escolaridade no País e dos 25% mais pobres, e igualar a escolaridade média entre negros e não negros declarados à Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em: <https://www.observatoriodopne.org.br/meta/escolaridade-media>. Acesso em: 25 abr. 2024.

13,5 anos entre os 25% de maior renda e de 12,4 anos de estudo entre as pessoas brancas. Enquanto os 25% de menor renda ficaram com 10,7 anos de estudo, e as pessoas pretas ou pardas com 11,3 anos. Sendo assim, estes dados evidenciam, nitidamente, uma diferença de classe e de raça onde as pessoas com maior renda e brancas já estão dentro da Meta 8 estabelecida pelo PNE, que é de no mínimo 12 anos de estudo, ao passo que as de menor renda e não brancas ficaram abaixo da meta. Neste cenário, e considerando todos os retrocessos dos últimos 4 anos, provavelmente não será possível cumprir a meta 8 de forma integral até o final da vigência do PNE, ou seja, neste ano de 2024.

Ainda segundo dados do INEP (2022), em 2022 ingressaram nas Instituições Federais, através da Lei de Cotas, 108,6 mil estudantes, 16 mil a menos do verificado no ano anterior, o que representa uma queda de 13% no número de matriculados(as). E, mesmo que o período pandêmico possa ser colocado como a causa dessa diminuição de cotistas, é preciso problematizar essa realidade com dados sociais e étnico-raciais, pois se compararmos aos(às) estudantes que ingressaram por ampla concorrência, veremos que ao invés de o acesso diminuir, houve um aumento de 9% no mesmo período.

Observamos, então, que os dados apresentados pelo INEP ficam aquém das ações incorporadas pelo PNE para o combate às desigualdades raciais e sociais na área da educação, que têm como um dos objetivos elevar a escolaridade média da população mais vulnerável, com enfoque na população negra.

Mais uma vez estamos na contracorrente de uma Universidade efetivamente plural, diversa, multicultural, pauta de anos de luta do Movimento Negro<sup>6</sup> no Brasil. E, atualmente, o futuro segue incerto para as políticas de ação afirmativa, pois dentro de um país estruturalmente racista, não basta a ascensão de um governo progressista para mudar a implementação de tais políticas. É necessário que as diretrizes do PNE apontem, inequivocamente, para um projeto de educação anticlassista e antirracista, e que a sua implementação seja acompanhada e monitorada por atores comprometidos com a sua efetividade. Mas isto ainda será insuficiente se movimentos sociais e coletivos não assumirem em suas pautas a luta por uma formação básica, para docentes dos diferentes níveis com esta mesma perspectiva.

Assim, também, o avanço nas políticas de permanência tão necessárias nas Universidades Federais, se considerarmos que a maioria das pessoas não brancas que acessam à Universidade também estão em situação de vulnerabilidade social, dependerá do esforço amplo de um novo modelo de educação, que possa de fato garantir a democratização do acesso ao Ensino Superior.

Por isto, reiteramos ser urgente um forte movimento popular por uma nova educação, pois para esta transformação acontecer terá que vir de baixo para cima, para se materializar transversalmente nos diferentes níveis de ensino. Precisamos continuar exigindo medidas que fortaleçam e ampliem as políticas de cotas e de permanência no Ensino Superior, ao

---

<sup>6</sup> “Entende-se como Movimento Negro as mais diversas formas de organização e articulação das negras e dos negros politicamente posicionados na luta contra o racismo e que visam à superação desse perverso fenômeno na sociedade” (Gomes, 2019, p. 20).



mesmo tempo em que lutamos para superar as estruturas de poder e privilégio que perpetuam a exclusão e a marginalização.

Sobretudo quando apontamos a necessidade de avançar nas políticas de permanência, nos referimos ao fato de não conseguirmos ampliá-las no intuito de garantir uma condição econômica favorável para que não seja necessário aos estudantes conciliar a Universidade com o trabalho, mas também indicamos a importância de que não se restrinjam a isso, ou seja, que contemplem de fato toda a diversidade cultural, étnica, epistêmica, que advém com estudantes cotistas negros, quilombolas, indígenas, ribeirinhos.

O entrave que põe em xeque as políticas de ação afirmativa nas instituições federais do país pode resumidamente ser assim expresso: estudantes não brancos(as) evadidos(as) ou abandonando a Educação Básica e por isso não ascendendo à Educação Superior, e estudantes cotistas não conseguindo concluir seus cursos por falta de políticas amplas e efetivas de permanência. E o esvaziamento das políticas de ação afirmativa é apenas mais um motivo para que elas sejam relegadas a uma posição periférica, onde olhares racistas e meritocráticos são direcionados para apontar seus supostos entraves e justificar sua inviabilidade.

Enfim, precisamos compreender que o enfraquecimento das políticas de ação afirmativa não apenas perpetua as desigualdades existentes, mas também nos distancia cada vez mais do ideal de uma sociedade justa e igualitária.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao chegarmos nas considerações finais, nos deparamos com problematizações complexas sobre a correlação entre a evasão na Educação Básica e o sucesso, ou fracasso, das políticas de ação afirmativa no Ensino Superior. Isto porque ambos os fenômenos – evasão na Educação Básica e políticas de ação afirmativas – são costumeiramente analisados pelas lentes da cultura dominante, que justifica e naturaliza o êxito e o fracasso pelas condições individuais do sujeito, considerado como um ser isolado das determinações sociais.

Portanto, relacionar evasão na Educação Básica com o enfraquecimento de políticas de ação afirmativa nas Universidades Federais, desvelando aspectos sociais, de classe e de raça, como determinantes que atravessam a educação brasileira horizontal e verticalmente, constituindo uma trama complexa de um mesmo fenômeno, exige o exercício de uma razão crítica, capaz de ultrapassar o aparente naturalizado e de chegar à essência do fenômeno. E isto implica em romper com o senso comum na constatação de fatos, ou com o positivismo na análise de dados estatísticos.

Não se trata aqui de negar a influência de fatores e variáveis subjetivas para justificar o êxito e o fracasso escolar nos diferentes níveis e, sim, de desvelar os determinantes ocultos por uma cultura, que ainda reproduz o mito da igualdade racial e social, principalmente quando associados aos padrões vigentes nas instituições de ensino público, como se fosse possível o simples vínculo público, eliminar das Universidades Federais a cultura dominante.

Uma perspectiva crítica ao analisar a evasão e o abandono escolar, evidencia na Educação Básica a significativa relevância social destes fenômenos ao despontarem entre alunos não-brancos e pobres, servindo de dispositivos para o enfraquecimento da força política de uma demanda por ações afirmativas nas universidades. E, por outro lado, este esvaziamento da demanda coletiva por políticas de ação afirmativa torna-se apenas mais um motivo para que elas sejam relegadas para uma posição periférica, onde olhares racistas e meritocráticos são direcionados para apontar os seus supostos entraves e justificar a sua inviabilidade.

Importante reiterar que o entrave que põe em xeque as políticas de ação afirmativa, nas instituições federais do país, torna-se evidente pelas estatísticas que comprovam estudantes não brancos evadidos, ou abandonando a Educação Básica e, conseqüentemente, não ascendendo à Educação Superior; bem como por estudos já existentes que comprovam o déficit existente de programas de permanência nas universidades, que de fato ofereçam as condições necessárias para que os cotistas ingressantes possam concluir os cursos.

Por outro lado, o enfraquecimento das políticas de ação afirmativa não apenas perpetua as desigualdades existentes, mas também nos distancia cada vez mais da construção de uma sociedade justa e igualitária. Portanto, é essencial reforçar o compromisso em defender as ações afirmativas e fortificar a luta pela construção de uma educação inclusiva, antirracista e anticlassista para enfrentar a evasão na Educação Básica e seus reflexos nas políticas de ação afirmativa nas Universidades Federais.

## REFERÊNCIAS

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GIUGLIANI, Beatriz (2019). **O abandono dos jovens homens negros no Ensino Médio**: um estudo interdisciplinar na escola pública no município de São Félix, Bahia [Tese de doutorado]. Universidade Federal da Bahia, Salvador. Disponível em: [https://www.academia.edu/40885900/O\\_ABANDONO\\_DOS\\_JOVENS\\_HOMENS\\_NEGROS\\_NO\\_ENSINO\\_ME-DIO\\_Tese\\_de\\_Doutorado20191109\\_127399\\_tjv15](https://www.academia.edu/40885900/O_ABANDONO_DOS_JOVENS_HOMENS_NEGROS_NO_ENSINO_ME-DIO_Tese_de_Doutorado20191109_127399_tjv15). Acesso em: 18 abr. 2024.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2019.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2009.

HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson do Valle. Raça e oportunidades educacionais no Brasil. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 73, p. 5–12, 1990. Disponível em: <https://publicacoes.fcc.org.br/cp/article/view/1092>. Acesso em: 24 abr. 2024.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA - Inep. **Censo da Educação Superior 2022**. Atualizado em Outubro, 2023. Disponível em: [https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas\\_e\\_indicadores/notas\\_estatisticas\\_censo\\_escolar\\_2022.pdf](https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/notas_estatisticas_censo_escolar_2022.pdf). Acesso em: 25 abr. 2024.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA – INEP. **Censo Escolar 2023**. Atualizado em setembro, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/censo-escolar/resultados>. Acesso em: 24 abr. 2024.

JACOMINI, Márcia Aparecida. Por que a maioria dos pais e alunos defende a reprovação? **Cadernos de Pesquisa**, v. 40, n. 141. p. 895-919, 2010.

LIMA, Suzete de Paiva. **Racismo e violência, prática de extermínio contra a juventude negra**. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Formação Humana). Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Rio de Janeiro: UERJ, 2010. Disponível em: <https://www.bdttd.uerj.br:8443/handle/1/14882>. Acesso em: 12 abr. 2024.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

NASCIMENTO, Alexandre do. **Do direito à universidade à universalização dos direitos**. Rio de Janeiro: Ed. Litteris, 2012.

OLIVEIRA, Jorge Miguel Lima. Evasão escolar e mercado de trabalho: um estudo sobre a venda de castanha na cidade de Junco do Seridó/PB. **Anais do VI CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 2019**. Fortaleza, 2019.

Disponível em:

[https://editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2019/TRABALHO\\_EV12\\_7\\_MD1\\_SA5\\_ID7972\\_22072019203042.pdf](https://editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2019/TRABALHO_EV12_7_MD1_SA5_ID7972_22072019203042.pdf). Acesso em: 10 abr. 2024.

PATTO, Maria Helena Souza. **A produção do fracasso escolar**: histórias de submissão e rebeldia. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1999

PELISSARI, Lucas. **O fetiche da tecnologia e o abandono escolar na visão de jovens que procuram a educação profissional técnica de nível médio**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná – UFPR. Curitiba: UFPR, 2012. Disponível em:

<https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/27670>. Acesso em: 23 abr. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

STRECK, Danilo. Educação e transformação social hoje: alguns desafios político-pedagógicos. **Revista Lusófona de Educação**. n.13, p. 89-100, 2009. ISSN 1645-7250. Disponível em:

<https://scielo.pt/pdf/rle/n13/13a06.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2022.

## **AUTORES**

### **Camila de Freitas Moraes**

Doutora e Mestra em Política Social e Direitos Humanos, pela Universidade Católica de Pelotas (UCPel). Psicanalista. Psicóloga, pelo Centro Universitário da Amazônia (UNIESAMAZ).

### **Janaina da Silva Guerra**

Assistente Social. Doutora em Política Social e Direitos Humanos, pela Universidade Católica de Pelotas (UCPel). Mestra em Política Social. Bacharela em Serviço Social.

### **Vini Rabassa da Silva**

Profa. do Curso de Serviço Social e do Programa de Pós-graduação em Serviço Social e Direitos Humanos, da Universidade Católica de Pelotas (UCPel). Mestre e Doutora em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Graduada em Serviço Social pela UCPEL.

# SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS E OS DILEMAS DO USO AFRO-RELIGIOSO EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO

Érika Fernandes Pinto

## A IMPORTÂNCIA CULTURAL E AMBIENTAL DOS SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS

Em todo o mundo, diversos elementos da natureza – como montanhas, vulcões, cavernas, rios, lagos e matas, entre outros – são considerados por diferentes grupos humanos como santuários naturais, dotados de características especiais, comumente envoltos em uma aura de mistério, magia e milagres (Fernandes-Pinto, 2017).

Relatados desde os primórdios da história humana, eles ainda são encontrados em diversos contextos geográficos e culturais, se constituindo em um fenômeno universal. Nas últimas décadas, esses lugares encantados vêm sendo referenciados na literatura especializada como *sítios naturais sagrados* (SNS)<sup>1</sup>, entendidos como “áreas de terra ou de água com um significado especial para povos e comunidades” (Wild; Mcleod, 2008, p. 5).

---

<sup>1</sup> Uma tradução direta da expressão original em inglês *sacred natural sites*, adotada por Fernandes-Pinto (2017) e outros autores.

As razões para a sua sacralidade podem ser muito variadas, associadas a eventos mitológicos ou fatos históricos, presença de divindades e espíritos ancestrais e outros significados simbólicos. Eles são interpretados como lugares de inspiração, revelação, reverência, cura e comunhão com a natureza, sendo visitados em ocasiões especiais para a realização de rituais, cerimônias, peregrinações e experiências individuais de devoção (Thorley; Gunn, 2007).

Ao expressarem valores ancestrais, os SNS desempenham, muitas vezes, um papel primordial para a vitalidade e sobrevivência das identidades dos povos ligados a eles, sendo parte fundamental de seus territórios. Na visão de seus guardiões, os lugares sagrados não podem ser dissociados dos conhecimentos e práticas culturais, sendo componentes indivisíveis de uma mesma equação que resulta na sacralidade da natureza (Thorley; Gunn, 2007). Além disso, os SNS frequentemente são objeto de proteção voluntária dos grupos sociais vinculados a eles, associados a regras de acesso e uso que favorecem a manutenção de áreas naturais bem conservadas, resultando em preciosos refúgios de biodiversidade (Dudley *et al.*, 2010).

Diversas pesquisas têm evidenciado uma tendência de inclusão de SNS nos limites de áreas protegidas (AP) legalmente instituídas pelos governos sem que, no entanto, seus valores culturais e espirituais sejam reconhecidos e considerados (Wild; Mcleod, 2008). Isso vem gerando vários conflitos que refletem o paradigma que predominou na concepção original dos sistemas de AP na maior parte do mundo, de separação entre sociedade e natureza, que Diegues (2008) denominou de *o mito moderno da natureza intocada*.



Essa complexa problemática vem sendo analisada e reformulada internacionalmente desde o final da década de 1990, tendo como marco o Congresso Mundial de Áreas Protegidas realizado pela *União Internacional para a Conservação da Natureza* (UICN) em Durban/África do Sul, em 2003. Nesse evento foram propostas várias recomendações visando equacionar as necessidades de proteção da natureza com os direitos dos povos tradicionais, incentivando também a construção de alianças mais colaborativas com a sociedade em geral (Fernandes-Pinto; Irving, 2017; Verschuren *et al.*, 2021).

Nesse cenário, a importância sagrada das AP e o papel das organizações religiosas na preservação da natureza vêm gradativamente sendo reconhecidos (Bhagwat *et al.*, 2011; Dudley *et al.*, 2005; Verschuren; Brown, 2018). Entretanto, essas perspectivas ainda representam uma novidade em algumas nações e podem causar um certo “estranhamento” entre gestores responsáveis pela implementação das políticas ambientais. Esse é o caso do Brasil, um país que, aliado à exuberância natural, abriga também uma expressiva pluralidade social e uma rica diversidade religiosa (Fernandes-Pinto; Irving, 2018).

Nesse capítulo se ilustra a variedade de sítios naturais sagrados ligados a tradições afrodiaspóricas no território nacional, destacando-se a relevância dessas expressões religiosas nas áreas protegidas e examinando os principais conflitos emergentes. Refletindo sobre os desafios para a integração efetiva de valores culturais e espirituais da natureza no manejo e na gestão das unidades de conservação, ressalta-se a necessidade de abordagens à luz do *afrofuturismo*.

A metodologia de caráter qualitativo incluiu pesquisa bibliográfica, audiovisual e documental; entrevistas com atores-chave da gestão pública, da academia e de movimentos sociais; além da experiência profissional da autora como servidora de órgãos ambientais federais<sup>2</sup>.

## **SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS NO BRASIL E TRADIÇÕES AFRO-BRASILEIRAS**

Uma pesquisa exploratória realizada por Fernandes-Pinto (2017)<sup>3</sup> evidenciou a recorrência de sítios naturais sagrados no território brasileiro, relevantes para diversos segmentos sociais que os reconhecem como parte de suas tradições e modos de vida. Esses grupos incluem povos indígenas, comunidades quilombolas, populações tradicionais, linhas religiosas e espiritualistas, bem como a sociedade em geral. Neste trabalho foram registrados cerca de 450 SNS no Brasil. A continuidade do levantamento em anos posteriores pela *Iniciativa Sítios Naturais Sagrados do Brasil* ampliou esse número para mais de mil e duzentos<sup>4</sup>.

Os SNS identificados abrangem uma ampla gama de elementos da natureza e paisagens, distribuídos em todas as regiões e biomas do país. Estão associados a múltiplas práticas

---

<sup>2</sup> Com mais de 20 anos atuando na gestão socioambiental, primeiro no *Instituto Brasileiro do Meio Ambiente* (IBAMA) e depois no *Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade* (ICMBio).

<sup>3</sup> Tese de doutorado da autora intitulada *Sítios Naturais Sagrados do Brasil: inspirações para o reencantamento das áreas protegidas*.

<sup>4</sup> Informações disponíveis em: [sitosnaturaisagrados.org](http://sitosnaturaisagrados.org). Para exemplos da variedade de SNS existentes no país, indica-se a leitura do artigo *Entre Santos, Encantados e Orixás: uma jornada pela diversidade de sítios naturais sagrados no Brasil* (Fernandes-Pinto; Irving, 2018).

e manifestações culturais e podem ser encontrados tanto em ambientes rurais como em núcleos urbanos, incluindo áreas protegidas instituídas pelo poder público. Enquanto alguns sítios são consagrados nacionalmente, atraindo milhares de visitantes e peregrinos, outros são conhecidos apenas localmente. Há, ainda, aqueles envoltos pelo segredo, sendo a sua localização e função religiosa de domínio apenas de um número limitado de indivíduos de uma dada cultura, com acesso restrito ou até mesmo proibido devido à condição de sagrado.

Considerando as distintas matrizes religiosas, observa-se que, no contexto do cristianismo a natureza tende a representar mais um pano de fundo para a celebração dos ritos, sendo as áreas naturais comumente consagradas com elementos antrópicos (desde pequenas imagens sacras, cruzeiros e altares até grandes estátuas, templos e igrejas). Para povos indígenas e afrodiapóricos, no entanto, a natureza está no papel central da reverência espiritual.

As divindades das tradições afro-brasileiras (como os Orixás e outras) estão intrinsecamente relacionadas às energias e fenômenos naturais. Muitos de seus rituais ocorrem em meio à mata nativa ou nas margens de córregos e cachoeiras, locais nominalmente identificados (fixos) ou escolhidos em meio a ambientes mais amplos (fluidos). Eles visam o contato com o mundo espiritual, a purificação e a energização pessoal por meio de práticas que podem envolver cantos e danças, ofertas de alimentos, bebidas, flores ou objetos como recipientes com água, velas e adornos.

Folhas, raízes, favas e sementes integram o cotidiano sagrado, nos atos litúrgicos, nos preparados fitoterápicos, nos

banhos rituais e nos alimentos cerimoniais, incluindo diversas espécies botânicas. Árvores sagradas, como a figueira ou gameleira, o dendezeiro e a jaqueira, entre outras, além de ricas em significado, são marcos naturais comumente encontrados nos espaços de culto. Essas plantas têm uma existência tanto material como simbólica, associadas à força das divindades que representam. No Parque Memorial Quilombo dos Palmares – implantado em 2007, o único parque dedicado à cultura negra no Brasil – há uma gameleira sagrada (*Ficus insipida*) considerada a morada de *Iroko*, uma divindade do Candomblé (Correia, 2013).

Na cosmovisão desses grupos, lugares sagrados são comumente percebidos como moradas de entidades ou espíritos ancestrais, dotados de uma força vital poderosa (o Axé). Alguns locais constituem importantes núcleos de referência para a identidade cultural dos grupos, como marcos de resistência contra o processo de colonização e escravidão e como centros de preservação e promoção de suas raízes, estreitamente interligadas com a natureza.

Exemplos de SNS relacionados a tradições afro-brasileiras abrangem diversas feições morfológicas: cavernas sagradas como as grutas do Feitiço e da Macumba em Lagoa Santa/MG, a de São Cosme e Damião em Cordisburgo/MG e a dos Crioulos em Jaguaribe/SP (Travassos *et al.*, 2011); elevações montanhosas como o Dedo do Moleque em Cavalcante/GO, lugar sagrado para o Povo *Kalunga* (no maior território remanescente de quilombo no Brasil); grandes afloramentos rochosos como a Pedra de Xangô/BA; e corpos hídricos como a Lagoa Encantada dos Negros (na Serra da Barriga/AL), a Cachoeira de Oxum (no Parque São

Bartolomeu/BA) e o Dique do Tororó em Salvador/BA, onde foram instaladas esculturas dos *Orixás* sobre o espelho d'água.

Os resultados desse levantamento abrangente, no entanto, revelaram uma predominância na literatura analisada de registros de SNS no Brasil relacionados ao catolicismo, com menos ocorrências vinculadas a tradições afrodiaspóricas e indígenas. Isso pode ser atribuído à persistência da hegemonia do catolicismo em várias esferas da sociedade brasileira, inclusive na pesquisa acadêmica, sucintando questionamento se lugares sagrados de religiosidades não católicas são de fato menos comuns ou apenas menos documentados devido ao preconceito ainda existente no país em relação a algumas tradições. Essa observação foi corroborada por autores da Sociologia das Religiões e da Geografia Cultural, que também evidenciaram a predominância do catolicismo nos estudos realizados nesses campos, reforçando a necessidade de ampliar investigações dessa natureza para outras matrizes religiosas (Corrêa; Rosendahl, 2004; Malta, 2016; Rosendahl, 2010; Siqueira, 2003).

Essa lacuna de conhecimento é significativa, dada a diversidade de grupos afrodiaspóricos existentes no Brasil e de territórios a eles relacionados. Estigmatizados historicamente na sociedade brasileira e enfrentando preconceito e discriminação, em muitos casos eles tiveram suas práticas religiosas combatidas e até criminalizadas, sendo forçados a disfarçar suas tradições para sobreviver e manter sua essência viva. Assim, muitas referências sobre o tema podem ainda permanecer ocultas (Fernandes-Pinto, 2017).

Diversos lugares sagrados para essas tradições já foram alvo de depredações e ações de intolerância religiosa. Essas

situações levaram alguns grupos a demandar do poder público a implementação de estratégias de salvaguarda de seus SNS, com a criação de parques municipais ou o tombamento como patrimônio. Em outros contextos, os próprios indivíduos buscaram adquirir áreas naturais dotadas de significados simbólicos para garantir o espaço de realização de seus rituais (Malta, 2016).

Embora nos últimos anos políticas de patrimônio cultural venham promovendo a identificação de terreiros de tradições afro-brasileiras em várias partes do Brasil, registros de lugares de culto em áreas naturais públicas ainda são escassos, sendo necessário avançar nesse reconhecimento. Como será explanado a seguir, esse é um dos campos em que o racismo ambiental persiste, perpetuado muitas vezes pelo próprio Estado (Moutinho-Da-Costa, 2011).

Cabe ressaltar, entretanto, que parte do conhecimento desses grupos somente pode ser transmitido aos adeptos que passam por rituais de iniciação e que o *sagrado* é também envolto pelo *segredo*. Assim, há que se ter o cuidado de divulgar apenas locais e conhecimentos que tem um reconhecimento público, respeitando o direito dos grupos à confidencialidade (Fernandes-Pinto; Irving, 2018).

## **INVISIBILIDADE E CONFLITOS NO USO AFRO-RELIGIOSO DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO**

O Brasil é um dos países com maior número de áreas protegidas no mundo, abrangendo cerca de 15% do território

nacional<sup>5</sup>. A relação entre os grupos sociais que habitam essas áreas ou seus entornos e os órgãos oficiais com competência na sua gestão, no entanto, tem sido permeada por conflitos relacionados aos direitos de acesso e uso desses territórios, particularmente nas unidades de conservação (UC) de proteção integral, categorias mais restritivas. A problemática em tela reflete uma forte oposição entre diferentes visões ideológicas e paradigmas sobre o papel da sociedade na conservação da natureza (Fernandes-Pinto, 2019).

Historicamente, não só a presença de comunidades nas UC foi considerada como incompatível com a proteção da natureza, como também as suas expressões culturais. Como expressou um entrevistado, “o preservacionismo deslegitima tudo o que seja humano nessas áreas” e “se a natureza não pode ter gente, ela também não pode ter valores culturais”. Nesse contexto, as práticas religiosas passaram a fazer parte de um conjunto de assuntos polêmicos que, não obstante serem frequentes nas UC, permanecem envoltos em um certo tabu. Assim, a importância sagrada atribuída a diversas áreas naturais contrasta com a invisibilidade do tema na gestão ambiental, que tende a olhar as UC de proteção integral a partir de uma perspectiva de dicotomia entre natureza e cultura, com um viés *biologizado*, *desumanizado* e *desencantado* de seus significados simbólicos (Fernandes-Pinto, 2017).

---

<sup>5</sup> A legislação nacional distingue os termos *áreas protegidas* e *unidades de conservação*. Trata-se aqui das áreas legalmente instituídas pelo poder público organizadas no Sistema Brasileiro de Unidades de Conservação (SNUC – Lei Federal Nº. 9.985/2000), que inclui 12 categorias de manejo, divididas em dois grupos principais: uso sustentável e proteção integral. Existem no Brasil mais de 2.400 UC somando-se áreas federais, estaduais, municipais e particulares (Fonte: CNUC/MMA, 2020).

Pesquisas realizadas sobre a temática, no entanto, vêm mostrando que significados espirituais ou religiosos perpassam grande parte das UC do Brasil, envolvendo diferentes grupos sociais (Mandarino, 2013). Essa é uma importante dimensão do interesse social na conservação da natureza, que não pode ser desconsiderada.

No contexto das religiosidades afro-brasileiras, a realização de cerimônias, rituais, coleta de espécimes vegetais utilizados nos cultos e entrega de oferendas é recorrente diversas UC, especialmente naquelas localizadas próximas ou em meio a grandes centros urbanos (Boniolo, 2018; Sobreira; Machado, 2008).

Alguns autores vêm destacando que as dificuldades na manutenção das casas de culto tradicionais, com os terreiros sendo cercados pela expansão imobiliária, limitou o acesso aos recursos naturais necessários para a sua liturgia, tornando as UC espaços muitas vezes indispensáveis para a manutenção dessas práticas religiosas. No Parque Nacional da Tijuca/RJ, por exemplo, Malta (2016) relata uma série de fatores que levam a uma procura “quase forçada” da unidade pelos praticantes de tradições afro-brasileiras.

Além desse parque – que representa um dos casos mais estudado, onde foram iniciados debates pioneiros sobre essa temática – várias outras UC são registrados na literatura como importantes para religiões afro-brasileiras. Dentre elas, destaca-se os parques nacionais de Brasília/DF e Chapada Diamantina/BA; as reservas biológicas Saltinho/PE e Tinguá/RJ; a reserva extrativista Baía do Iguape/BA; o Parque Estadual da Pedra Branca/RJ; o Parque Natural Municipal Fazenda do Carmo/SP e os parques metropolitanos do Abaeté, do Pituáçu



e de São Bartolomeu, em Salvador/BA, entre outras mencionadas por Fernandes-Pinto (2017).

Algumas UC foram grandes centros de recepção de negros escravizados e guardam marcas de dramas sociais de um passado traumático, dos conflitos e das tensões geopolíticas relacionadas a esses povos. Boa parte do reflorestamento das encostas das montanhas da Floresta da Tijuca/RJ foi feito às custas de trabalho escravo. Na Floresta Nacional de Ipanema/SP, que guarda estruturas da primeira fundição de ferro realizadas das Américas, as fábricas foram mantidas por *escravos de nação*.

Outras UC protegem lugares que serviram como rotas de fuga ou esconderijos de escravizados, como a Pedra de Xangô (na Área de Proteção Ambiental Municipal do Vale do Assis Valente, em Salvador/BA) e a Toca da Josefa (no PARNA da Serra da Bocaina/SP e RJ), que se tornaram símbolos da luta dos povos afrodiaspóricos pela sua liberdade. Existem também UC que foram criadas a partir de demandas desses grupos sociais especificamente voltadas a proteger seus lugares sagrados e de culto. Exemplos são o Parque São Bartolomeu e o Parque Municipal em Rede Pedra de Xangô (em Salvador/BA) e o Parque Natural Municipal Jardim Jurema (em São João do Meriti/RJ).

Até recentemente, no entanto, o uso religioso praticamente não era abordado no principal instrumento de planejamento e ordenamento das atividades a serem realizadas nessas áreas – os planos de manejo – nem considerado como parte do uso público das UC. Diversos documentos elaborados no âmbito federal, principalmente até meados da década de 2010, contém uma regra de proibição de manifestações religiosas nessas áreas, sem uma adequada

contextualização das práticas nem a identificação dos grupos sociais a elas relacionados (Fernandes-Pinto, 2017). Em outros casos, o interesse e o uso religioso nas UC são apontados como *atividades conflitantes* a serem coibidas com ações de fiscalização, como nos planos de manejo dos parques nacionais da Chapada dos Guimarães (2009), da Serra da Bocaina (2002) e da Chapada Diamantina (2007).

A principal preocupação expressa em documentos técnicos que abordam essa questão está centrada nos impactos atribuídos a determinadas práticas, em especial a deposição de oferendas na natureza. Os potenciais riscos elencados são o acúmulo de resíduos sólidos (alguns deles não biodegradáveis, como plástico, alumínio e vidro), efeitos negativos sobre a alimentação da fauna silvestre (ao consumir produtos não condizentes com sua dieta ideal) e risco de incêndios florestais (devido ao uso de velas).

Com vistas a proteger o território das UC, a gestão dessas áreas em geral foca na realização de atividades de fiscalização que visam coibir ilícitos ambientais. No entanto, em um país marcado por profundas assimetrias sociais, as estratégias de *comando e controle* recaem de forma desproporcional sobre os grupos sociais. Nesse contexto, a falta de reconhecimento dos valores culturais e espirituais das UC<sup>6</sup> vem contribuindo para transformar relações históricas e ancestrais de comunidades locais com a natureza em *ameaças*, suas práticas ancestrais em *ilícitos* e sua própria

---

<sup>6</sup> Em muitos planos de manejo, o capítulo sobre *caracterização sociocultural da UC* se resume a uma síntese de dados censitários e indicadores socioeconômicos dos municípios do entorno da área.

presença nos seus territórios tradicionais em *invasão* (Fernandes-Pinto, 2017).

Muitas estratégias de conservação reproduzem, assim, o que se denomina de *racismo ambiental*, quando as injustiças sociais que recaem de forma desproporcional sobre etnias vulnerabilizadas, a partir de condutas que não necessariamente têm uma intenção racista, mas que implicam em impacto racial (Moutinho-Da-Costa, 2011).

O *pré-julgamento* das manifestações religiosas como atividades impactantes pelos potenciais danos à conservação não considera a complexidade que envolve a temática e a heterogeneidade de situações, nem a dimensão do *cuidado* que muitas tradições podem ter ao ver essas áreas como santuários naturais. A falta de diretrizes para lidar com tais questões resulta em um tratamento pontual da problemática, limitando a construção de uma visão de conjunto e sujeitando o assunto à discricionariedade individual dos gestores. Além de não contribuir para um ordenamento e manejo que realmente contribua para minimizar os eventuais danos dessas atividades à natureza, são reforçados ressentimentos históricos e a visão das partes como inimigas (Fernandes-Pinto, 2017).

Além dos conflitos gerados pela proibição e repressão das manifestações religiosas nas UC, a literatura também registra problemas resultantes da descaracterização de espaços sagrados na sua transformação em atrações turísticas, algo considerado como profanação pelos grupos tradicionais – como relatado por Rêgo (2006) nos parques do Abaeté e do Pituaçu, em Salvador/BA. Desentendimentos entre indivíduos ou grupos que fazem uso das UC para práticas religiosas com aqueles que buscam essas áreas para

atividades de lazer e recreação reforçam o desafio de conciliar a gestão dessas áreas com os interesses e perfis de diferentes usuários (Guimarães; Pellin, 2015). São registrados, ainda, embates entre grupos de praticantes de religiões distintas, cujas práticas podem se contrapor (Malta, 2016; Moutinho-Da-Costa, 2008).

Outras discordâncias entre praticantes dessas religiões e gestores públicos envolvem o uso das áreas para a coleta de plantas usadas em rituais religiosos e a incompatibilidade entre o horário de funcionamento das portarias das UC e as necessidades dos usuários religiosos, que muitas vezes fazem seus ritos no período da noite (Guimarães; Pellin, 2015; Moutinho-Da-Costa, 2008). Além disso, há relatos de que esforços dos órgãos ambientais para controlar espécies exóticas que comprometem o equilíbrio ecológico nas UC desagradaram grupos religiosos, a exemplo da remoção de dracenas e jaqueiras no Parque Nacional da Tijuca/RJ, espécies consideradas sagradas por tradições afro-brasileiras (Malta, 2016).

De forma geral, são escassos os registros na literatura de esforços realizados no âmbito da gestão pública no sentido de ordenar questões relacionadas com o uso religioso em UC, principalmente quando se trata de tradições afro-brasileiras. Em algumas UC, regras especiais foram estabelecidas para compatibilizar os objetivos de conservação com a importância cultural, incluindo a implantação de infraestrutura específica para atender o público religioso, mas essas medidas favorecem mais os interesses do catolicismo.

No Estado do Rio de Janeiro uma regulamentação sobre o uso público nos parques (Decreto Estadual Nº. 42.483/2010)

estabelece que “manifestações religiosas somente poderão ocorrer em locais previamente designados para tal e todo o material empregado deverá ser recolhido após o culto pelos praticantes”. Uma regra cuja aplicação, no entanto, vem revelando uma série de entraves, em função de particularidades e sutilezas que envolvem alguns desses ritos (Mandarino, 2013).

Ainda que não se possa negligenciar os problemas ambientais decorrentes de algumas práticas religiosas, entende-se que apenas a partir da interlocução direta com seus adeptos se poderá chegar a soluções justas e eficientes que compatibilizem esses interesses à conservação da natureza. De fato, nos últimos anos, diversas lideranças e grupos de matriz afro-brasileira vêm se comprometendo com a adesão a boas práticas na realização de seus ritos, pois a natureza preservada é vista como essencial para as suas tradições (quando uma área é degradada, seu Axé também vai embora). Algumas medidas adotadas voluntariamente são a produção de cartilhas explicativas<sup>7</sup>, a restrição do emprego de produtos não biodegradáveis nas oferendas e cuidados especiais ao acender velas (Guimarães; Pellin, 2015).

No Parque de São Bartolomeu, por exemplo, diversos grupos ligados a religiosidades de matriz afro-brasileira apoiaram as estratégias de implementação dessa UC municipal, buscando garantir, nesse contexto, o respeito aos

---

<sup>7</sup> Como a cartilha *Oku Abo Espaço Sagrado: Educação Ambiental para religiões afro-brasileiras*, desenvolvida pelo terreiro de Candomblé Ilê Omiojuaro, com apoio da Fundação Palmares (Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/128646043/cartilha-de-educacao-ambiental-para-o-candomble>).

seus valores culturais. Alguns SNS, como a Cachoeira de Oxumaré, foram danificados por problemas ambientais gerados no entorno (como poluição por esgoto e resíduos sólidos), inviabilizando o seu uso para propósitos religiosos. Essa problemática contribuiu para reforçar a sensibilização e o envolvimento de diversos grupos nas estratégias de proteção da natureza e o ordenamento da visitação nas áreas de interesse religioso (Serpa, 1996).

Essa não é, no entanto, a realidade da maioria das UC brasileiras no que diz respeito à relação entre os usuários religiosos de matriz afro-brasileira e os gestores públicos. Ainda é necessário promover ações afirmativas que visem reconhecer a importância das UC para essas tradições e garantir seus direitos como atores legítimos na gestão. Isso não significa que não seja necessário considerar adequações ou restrições às práticas religiosas e o estabelecimento de regras de uso e manejo. É fato que o afluxo de um elevado número de visitantes em um mesmo período de tempo em determinados lugares e a prática de oferendas podem resultar em diversos impactos negativos para a conservação da natureza. A mera proibição e criminalização dessas práticas, no entanto, não tem se mostrado eficiente para enfrentar os problemas ambientais delas decorrentes.

Dentro do contexto de interação entre agências governamentais e grupos sociais envolvidos com uso religioso em UCs, merecem destaque algumas iniciativas no PARNA da Tijuca/RJ. Essa área protegida, situada em uma grande metrópole, abrange uma região de extrema relevância turística, histórica, arqueológica, artística e cultural, o que resulta em uma notável complexidade para a sua gestão. Evidências de

atividades afro-religiosas remontam ao século XVIII e conflitos envolvendo os praticantes e a administração do parque são relatados desde a sua criação (Vieira *et al.*, 1997). Embora dezenas de religiões tenham sido identificadas como usuárias desse parque, de acordo com Moutinho-da-Costa (2008) é no contexto das práticas de oferendas das tradições de matriz africana que emergem os maiores conflitos.

Com o propósito de promover “o diálogo entre os saberes religiosos e o conhecimento científico que, por caminhos e olhares diferentes, cuidam e protegem a natureza” (Corrêa; Costa; Loureiro, 2013, p.4), em 2011 teve início o projeto *Elos da Diversidade*<sup>8</sup>. Pautada em processos educativos dialógicos com o Povo de Santo, essa iniciativa buscou delinear iniciativas na gestão pública que respeitassem e garantissem a diversidade das expressões culturais nas UC. Para isso, foi formado um *Conselho de Guardiões do Sagrado e da Natureza* – composto por líderes religiosos de matriz afro-brasileira. E dois espaços sagrados foram implementados para assegurar aos praticantes áreas apropriadas para a realização de seus rituais e oferendas – o *Espaço Sagrado da Curva do S* (em 2012) e a *Cachoeira Sagrada do Rio da Prata* (em 2014). Apesar das boas intenções, a continuidade do projeto não foi assegurada, e visitas realizadas pela autora a essas áreas em 2022 indicam uma situação de negligência.

Os exemplos dos parques de São Bartolomeu e da Tijuca ilustram alguns dos desafios, limites e possibilidades para a gestão do uso religioso em UC buscando aliar interesses dos

---

<sup>8</sup> Uma parceria entre a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e a Secretaria de Ambiente.

usuários aos objetivos de conservação da natureza. As situações apresentadas exprimem a necessidade de aprofundar o conhecimento sobre o tema e fortalecer os mecanismos de articulação com as organizações representativas dos grupos sociais envolvidos.

É interessante observar também que a maioria dos estudos analisados sobre tradições afro-brasileiras em UC foram estruturados com base em investigação de vestígios das práticas religiosas nas áreas naturais e se concentraram na avaliação dos seus impactos. Poucas pesquisas direcionaram seus esforços para uma melhor caracterização desses usos e uma compreensão mais aprofundada dos significados culturais subjacentes a eles. Tampouco buscaram fortalecer canais de diálogo com praticantes dessas tradições ou avançaram na proposição de estratégias de ordenamento e manejo para além de aspectos superficiais. Além disso, é notável a lacuna em trabalhos produzidos por autores afrodiaspóricos e essas temáticas parecem ainda não ter sido objeto de análises e reflexões fundamentadas em perspectivas afrofuturistas.

Algumas iniciativas no sentido de trazer à tona a importância dos valores culturais e espirituais da natureza na gestão das UC que vem ocorrendo nos últimos anos tem contribuído para ampliar as discussões sobre o uso religioso em UC. Dentre elas, destaca-se o evento intitulado *Diálogos com a Sociedade: as Unidades de Conservação e o Sagrado* (em 2015)<sup>9</sup>; o *I Seminário Valores Culturais da Natureza: novos desafios para as políticas públicas de conservação* (em 2019)<sup>10</sup>;

---

<sup>9</sup> Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/portal/ultimas-noticias/4-destaques/7137-dialogos-debate-conexao-entre-natureza-e-sagrado>

<sup>10</sup> Gravação das palestras disponível em:



e o curso EAD *Valores Culturais da Natureza* (em 2023)<sup>11</sup>, promovidos pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio.

Como também vem sendo reforçado nas recomendações internacionais, a avaliação desses eventos ressalta a necessidade de promover a capacitação dos gestores públicos para ampliar o olhar sobre os múltiplos significados das áreas protegidas e perspectivas de natureza e estratégias para a “abrir a mente, os olhos e o coração” para se perceber as suas dimensões sagradas.

A partir dessa perspectiva mais inclusiva, tem-se chegado a soluções consensuadas para alguns conflitos históricos envolvendo valores culturais e espirituais em UC sobrepostas a territórios indígenas, como no PARNA Pico da Neblina – onde a nova edição do plano de manejo reconhece os lugares sagrados *Yanomami* como um valor fundamental da área – e na REBIO Serra Negra, onde um acordo viabilizou a continuidade do ritual ancestral indígena do Ouricuri. Mas ainda há carência de exemplos envolvendo tradições de matriz afro-brasileira.

No que tange aos regulamentos específicos, registra-se o avanço significativo em contemplar a dimensão religiosa no uso público das UC de proteção integral em uma normativa federal que dispõem sobre atividades de visitação com objetivo educacional que podem ser realizadas nessas áreas e que contempla uma visão mais ampla do tema, incluindo a

---

<https://www.youtube.com/playlist?list=PLopDAICigSa5GJTtSy-450yrY7plq1kMq>

<sup>11</sup> Em parceria com a Escola Nacional de Administração Pública, de inscrição gratuita e aberto a qualquer cidadão interessado (Mais informações em: <https://www.escolavirtual.gov.br/curso/909>).

possibilidade de realização de atividades lúdicas, recreativas, desportivas, sensoriais, terapêuticas, religiosas e outros usos culturais (Instrução Normativa ICMBio N°. 12/2020).

Essas iniciativas, no entanto, demandam continuidade e aprofundamento para que se tenha efetivamente repercussões com relação ao tratamento dado aos conflitos existentes nas UCs e para que se possa avançar na construção de ações estruturantes voltadas a compreender e conciliar os interesses religiosos e valores espirituais, explorando também as suas interfaces positivas.

## **POR UMA VISÃO AFROFUTURISTA DAS POLÍTICAS DE CONSERVAÇÃO DA NATUREZA**

Conforme abordado nesse capítulo, a importância social dos sítios naturais sagrados no Brasil e do uso religioso em áreas naturais contrasta com as limitadas iniciativas institucionais envolvendo esse tema e a carência de informações consolidadas sobre casos específicos. A dicotomia entre cultura e natureza, refletida nas políticas públicas, remonta a problemas históricos que perpassam as raízes da estruturação da sociedade brasileira, marcada por preconceitos e desigualdades que são espelhados nas estratégias de conservação.

O tratamento que vem sendo dado ao uso afro-religioso nas UC de proteção integral ecoa o paradigma original dos sistemas de áreas protegidas ao redor do mundo, no qual a sociedade é vista como antagonista da natureza. A adaptação das leis ambientais em vários países, à luz de direitos culturais

e humanos, ainda é uma questão mal equacionada no contexto brasileiro. A gestão das UC brasileiras carrega traços de uma herança colonial e ditatorial, perpetuando práticas autoritárias e coercitivas que reproduzem padrões de injustiça social e racismo ambiental com relação à determinados segmentos da população.

Reconhecer a influência da colonialidade não apenas nas políticas estatais, mas também nas pesquisas acadêmicas, é crucial para empreender ações voltadas à descolonização do saber e do poder na implementação de políticas de conservação.

Nesse sentido, é essencial construir uma compreensão integrada do fenômeno do uso religioso em UC, considerando a interrelação entre natureza, cultura e espiritualidade. Isso implica não apenas em mitigar impactos de práticas culturais na natureza, mas também compreender as simbologias, os significados e os laços que conectam pessoas e lugares.

Esta é uma temática complexa, que demanda abordagens interdisciplinares e perspectivas teóricas capazes de transcender as barreiras que fragmentam a compreensão da realidade e superar as dicotomias que separam cultura e natureza. Nesse contexto de desafios e complexidades relacionados à integração de valores culturais e espirituais na gestão das UC, as perspectivas do afrofuturismo, ainda pouco vislumbradas no debate em tela, emergem como uma luz orientadora. Ao repensar as estruturas sociais e ambientais de maneira inclusiva e equitativa, desafiando os paradigmas dominantes e revitalizando as sabedorias ancestrais, essa abordagem tem um potencial significativo para contribuir na redefinição dos entendimentos sobre a relação cultura e

natureza, na valorização da sacralidade da natureza e na reconciliação entre estratégias de conservação e as aspirações de grupos sociais historicamente marginalizados.

O convite para revisar os eventos do passado à luz do afrofuturismo instiga a reelaborar narrativas e reimaginar o presente das UC para tecer um novo futuro, onde essas áreas não sejam meros espelhos a refletir as mazelas da sociedade, e sim faróis a iluminar formas inovadoras de promover conexões positivas entre seres humanos e natureza.

Que as bênçãos de todos os Orixás inspirem aqueles que se engajarem nessa jornada de transformação. Axé!

## REFERÊNCIAS

BHAGWAT, S.; ORMSBY, A.; RUTTE, C. The Role of Religion in Linking Conservation and Development: Challenges and Opportunities. **Journal for the Study of Religion, Nature and Culture**, v. 5, n. 1, 2011.

BONIOLO, R. M. Como ordenar o que não pode ser ordenado? Criação de regras de uso do Espaço Sagrado da Curva do S (Parque Nacional da Tijuca/Rio de Janeiro). **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 27, n. 1, 2018, p. 39-58.

CORRÊA, A. M.; MOUTINHO-DA-COSTA, L.; LOUREIRO, C. F. O processo de implantação do espaço sagrado em unidade de conservação: o caso da Curva do S no Parque Nacional da Tijuca na cidade do Rio de Janeiro. **14 Encontro de Geógrafos de América Latina (EGAL)**. Peru, 20 p. 2013.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Brazilian Studies in Cultural Geography. **Social & Cultural Geography**, v. 5, n. 4, 2004.

CORREIA, R. L. L. S. Territorialidades, patrimônio e conservação na Serra da Barriga, sede do antigo Quilombo dos Palmares. **IV Reunião Equatorial de Antropologia, Fortaleza-CE**. 24 p. 2013.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 2008.

DUDLEY, N.; HIGGINGS-ZOGIB L.; MANSOURIAN, S. Beyond Belief: Linking faiths and protected areas to support biodiversity conservation. **World Wildlife Fund for Nature, Equilibrium and Alliance of Religions and Conservation**. 2005.

DUDLEY, N. *et al.* Conservation of biodiversity in sacred natural sites in Asia and Africa: a review of the scientific literature. *In*: Verschuuren, B. *et al.* (Eds.). **Sacred Natural Sites: conserving nature and culture**. London: Earthscan, 2010. p. 19-32.

FERNANDES-PINTO, E.; IRVING, M. A. Sítios naturais sagrados: valores ancestrais e novos desafios para as políticas de proteção da natureza. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v.40, 2017, p. 275-296. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/47843>. Acesso em: 14 jul. 2023.

FERNANDES-PINTO, E. **Sítios Naturais Sagrados do Brasil**: inspirações para o reencantamento das áreas protegidas. Tese (Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017. Disponível em: <https://goo.gl/ZNCE11>. Acesso em: 14 jul. 2023.

FERNANDES-PINTO, E.; IRVING, M. Entre Santos, Encantados e Orixás: uma jornada pela diversidade de sítios naturais sagrados do Brasil. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 46, p. 37-60, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/57281>. Acesso em: 14. jul. 2023.

FERNANDES-PINTO, E. Unidades de conservação e povos e comunidades tradicionais: novos desafios para investigações etnobiológicas e etnoecológicas. *In*: GÜLLICH, R. I. C. **Reflexões acerca da Etnobiologia e Etnoecologia**. Ponta Grossa: Ed. Atena, 2019. Disponível em: <https://www.atenaeditora.com.br/post-artigo/7896>. Acesso em: 14 jul. 2023.

GUIMARÃES, E.; PELLIN, A. **BiodiverCidade**: desafios e oportunidades na gestão de áreas protegidas urbanas. São Paulo: Matrix, 2015.

MALTA, R. R. **A significância religiosa do Parque Nacional da Tijuca**: as paisagens valorizadas pelos usuários religiosos de uma unidade de conservação. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.  
<https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/13239#preview-link0>

MANDARINO, A. S. B. Conflitos relacionados ao uso religioso em áreas protegidas diante dos princípios constitucionais e do Sistema Nacional de Unidades de Conservação. *In*: COSTA, L. M.; CORREA, A. M. **A floresta: educação, cultura e justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

MOUTINHO-DA-COSTA, L. **A Floresta sagrada da Tijuca**: estudo de caso de conflito envolvendo uso público religioso de parque nacional. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://pos.eicos.psicologia.ufrj.br/wp-content/uploads/laramoutinho.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2023.

MOUTINHO-DA-COSTA, L. Territorialidade e racismo ambiental: elementos para se pensar a educação ambiental crítica em unidades de conservação. **Pesquisa em Educação Ambiental**, v. 6, n. 1, 2011, p. 101-122.

RÊGO, J. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, v. 2, n. 2, 2006, p. 31-85.

ROSENDAHL, Z. (Org.). **Trilhas do Sagrado**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

SERPA, A. Ponto convergente de utopias e culturas: o Parque de São Bartolomeu. **Tempo Social**, v. 8, n. 1, p. 177-190, 1996.

SIQUEIRA, E. D. **As novas religiosidades no Ocidente**: Brasília, cidade mística. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 2003.

SOBREIRA, R. F. F.; MACHADO, C. J. S. Práticas religiosas afro-brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente e do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro. **Revista Visões**, Macaé, v. 1, n. 1, 2008.

TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.

VERSCHUUREN, B.; BROWN, S. **Cultural and spiritual significance of nature in protected areas**. Routledge, 2018. p. 1-13.

VERSCHUUREN *et al.* **Cultural and spiritual significance of nature**: guidance for protected and conserved area governance and management. Best Practice Protected Area Guidelines Series nº. 32, Gland, Switzerland: IUCN, 2021. Disponível em: <https://portals.iucn.org/library/node/49268>. Acesso em: 14 jul. 2023.

VIEIRA, A. C. P. *et al.* Meio Ambiente e espaços sagrados. **Anais do VII Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação**, Curitiba, p. 810-821, 1997.

WILD, R.; MCLEOD, C. (Eds.). ***Sacred Natural Sites: guidelines for protected area managers***. Gland, Switzerland: IUCN; Paris, France: UNESCO, Best Practice Protected Area Guidelines Series, 16. 2008. Disponível em: <http://sacrednaturalsites.org/items/sacred-natural-sites-guidelines-for-protected-area-managers/>. Acesso em: 14 jul. 2023.

## **AUTORA**

### **Érika Fernandes Pinto**

Doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, Analista Ambiental do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. Idealizadora da Iniciativa Sítios Naturais Sagrados do Brasil. E-mail: [erika.icmbio@gmail.com](mailto:erika.icmbio@gmail.com).



## **REVISORES TÉCNICOS**

Alfeu Sparemberger

Eunice Souza Couto Umpierre Miranda

Isadora Paiva Espinosa

Jéssica Scheer Souza

Maria Cecilia Sanches de Mendonça Salgado da Fonseca

Miriam Beatriz Pedone de Souza

Mônica Maria Pinto

Talliandre Matos da Silva Pereira



Logomarca criada por  
Patrícia Koschier Buss Strelow  
CCS – IFSul

Este livro foi editorado com as fontes Aptos, Arial, Calibri e Franklin Gothic Medium.

Versão digital (e-book), em acesso aberto, disponível em:

<http://omp.ifsul.edu.br/index.php/portaleditoraifsul>

Esta Obra, intitulada **“Afrofuturismo(s) e perspectivas disruptivas na Educação, no Direito e nas Artes”**, propõe, de forma cadenciada, potente e irruptiva, um novo caminho ou um caminho novo de se pensar, problematizar, refletir, ressemantizar temas urgentes que não estão distantes e desconectados das áreas da Educação, do Direito e das Artes. As escritas aqui elencadas apresentam conhecimentos e saberes imprescindíveis, que demarcam possibilidades e campos teóricos que recorrem a um outro paradigma, o Afrofuturo (presente na arte da capa), o qual propõe um signo de libertação, existência, resistência, pertencimento e justiça. Desse modo, concebemos o Afrofuturismo como um resultado direto daquele paradigma, na medida em que é nas transformações, nas movimentações e nos contramovimentos irruptivos e disruptivos que os fenômenos sociais, tanto no campo teórico quanto no da *práxis*, são propostos a partir de uma lente multifocal e contra-hegemônica. Convidamos as pessoas leitoras a mergulharem em uma Obra gestada para reverberar.