

Reinventar existências:

Nação, raça e etnicidade na América Latina

Sérgio Costa

Flavia Rios

Mário Augusto Medeiros da Silva (orgs.)



Mecila

HUCITEC EDITORA

Reinventar existências:

Nação, raça e etnicidade
na América Latina

Reinventar existências:

Nação, raça e etnicidade na América Latina

Sérgio Costa

Flavia Rios

Mário Augusto Medeiros da Silva (orgs.)

Mecila

HUCITEC EDITORA

© Direitos autorais, 2026, da organização de Sérgio Costa, Flavia Rios & Mário Augusto Medeiros da Silva

© Direitos de publicação reservados por

Mecila:

Rua Morgado de Mateus, 615
Vila Mariana | São Paulo - SP, Brasil
+55 11 5574 0399 | mecila@cebrap.org.br

Coordenação editorial da coleção
Convivialidade em Disputa: Sérgio Costa
Edição acadêmica: Livia Azevedo Lima
Tradução: Alyne Azuma,
Dominique Bennett e
Janaina de Almeida Teles

Hucitec Editora Ltda.

Rua Dona Inácia Uchoa, 209
04110-020, Vila Mariana | São Paulo - SP, Brasil
+55 11 3892-7772 | www.lojahucitec.com.br

Direção editorial: Mariana Nada
Coordenação editorial: Mariana Terra
Produção editorial: Kátia Reis
Comunicação: Diogo Uchiyama Satyro
Revisão: Edilson Moura
Circulação: Elvio Tezza

Depósito Legal efetuado.

Esta obra passou por revisão por pares.



UNIVERSITÄT
ZU KÖLN



Ibero-Amerikanisches
Institut
Preußischer Kulturbesitz



CEBRAP
centro brasileiro de análise e planejamento



IdIHCS | Instituto de Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales



Com o apoio de:



Federal Ministry
of Research, Technology
and Space

Imagem de capa: FreemImages. kaptain10. <https://www.freeimages.com/pt/photo/torn-posters-3-1561492>

O projeto no qual se insere esta publicação foi financiado pelo Ministério Federal Alemão de Pesquisa, Tecnologia e Espaço com o código de financiamento 01UK2023A. A responsabilidade pelo conteúdo desta publicação é dos editores da mesma e dos autores dos capítulos.

R455 Reinventar existências : nação, raça e etnicidade na América Latina / Sérgio Costa, Flavia Rios, Mário Augusto Medeiros da Silva (orgs.). – 1ª ed. – São Paulo : Mecila ; Hucitec, 2026. – 327 p. ; 23 cm.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-8404-595-2

1. Raça. 2. Etnicidade. 3. Antirracismo. I. Costa, Sérgio. II. Rios, Flavia. III. Silva, Mário Augusto Medeiros da. IV. Título.

CDD 305.80098

Ficha catalográfica elaborada por Camilla Castro de Almeida CRB-7/7400

Sumário

9 **Introdução**

Sérgio Costa

Flavia Rios

Mário Augusto Medeiros da Silva

PARTE 1. DA ESCRAVIDÃO À MISTIÇAGEM

17 **Capítulo 1**

**De escravizado a escravizador: a história de Manoel
Joaquim Ricardo**

João José Reis

39 **Capítulo 2**

**A saga de Teófila: escravidão e a circulação de crédito
no Rio de Janeiro do século XIX**

Clemente Penna

71 **Capítulo 3**

Mestiçagem e convivialidade no Brasil, Colômbia e México

Peter Wade

- 95 Capítulo 4
Mestiçagem e convivialidade no Paraguai
Barbara Potthast

PARTE 2. ALIANÇAS NEGRAS, FUTUROS INTERSECCIONAIS

- 119 Capítulo 5
**Quando a convivialidade oculta a desigualdade:
Lélia Gonzalez sobre a democracia racial brasileira**
Rúrion Melo
- 147 Capítulo 6
Aquilombar a democracia: rotas de fuga do fim do mundo
Juliana M. Streva
- 171 Capítulo 7
**Convivialidades interseccionais: feministas negras
e populares debatendo justiça reprodutiva no Brasil**
Susanne Schultz
- 217 Capítulo 8
**Potencialidades e riscos da política interseccional:
a Coalizão Negra por Direitos no Brasil**
Sérgio Costa
Flavia Rios
Fernando Baldráia

PARTE 3. RACISMO COTIDIANO E ESTRATÉGIAS ANTIRRACISTAS

- 243 Capítulo 9
**Antirracismo em tempos de incertezas: o Movimento
Negro e os saberes emancipatórios**
Nilma Lino Gomes

261 Capítulo 10

Memória social, convivialidade e antirracismo contemporâneo: Valongo, Pretos Novos, Aflitos e Saracura

Mário Augusto Medeiros da Silva

289 Capítulo 11

**“Apresento o meu amigo! O que ele merece?”:
Lábia, estéticas afrodiaspóricas, jogo e convivialidade
entre negros de São Paulo**

Allan da Rosa

323 Sobre as autoras e os autores

Introdução

Sérgio Costa

Flavia Rios

Mário Augusto Medeiros da Silva

Reflexões sobre as relações entre os diferentes grupos que constituiriam as nações latino-americanas remontam aos primeiros contatos entre os colonizadores europeus e os habitantes nativos. Essas discussões expandem-se com a chegada de africanas e africanos escravizados/os à região e ganham, depois das independências nacionais, os contornos de reflexões sistemáticas que estão na base daquilo que formou, a partir de finais século XIX, o campo das humanidades e das ciências sociais na América Latina.

Desde seus primórdios, esses debates foram marcados por diferentes maneiras de equacionar as tensões entre convivialidade, entendida como o imperativo da vida em sociedade, e as desigualdades sociais, materializadas nas hierarquias que geram e reproduzem distâncias sociais entre grupos definidos por marcadores etnorraciais interrelacionados às clivagens socioeconômicas. Tomadas da perspectiva sincrônica, essas

tensões definem múltiplas configurações conviviais com suas características específicas, a depender da esfera social e do contexto territorial a que se refiram.

Assim, a maneira como o nexo convivialidade-desigualdade se expressava, por exemplo, num aldeamento indígena controlado por missionários jesuítas em meados do século XVII, na região que hoje corresponde ao estado do Espírito Santo, no Brasil, era radicalmente diferente de sua expressão nas minas de ouro da região do Chocó colombiano, operadas pelo colonizador espanhol e seus prepostos, valendo-se do trabalho de africanos escravizados. Do ponto de vista analítico, em que pese suas características muito diversas e particulares, essas duas configurações conviviais podem ser estudadas comparativamente na medida em que representam modelos distintos de articular a vida comum em condições de profundas desigualdades, moldadas pela escravização e colonialidade, tanto materiais quanto em termos de poder, direitos e privilégios.

Além disso, vistos da perspectiva histórica ou diacrônica, esses exemplos de configurações conviviais podem ser tratados como manifestações diversas, mas complementares, de um mesmo regime convival, o sistema escravocrata-colonial. Em trabalho anterior (Góngora-Mera, Vera Santos e Costa, 2019), no qual estudamos diferentes configurações da diáspora africana na história de Brasil, Colômbia e Equador, identificamos quatro grandes regimes que marcam as relações entre afrodescendentes e outros grupos etnorraciais nesses países: 1) o regime escravocrata, que vigorou até a abolição formal da escravidão; 2) o regime nacionalista racista, que vigorou das independências nacionais até as primeiras décadas do século XX; 3) o regime nacionalista mestiço, que vai dos anos 1930 até os anos 1990; e 4) o regime multiculturalista neoliberal, que se iniciou na última década do século passado, marcado por leis e políticas que buscam combater o racismo e mitigar as desigualdades entre os diferentes grupos etnorraciais.

A cada um desses regimes correspondem diferentes lógicas de articulação do nexo entre convivialidade e desigualdade. Ainda que um determinado regime prevaleça em um período histórico específico, os cortes cronológicos não são absolutos, isto é, os regimes anteriores continuam existindo, porém, de forma menos preponderante. Assim, até hoje subsistem, em contextos específicos, discursos nacionalistas racistas

ou formas de coexistência interétnica que prevaleceram no âmbito do nacionalismo mestiço.

Regimes conviviais compreendem esferas ou dimensões distintas da vida social que, em seu conjunto, definem as características do nexo entre convivialidade e desigualdade próprio a cada um dos regimes destacados. De forma esquemática, os regimes conviviais incorporam as seguintes dimensões ou esferas sociais: discursos, leis e políticas públicas, interações sociais e a estrutura social entendida como a maneira como recursos materiais e de poder estão distribuídos socialmente.

Com as devidas variações e adaptações, os quatro regimes conviviais destacados nos parecem úteis para historicizar as contribuições reunidas neste livro. Referindo-se a contextos geográficos e históricos muito diversos, as autoras e os autores exploram configurações bastante diversas e situadas em regimes conviviais diferentes.

Os dois primeiros capítulos, de autoria, respectivamente, de José João Reis e Clemente Penna, utilizam material de arquivo para reconstruir o nexo entre convivialidade e desigualdade durante as últimas décadas de vigência do regime escravocrata no Brasil. Enquanto Reis estuda, a partir da escravidão urbana na Bahia, um aspecto ainda pouco explorado na historiografia pertinente, isto é, as centenas de casos de pessoas escravizadas que possuíam outros escravizados, Penna acompanha a luta pela alforria de Teófila, de sorte a revelar as complexas negociações nas redes de crédito no Rio de Janeiro do século XIX que ela implicava. Lidos em conjunto, os dois capítulos revelam muito da estrutura social das relações cotidianas, bem como da legislação e acordos informais que garantiam que pessoas fossem tratadas *de jure* e *de facto* como um bem privado. Ou seja, mesmo que, no âmbito dos discursos, as vozes abolicionistas já se fizessem ouvir cada vez mais nitidamente ao longo do século XIX, as demais esferas ou dimensões do regime escravocrata garantiam a subsistência da hierarquia estrutural entre escravizados e pessoas livres.

As duas contribuições seguintes, o capítulo assinado por Barbara Potthast sobre o Paraguai e o de Peter Wade sobre Brasil, Colômbia e México, evidenciam a abrangência temporal e geográfica do elogio da mestiçagem na América Latina. É verdade que o regime da mestiçagem – como um regime convivial que caracteriza um padrão particular do nexo entre convivialidade e desigualdade, envolvendo estrutura

social, discursos, interações, além de políticas públicas e leis – prevaleceu das primeiras até as últimas décadas do século XX. Não obstante, se tomamos o nacionalismo mestiço como discurso, é necessário constatar, como mostram os trabalhos de Potthast e Wade, que os ideais da nação como “cadinho de raças e culturas” já estavam presentes nas lutas pelas independências nacionais ao menos desde o começo do século XIX e perduram como ideologia e percepção idealizada da “experiência vivida” no interior das nações (Wade, neste livro, pp. 71–94) até nossos dias. As discussões sobre mestiçagem mostram também, como fica evidente sobretudo no capítulo de Barbara Potthast, como configurações conviviais que aludem primariamente à raça e etnicidade são configurações interseccionais que abrangem, inevitavelmente, hierarquias e interações relativas a classe, gênero e sexualidade.

A interseccionalidade é também tema central dos quatro capítulos que se seguem, de Rúrion Melo, Juliana Strega, Susanne Schultz e a contribuição em coautoria de Sérgio Costa, Flávia Rios e Fernando Baldráia. Melo e Strega apoiam-se, de formas distintas, no vigoroso trabalho da filósofa e feminista negra Lélia Gonzalez (1935-1994) para enfatizar a relevância da diáspora “amefricana” na formação de um campo de ação política capaz de se contrapor à hegemonia racista e sexista. Depreende-se de ambos capítulos que as perspectivas críticas e as formas de ação política inspiradas nos legados de Lélia Gonzalez e da historiadora e ativista negra Maria Beatriz do Nascimento (1942-1995) colocam em xeque não apenas a racionalidade política do regime nacionalista mestiço como também os limites dos discursos e das políticas vigentes hoje no regime multiculturalista neoliberal. Trata-se de formas de existir e resistir, *(re) existências*, conforme o neologismo consagrado pelos movimentos antirracistas, a desafiar desigualdades persistentes e injustiças duradouras, que, com variações, persistem nos diferentes regimes conviviais.

Os capítulos assinados por Schultz e por Costa, Rios e Baldráia estudam o ativismo interseccional a partir de movimentos e momentos específicos. Schultz explora a colaboração entre os feminismos negro e popular na construção da agenda política da justiça reprodutiva, mostrando com propriedade como são tecidas, nesse âmbito, as lutas contra desigualdades e opressões de gênero, raça e classe. Costa, Rios e Baldráia, por sua vez, estudam o surgimento e as ações da Coalizão Negra por Direitos

entre 2019 e 2023. Segundo os autores, a Coalizão é resultante de uma aliança interseccional de escala nacional e internacional, capaz de gerar mobilizações e incidência política em favor da vida e, portanto, contra o governo de extrema direita de Bolsonaro (2019-2022). Contudo, a proximidade do governo Lula (2023-2026) tem o efeito de neutralizar parte da radicalidade política da Coalizão.

Por fim, os três últimos capítulos da coletânea abordam o nexo convivialidade-desigualdade a partir de uma perspectiva muito cara ao programa de investigação do Mecila, a produção de conhecimento e de arquivos de saberes para além do sistema científico e do âmbito estritamente acadêmico. O capítulo de Nilma Lino Gomes sustenta que os movimentos negros, tanto através de suas contribuições intelectuais como por meio de práticas corporais e estéticas, vêm tendo um papel central na produção de conhecimentos antirracistas e na reeducação da sociedade brasileira. O capítulo de Mário Augusto Medeiros da Silva estuda os movimentos recentes pela disputa da interpretação do passado e da memória em áreas das cidades de São Paulo e Rio de Janeiro historicamente marcadas pela forte presença negra e indígena. Como mostra o autor, o que está em jogo nessas disputas não é apenas a interpretação da história comum, mas o direito de significar e habitar a cidade hoje. Finalmente, o capítulo que fecha a coletânea estuda o jogo de desafio verbal “Apresento meu amigo”, comum, segundo o autor do trabalho, Allan da Rosa, entre jovens negros da cidade de São Paulo até os anos 1990. Os participantes desse jogo verbal se serviam da malícia e do humor para criar formas conviviais que, se não eram livres de violência e hierarquias, desafiavam a branquitude e o racismo.

Nossa expectativa como editora e editores desta coletânea é que os ensaios aqui reunidos lancem novas luzes ao estudo de temas centrais das humanidades e ciências sociais latino-americanas, como as tensões entre nação, raça, cidadania e etnicidade. Ao rearticular essas questões como configurações e reconfigurações do nexo convivialidade-desigualdade no âmbito de diferentes regimes conviviais, os capítulos deste livro contribuem para superar interpretações dicotômicas que ocultam os vínculos entre diferenças e desigualdades, cultura e estrutura social. Eles mostram como categorizações sociais associadas à raça e etnicidade, indissociáveis de classificações relativas a gênero, classe e sexualidade,

serviram para legitimar e estabilizar hierarquias sociais e sustentá-las ao longo do tempo. Como fica evidente em muitas das contribuições do livro, a boa notícia é que essas mesmas categorizações sociais que garantiram a *coexistência em* desigualdade por séculos podem ser rearticuladas como forma de *resistência contra* injustiças e opressões.

Referências

Góngora-Mera, Manuel; Vera Santos, Rocío & Costa, Sérgio (2019): *Entre el Atlántico y el Pacífico Negro. Afrodescendencia y regímenes de desigualdad en Sudamérica*, Madri/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

PARTE 1.

DA ESCRAVIDÃO À MISTIÇAGEM

CAPÍTULO 1

De escravizado a escravizador: a história de Manoel Joaquim Ricardo

João José Reis

Em 20 de junho de 1865, Manoel Joaquim Ricardo morreu em Salvador, Bahia, com cerca de 90 anos de idade.¹ Deixou viúva, Rosa Maria da Conceição, e quatro filhos: três homens – Damásio, Olavo e Martinho – e uma mulher, Benta. Seu inventário registrava propriedades avaliadas em 42 contos de réis (valor bruto, ou monte-mor), distribuídos em 27 escravos, seis casas, incluindo uma senzala, e dois sítios. Segundo qualquer padrão de medida, o falecido era um homem rico no Brasil

¹ Agradeço aos membros do grupo de pesquisa Escravidão e Invenção de Liberdade, do Programa de Pós-Graduação em História da UFBA, pelos comentários a uma versão anterior deste texto, que também foi apresentado e discutido na conferência *The Biographical Turn and the Black Atlantic*, no National Humanities Center, especialmente a Lisa Lindsay e John Sweet. A pesquisa contou com apoio do Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento (CNPq), e o texto foi publicado originalmente em: Lisa A. Lindsay & John Wood Sweet (orgs.), *Biography and the Black Atlantic*, Filadélfia: Pennsylvania University Press, 2014, pp. 131–45. [A tradução do inglês para o português de Alynne Azuma para este volume foi revisada pelo autor. (N.E.)]

urbano daqueles dias. Nesses termos, ele pertencia aos 10% da população que formavam a elite econômica registrada nos inventários do século XIX, em Salvador, cuja fortuna ultrapassava 20 contos de réis (Mattoso, 1992, p. 607). Também poderia ser classificado como grande proprietário urbano de escravos. Manoel Joaquim Ricardo era, no entanto, um africano liberto, isto é, um ex-escravo.

Não resta dúvida de que Manoel Joaquim Ricardo representa um caso extraordinário de mobilidade social entre libertos africanos na Bahia, onde a alforria vinha sendo conquistada de modo sistemático e individual, um fenômeno crescente desde a metade do século XVII, pelo menos (Schwartz, 1974). Ele compunha o pequeno grupo de africanos que superaram o cativo para se tornarem senhores de escravos, enquanto a maioria dos libertos saía da escravidão para uma vida de pobreza. Em meados do século XIX, por exemplo, apenas 22% dos libertos – uma minoria significativa, sem dúvida – residentes na freguesia de Nossa Senhora de Santana, um típico bairro urbano de Salvador, foram registrados como proprietários de escravos, mas a grande maioria tinha apenas um ou dois escravos (Reis, 2003, p. 370). Por volta do mesmo período, um levantamento feito em Salvador das ocupações de africanos libertos indicou que 43% trabalhavam como carregadores, incluindo carregadores de cadeiras de arruar, além de trabalhadores agrícolas em pequenas roças nos arredores de Salvador, muitas vezes de propriedade de outros libertos; outros 18%, na sua grande maioria mulheres, atuavam como quituteiras. Poucos exerciam ofícios especializados, como carpinteiros, pedreiros, ferreiros ou padeiros.²

Ainda que Manoel Joaquim Ricardo fosse excepcional em termos de sucesso material – mesmo não sendo um caso isolado (Castillo e Parés, 2007; Parés, 2023; Falheiro, 2013; Silva, 2022) –, sua trajetória pode servir de guia para o universo dos libertos africanos da Bahia oitocentista. Sua vida instrui sobre possibilidades e limites da mobilidade social e da assimilação naquela sociedade. Quais circunstâncias facilitaram essa mobilidade? O tipo de escravidão a que o africano foi submetido teria influência nesse processo? Quais as barreiras e as brechas, tanto legais quanto políticas e socioculturais, que se apresentavam para a mobilidade na Bahia do século XIX?

² “Mapa demonstrativo do número de Africanos libertos nesta Cidade, com declaração do negócio em que se empregão”, 20 mar. 1847. Arquivo Nacional (NA), IJ1 403, Ofícios do Presidente da Província da Bahia.

Começamos com o senhor de Manoel Joaquim Ricardo, seu quase homônimo Manoel José Ricardo. Nascido na província de Pernambuco, Manoel José foi um respeitável homem de negócios – no início da década de 1830, por exemplo, ele chegou a presidir a prestigiosa Santa Casa de Misericórdia. Ele investia no comércio transatlântico com a Europa e, ao menos desde 1795, no tráfico de escravizados com a África. Suas posses incluíam o navio *São Manoel Augusto*, que fez pelo menos dez viagens entre a Bahia e Lisboa de 1800 a 1807 (Frutuoso; Guinote e Lopes, 2001). Quanto ao seu envolvimento com o comércio na costa africana, em quatro viagens listadas no site do banco de dados *The Slave Voyages*, seus navios embarcaram 1.074 cativos na África e desembarcaram 1.011 na Bahia, uma perda de 6% perfeitamente condizente com a média de mortalidade daquela rota na virada do século XIX (Eltis e Richardson, 2010, p. 184 – taxa de mortalidade).

Em 1795, a corveta de Manoel José Ricardo, Nossa Senhora da Graça e Flor da Bahia, transportou 687 escravos da Costa da Mina – região da Baía do Benim também conhecida como Costa dos Escravos –, dos quais 623 sobreviveram aos 33 dias da travessia. Dois anos depois, antes de embarcar nova carga, o mesmo navio seria capturado por corsários franceses na Costa da Mina.³ Ao que tudo indica, Manoel José retomou suas atividades no tráfico negreiro apenas em 1804, quando comprou um pequeno bergantim chamado *Ceres*, pelo qual pagou 3.600.000 réis (três contos e seiscentos mil-réis), valor que poderia ser recuperado com a venda de 25 a 30 escravos na Bahia.⁴ O *Ceres* aparece duas vezes no *Voyages: The Slave Trade Database*, no qual Manoel José Ricardo é registrado como proprietário. Em 20 de abril de 1805, a embarcação partiu da Bahia e passou quase um ano na Costa da Mina. No começo de março de 1806, retornou de um porto da região (provavelmente Uidá) carregado com 202 escravos, dos quais 20 morreram durante os 46 dias da travessia atlântica – seis dias além do tempo médio para esse percurso.

Quatro meses depois, o *Ceres* voltaria a cruzar o Atlântico rumo ao mesmo destino, de onde transportou 209 escravos, dos quais três morreram na travessia. Ao que tudo indica, Manoel José Ricardo vendeu o navio logo após a viagem de 1806–1807. É muito provável que seu escravo, Manoel Joaquim Ricardo – nosso personagem – tenha sido transportado no

3 *Voyages: The Slave Voyages Database*, viagens n. 51234 (1795) e n. 51282 (1797).

4 Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), *Livro de Notas do Tabelião*, vol. 150, fls. 202v–203. Preços de cativos em: Mattoso, 1986, p. 79.

porão do *Ceres* em uma dessas duas viagens, chegando à Bahia em 20 de abril de 1806 ou 5 de março de 1807.⁵

Manoel Joaquim era haussá, provavelmente vítima da *jihād* liderada por Usman dan Fodio em território haussá e iniciada justamente no ano em que seu futuro senhor adquiriu o *Ceres*, em 1804. O conflito, que se estendeu por muitas décadas e teve seu ápice na formação do Califado de Sokoto em 1809, resultou em milhares de cativos para o tráfico transatlântico, a maioria desembarcada na Bahia em razão do quase monopólio que comerciantes baianos mantinham do comércio de almas na Costa da Mina.⁶ A proporção de haussás entre os africanos escravizados em Salvador saltou de 5,5% entre 1800 e 1804 para 8,1% entre 1805 e 1809 e chegou a 20,8% entre 1810 e 1814 (Andrade, 1988, p. 189).

A partir do ano de 1807, os haussás se sentiram fortes o suficiente para desafiar a escravidão na Bahia, protagonizando várias conspirações e revoltas em 1807, 1809, 1814 e provavelmente 1816, pelo menos (Reis, 2006; Reis, 2003, cap. 3; Schwartz apud Reis e Gomes, 1997, pp. 373–406). Manoel Joaquim Ricardo não se envolveu em nenhuma delas. Entretanto, encontrei dados sobre os primeiros anos dele como escravo na Bahia. Sei que seu senhor não o vendeu, mantendo-o, junto a outros africanos transportados no *Ceres*, sob seu domínio. Manoel Joaquim, que tinha cerca de 30 anos quando chegou à Bahia, foi batizado alguns anos depois – um *modus operandi* de seu senhor adotado com vários de seus cativos –, embora o africano declarasse em seu testamento tê-lo sido logo depois de desembarcar.⁷

A referência seguinte a Manoel Joaquim ocorre em 1826, quando ele aparece em diversos registros de batismo como padrinho de africanos adultos escravizados.⁸ Em 1830, com aproximadamente 55 anos, seu nome surge em um recibo que informa que ele era dono de um pequeno negócio no principal mercado público de Salvador – o Mercado de Santa Bárbara –, onde alugava (por três mil-réis mensais) uma banca que vendia feijão, arroz, milho e farinha de mandioca. Esse documento sugere ainda que Manoel Joaquim ocupava o espaço havia algum tempo. Esse e outros recibos remanescentes desse comércio – um deles referente à compra de uma

5 *Voyages*, viagens n. 51434 e n. 51476.

6 Sobre a *jihād* entre os haussás, ver, entre outros: Last, 1967; Johnston, 1967; Hiskett, 1973; Smaldone, 1977. Sobre o tráfico entre a Bahia e a Costa da Mina, ver o clássico de Verger (1968).

7 ACMS. *Livro de registro de batismos, Conceição da Praia, 1809–1815*, fls. 372v–373; APEB. *Judiciária*, 04/1457/1926/18, fl. 1.

8 ACMS. *Livro de batismos da Conceição da Praia, 1824–1834*, fls. 25v, 39v e 44.

grande quantidade de cereais – atestam que, durante a década de 1830, ele já era um comerciante respeitável e estabelecido naquele mercado, ainda na condição de escravizado.⁹

Nesses recibos, locadores e comerciantes atacadistas que lhe forneciam mercadorias se referiam a ele como “Senhor Manoel Joaquim Ricardo”, um tratamento inusitado para um escravo. “Senhor”, como em “Sim, senhor”. O *Diccionario da lingua brasileira*, de 1832, define *senhor* como aquele “que tem de seu, que possui alguma coisa”, e também, “Título de cortesia que [se] dá a qualquer.” *Senhor* também significa “senhor de escravos”, primeira acepção registrada no celebrado *Diccionario* de Antônio de Moraes Silva, de 1789: “o que tem domínio de escravo ou coisa” (Pinto, 1832; Silva, 1789). Não sei se quem redigia os recibos para Manoel Joaquim sabia ser ele ainda escravizado, mas acredito que sim, já que a área comercial da cidade era pequena o suficiente para que fossem conhecidos tanto o escravizado, que residia no bairro do Mercado de Santa Bárbara, quanto seu senhor, que ali morou e negociou por muitos anos. Vale pontuar, naturalmente, que Manoel Joaquim Ricardo levava não apenas o mesmo prenome, mas também – como era comum apenas entre *ex-escravizados* – o mesmo sobrenome de seu senhor. Era um sinal de estima do escravizador em relação a seu escravizado, mas ao mesmo tempo facilitava a circulação deste pelo ambiente mercantil, o que resultava lucrativo também para aquele.

No início da década de 1830, Manoel Joaquim Ricardo se tornou *senhor*, no sentido de senhor de escravos. Em 1833, ele comprou por R\$ 150.000 (cento e cinquenta mil-réis) uma menina chamada Thomazia, nascida na África e com aproximadamente 12 anos. Nada se diz sobre sua mãe: talvez elas tenham sido separadas ao desembarcar na Bahia e vendidas separadamente; talvez a mãe tenha morrido durante a travessia atlântica; ou talvez Thomazia tivesse embarcado sozinha na Costa da Mina. Na escritura de compra, seu passado africano foi reduzido ao que o proprietário acreditava ser sua “nação”: nagô, como eram chamados os iorubás na Bahia. Dois anos depois, seu novo senhor corrigiu essa informação e, ao batizá-la, declarou ao pároco que ela pertencia à nação tapa – termo iorubá usado na Bahia para os nupes –, como consta em seu registro de batismo. Mais uma vez, na escritura de compra e venda de Thomazia, o escravizado Manoel Joaquim Ricardo foi mencionado como “*Senhor* Manoel Joaquim

⁹ APEB, Judiciária, 51/1821/04, fls. 434–438.

Ricardo”, e o antigo dono de Thomazia, João Coelho de Oliveira, escreveu ainda que “o dito Senhor [Manoel] Joaquim Ricardo] a poderá possuir como sua que é e fica sendo de hoje para sempre ...” A despeito de todo o alarde sobre direito de propriedade, desconfio que Thomazia veio ilegalmente da África, ou seja, depois da proibição do tráfico transatlântico para o Brasil em 1831, dois anos antes de Ricardo adquiri-la.¹⁰

Perto do final da década de 1830, ou até antes, Manoel Joaquim Ricardo expandiu seus interesses comerciais para o outro lado do Atlântico, exatamente como seu antigo senhor havia feito. Ele tinha pelo menos dois sócios que viajavam para a costa africana, em especial para o porto de Uidá, de onde enviavam mercadorias em troca de produtos despachados de Salvador pelo próprio Manoel Joaquim. Em 1839 e 1840, por exemplo, o agora traficante escravizado enviou a Joaquim Antonio da Silva um liberto da nação jeje que vivia em Uidá, louças, contas de coral, redes de pesca, produtos têxteis, anil, tabaco, açúcar, melaço e aguardente, a maioria artigos típicos – em especial o tabaco – do comércio de escravizados na região do Golfo do Benim. O valor da carga, dos impostos e custos de transporte totalizou 1.987,300 réis, o equivalente ao preço de treze Thomazias, a jovem cativa que Manoel havia comprado seis anos antes. Tabaco e aguardente representavam, respectivamente, 32% e 31% do investimento total.¹¹ Os anos em que essas cartas foram escritas são significativos. O final da década de 1830 marcou o ressurgimento do contrabando de escravos, quando o governo imperial, então firmemente nas mãos dos conservadores, reabriu de fato o tráfico depois da tentativa de revogar a lei de 1831 que o tornara ilegal (Parron, 2011, cap. 2; Conrad, 1985; ver também: *Voyages*, consultado em nov. 2022).

Há boas razões para acreditar que Manoel Joaquim Ricardo e seus sócios compravam pessoas escravizadas na Costa da Mina sob o manto de um comércio aparentemente legítimo. É quase certo que eles também adquiriam outros produtos destinados à exportação para a Bahia, como azeite de dendê, tecidos africanos (panos da costa) e nozes-de-cola. Os compradores desses artigos eram quase exclusivamente a própria comunidade africana local. As mulheres africanas que viviam na Bahia, por exemplo, consumiam o pano da costa em larga escala. O azeite de dendê era um ingrediente essencial na culinária africana, frequentemente anunciado na imprensa local. Em abril

10 Silva, João Coelho da. Escritura de venda, 12 dez. 1833. APEB. Judiciária, 51/1821/04, fl. 433.

11 “Factura que fasemos por nossa Conta e risco para a Costa d’Africa em diferentes Embarcações como abaixo vai declarado”, 12 ago. 1840. APEB. Judiciária, 51/1821/04, fl. 95.

de 1838, o *Correio Mercantil* divulgou: “Vende-se por preço cômodo azeite de palma ultimamente chegado de Ajudá no Brigue *Espadarte*: quem quiser comprar dirija-se ao Armazém de Francisco de Souza nas casas novas do Cais, que saberá com quem tratar.”¹² Ajudá/Uidá era o principal porto onde Manoel Joaquim Ricardo e seus parceiros faziam negócios. Ele também importava nozes-de-cola da Costa da Mina. Por ser haussá, é possível que Ricardo tivesse experiência prévia com esse comércio em sua terra natal, onde a noz-de-cola era uma mercadoria importante nas rotas de caravanas de longa distância, de que ele talvez tivesse participado.

O produto, rico em cafeína, era usado para preparar uma bebida refrescante bastante apreciada por africanos em ambos os lados do Atlântico, além de cumprir funções rituais, incluindo seu uso no jogo de Ifá (ou Fá) das tradições religiosas jeje e nagô. Em 1841, cartas trocadas entre Manoel Joaquim e seu parceiro José Pedro Autran, um nagô liberto da Bahia que vivia em Uidá, foram confiscadas a bordo de um navio negreiro capturado por uma esquadra britânica. Uma dessas cartas – escrita em nome de Manoel Joaquim por seu fiel amigo e escriba Manoel José d’Etra, um preto nascido no Brasil – informava a Autran que as nozes-de-cola enviadas haviam chegado em bom estado. Uma carta, endereçada a seu outro parceiro, Joaquim Antônio da Silva, o orientava a acondicionar com mais cuidado as frágeis nozes em barris para o transporte até a Bahia. Na carta a Autran, Ricardo também dizia não poder enviar mercadorias que o comerciante demandava para fazer negócios em Uidá porque a captura do brigue *Aurora* na costa baiana havia refreado os donos de navios a viajarem, desestimulando os armadores a despachar seus navios para a África. Ele então escreveu que “em relação ao seu pedido eu não pude organizar nada, me parece que para entrar no céu não é preciso tanto orar quanto para carregar [mercadorias] para a Costa [da Mina] ...”¹³ A data dessa carta, 1841, também é relevante.

No ano anterior, uma lei britânica unilateral, o *Equipment Act*, promulgada em 1839 – também conhecida como Palmerston Bill –, passaria a vigorar plenamente, permitindo que os navios de sua majestade britânica capturassem qualquer embarcação suspeita de envolvimento no tráfico de gente, bastando que estivessem “equipados” para tal, uma lei que visava, sobretudo, a navios portugueses e brasileiros. No entanto,

¹² *Correio Mercantil*, n. 445, 19 abr. 1838.

¹³ Carta Manoel Joaquim Ricardo a Joaquim Antonio da Silva, Bahia, 24 abr. 1841. The National Archives of Great Britain (NAGB), Foreign Office, 315, 50, doc. 48; Lovejoy, 1980.

Ricardo desejava a confirmação das notícias de que o *Aurora* tinha sido considerado “má presa” pela Comissão Mista Anglo-Brasileira Contra o Tráfico sediada no Rio de Janeiro. Como consequência, certo capitão estaria prestes a alugar um pequeno barco no qual “o senhor Bento Simão iria embarcar e carregar não só o seu pedido, mas os de outros” comerciantes, confidenciou Ricardo a Autran. Esse trecho da correspondência nos dá uma ideia de como o pequeno comércio transatlântico se viabilizava por meio de intermediários que carregavam mercadorias para negociantes estabelecidos nos portos da Costa da Mina.

É possível que a referência às nozes-de-cola na correspondência de Manoel Joaquim Ricardo fosse um código para falar de escravos, expediente habitual de traficantes nas cartas que iam e vinham através do oceano em tempos de ilegalidade. Assim, de acordo com autoridades britânicas em Serra Leoa, onde se lia “nozes-de-cola” deveria ser lido “escravos” (Lewis e Melville, 1842, p. 152). Se Manoel Joaquim Ricardo e seus parceiros de fato importavam nozes-de-cola – o que é bastante plausível –, há outras evidências de que também traficavam pessoas escravizadas. Por exemplo, eles tinham negócios com Joaquim Alves da Cruz Rios que, juntamente com seu pai, José Alves da Cruz Rios, compõe a lista elaborada por Pierre Verger de importantes traficantes baianos. Joaquim Cruz Rios figura como principal alvo de uma investigação realizada pelo cônsul francês na Bahia sobre o contrabando de escravos em 1846. Ele também era grande senhor de engenho, outra, provavelmente a mais alta, escala de *senhor* na Bahia do século XIX. Aquele senhor, contudo, estava habituado a negociar e a trocar favores e contratar serviços com pequenos traficantes africanos.¹⁴

Uma última evidência do envolvimento de Manoel Joaquim Ricardo com o comércio negreiro se encontra na batalha legal que ele travou com Joaquim Antônio da Silva, seu sócio em Uidá, pela posse de duas africanas escravizadas, Francisca e Constança. Ambos alegavam ser o legítimo proprietário delas, mas nenhum dos dois foi capaz de apresentar recibo de compra e venda que o provasse, justamente porque elas tinham sido importadas após a proibição de 1831. De qualquer modo, em 1842 Ricardo teve a astúcia de batizá-las como suas. O registro de batismo seria um dos documentos que eventualmente poderia ser usado como prova de proprie-

14 APEB. Judiciária, n. 51/1821/04, fl. 97; Verger, 1968, pp. 456–457, e passim; (Verger, 1992, pp. 117–118; Verger, 1952, pp. 59; e seguintes: Araújo, 1998–1999, p. 91; Barickman, 1998, p. 136 – Cruz Rios como senhor de engenho).

dade. Naquele momento, Silva morava em Uidá e andava muito doente, mas sobreviveu para confrontar Ricardo no retorno à Bahia. Ricardo alegou que havia comprado Francisca e Constança muito antes de 1838, ano em que seu ex-sócio viajara para a Costa da Mina pela primeira vez. Caso fosse verdade, Ricardo seria proprietário de pelo menos três escravizadas quando finalmente foi alforriado em 1841, na ocasião da morte de seu senhor, que concedeu liberdade a 15 de seus 17 cativos.

Não é preciso dizer que Manoel Joaquim Ricardo mantinha uma relação muito especial com seu senhor, Manoel José Ricardo. No processo judicial já mencionado contra Antônio Joaquim da Silva, ao contestar a objeção de seu antigo sócio de que Ricardo não poderia ter escravos por ser, ele mesmo, escravizado, o liberto haussá alegou que “não só ele teve sempre do seu mesmo senhor, há muitos anos, toda autorização para negociar por si e adquirir quaisquer bens, mas também uma ampla licença de morar fora da casa daquele seu Senhor ...”. Entre os escravas que Manoel Joaquim Ricardo afirmou ter enquanto ainda era ele mesmo um escravo, estão Thomazia, Francisca, Constança e “muitas outras”, uma circunstância conhecida por “todos nesta Cidade.”¹⁵

Se Manoel Joaquim Ricardo mentiu sobre as duas mulheres em disputa, é provável que tivesse dito a verdade sobre a compra de outros cativos antes de obter a própria liberdade. Apenas quatro anos após sua alforria, o africano registrou, para fins tributários, a posse de 17 deles. É improvável que ele chagasse a esse nível de escravista em apenas quatro anos. Com exceção de uma menina de 14 anos, seus escravizados eram adultos cujas idades variavam de 18 a 40 anos, todos – incluindo a menina – nascidos na África, e apenas quatro homens. A lista incluía Thomazia, Constança e Francisca. Havia um marinheiro e outro do serviço doméstico; o restante foi listado como ganhadores e ganhadeiras, ocupações típicas da escravidão urbana. Os senhores enviavam os escravos para as ruas de Salvador a fim de vender todo tipo de mercadorias – alimentos crus e cozidos, tecidos, cestos e outros produtos africanos – ou para trabalhar como carregadores, incluindo carregadores de cadeiras de arruar. Como noutras partes das Américas, os escravos – que com frequência viviam fora da casa dos senhores – pagavam a estes uma taxa semanal preestabelecida e ficavam com tudo o que ganhavam acima dela. Era o sistema de escravidão de

15 APEB. Judiciária, n. 51/1821/04, fl. 430v.

ganho, um importante mecanismo usado pelos escravizados para comprar a própria liberdade. Mas quatro dos escravos de Ricardo registrados em 1846 não tiveram a chance de comprar suas alforrias porque foram vendidos para o Rio de Janeiro naquele mesmo ano, logo depois daquele registro. Aqui surge outra faceta das atividades comerciais de Ricardo: ele poderia ter abandonado o tráfico transatlântico em meados da década de 1840, mas estava ativo no tráfico interno, um negócio em expansão desde o início do *boom* do café no sudeste do Brasil na década anterior.

O fenômeno de pessoas libertas que possuíam pessoas escravizadas é amplamente abordado pela historiografia da escravidão brasileira (Klein, 2010, cap. 9). O que recebeu pouca atenção até agora por parte dos historiadores é a ocorrência de *escravos que possuíam escravos*. O caso de Ricardo não é o único nem é restrito à Bahia ou ao Brasil. Há evidências desse arranjo em Cuba, por exemplo (Díaz, 2000, cap. 7; Patterson, 1982, p. 184). No Brasil, em vez de pagar por sua alforria em dinheiro, muitos ganhadores escravizados compravam africanos recém-chegados para substituí-los, um arranjo preferido por muitos senhores. Alguns candidatos à liberdade treinavam “negros novos” no ofício em que trabalhavam como cativos. Essa forma de propriedade de escravos por escravos (que poderíamos chamar de temporária) era a mais comum (Reis, 2021, pp. 232–290). Mas havia outras, mais organicamente inseridas no próprio sistema escravista. Henry Koster, administrador inglês de um engenho em Pernambuco, noticiou que, em uma fazenda beneditina local, um feitor escravizado possuía escravos, mas os frades se recusaram a libertá-lo porque o consideravam essencial ao funcionamento da propriedade.¹⁶ Numa região mineradora da Bahia em meados do século XVIII, um senhor redigiu um documento permitindo a seu escravo comprar outro escravo em sociedade com um liberto. Algum tempo depois, o mesmo senhor considerou adequado conceder ao cativo permissão por escrito para vender esse escravizado.¹⁷

16 Ver: Koster, 1816, p. 427. Vários escravos dos beneditinos possuíam trabalhadores em cativeiro. Ver discussão do caso anotado por Koster e outros em: Costa, 2020, cap. 4. Ver também: Nogueira (2011, p. 168), que identificou 13 feitores escravizados donos de 44 pessoas que serviam em propriedades rurais pertencentes à família Guedes de Brito, grande proprietária absenteísta na Bahia do século XVIII.

17 Arquivo da Prefeitura Municipal de Rio de Contas (APMRC). *Livro de Notas do Tabelião*, 1738–1742, n. 6, fls. 29–30; APMRC. Judiciário. Fundo Cartório dos Feitos; APMRC. Série Inventários. Inventário de Cristovão Ribeiro de Novais, 1746. Agradeço a Katia Lorena N. Almeida por me disponibilizar esses documentos.

Especialmente nas cidades, escravos conseguiam comprar outros escravos diretamente no mercado, como em alguns dos casos registrados em livros de batismo. O historiador Carlos Eugênio L. Soares encontrou 33 casos desse tipo nos registros da paróquia da Conceição da Praia entre 1734 e 1742 – o que correspondia a quase metade das 70 pessoas escravizadas e libertas proprietárias de cativos no mesmo período (Soares, 2010, p. 83). Cem anos depois, localizei na mesma paróquia – onde vivia Ricardo – 11 africanos escravizados que levaram seus 13 cativos para serem batizados num curto intervalo, entre 1827 e 1830. Nos livros de registros de batismos para toda a cidade, já consegui identificar 113 senhores escravizados na primeira metade do século XIX; e nos livros de tabeliães que registram as alforrias, encontrei 410 cativos que compraram outros para substituí-los no cativeiro.

O pároco da Conceição da Praia, Manoel Dendê Bus, registrava esses batismos de modo bastante casual, mas com grande detalhamento, escrevendo explicitamente que o escravo *x* era escravo do escravo *y*, que, por sua vez, era escravo de *z*, pessoa livre ou liberta. Contudo, em uma ocasião, em setembro de 1834, o pároco decidiu fazer algo diferente. O haussá escravizado Ambrozio levou à pia batismal uma recém-nascida chamada Rosa, filha de sua escravizada nagô Felicidade, de 28 anos. Dessa vez, Dendê Bus decidiu consultar o senhor de Ambrozio sobre o *status* de propriedade de Rosa e, em conformidade, registrou no livro de batismos que ele “por escrita de sua letra me declarou reconhecer por escrava do dito Ambrozio a mencionada Felicidade, e por conseguinte os filhos desta”, seguindo assim, estritamente, a tradição legal do ventre escravizado. Ao que parece, o pároco havia se esquecido que, sem questionar, em 1827, já havia batizado Felicidade e, dois anos depois, Martinho, então com 23 anos, também nagô, como escravos de Ambrozio.¹⁸

Se a tradição jurídica romana que permitia escravos possuírem escravos (*servus vicarius*) não foi claramente incorporada aos códigos legais portugueses, ela tinha se tornado parte do direito costumeiro. Os senhores, no entanto, podiam revogar esse direito comum a seu bel-prazer, e nenhum tribunal decidiria contra eles. Em outras palavras, os senhores podiam impedir seus cativos de adquirir outros escravizados ou, depois de permitir, expropriá-los. Assim, é razoável concluir que a posse

18 ACMS. *Livro de batismos da Conceição da Praia*, 1824–1834, fl. 108 (2 set. 1827), fl. 179v; e ACMS. *Livro de batismos da Conceição da Praia*, 1834–1844, fl. 18.

de escravizados (ou de qualquer outro tipo de propriedade) pelo cativo dependia de negociação entre este e seu senhor, e desse modo certos direitos – como o direito de ganhar dinheiro e adquirir propriedades, incluindo pessoas – eram conquistados por muitos escravos e respeitados por muitos senhores.

Além de cativos e de seu comércio de alimentos, Manoel Joaquim Ricardo investiu em bens imobiliários. Ao que tudo indica, os primeiros imóveis que ele comprou foram dois pequenos lotes de terra, um ao lado do outro, pelos quais pagou 195 mil-réis em 1845. O terreno ficava nos arredores de Salvador, em um distrito conhecido como Cruz do Cosme, para onde ele acabaria se mudando no início dos anos 1860. No ano seguinte, 1846, Ricardo fez um movimento mais ousado no mercado imobiliário e adquiriu por três contos de réis um sobrado de três andares na Conceição da Praia, onde se estabeleceu com sua companheira Rosa Maria da Conceição. Ricardo alugava parte do imóvel a outros africanos libertos para moradia ou (o andar térreo) a comerciantes para seus negócios. Aparentemente, ele também utilizava o sobrado como uma espécie de pensão, cujos hóspedes eram, de novo, africanos libertos. Em 1854, por exemplo, ele recebeu José Maria Segundo, um homem de 40 anos nascido na ilha do Príncipe, recém-chegado a Salvador vindo de Lisboa; em 1856, uma africana liberta chamada Esperança, comerciante de 50 anos vinda do Rio de Janeiro, hospedou-se na casa de Ricardo antes de embarcar para a costa africana.¹⁹ Ricardo compraria outras casas na cidade e mais terrenos contíguos aos dois lotes suburbanos que possuía desde 1845. Mais tarde, em 1861–1862, ele se mudou para a Cruz do Cosme, que era uma freguesia semirrural onde numerosos africanos libertos plantavam inhame, hábito alimentar trazido do outro lado do Atlântico. Nos terrenos antes adquiridos, Ricardo construiu uma casa de três quartos, cercada por varandas, onde viveria com sua família até o fim da vida. Ao lado, ele ergueu também uma grande senzala.

Seus investimentos imobiliários – que incluíam, além desses, outras três casas e terras – não se fizeram livres de problemas. Logo após a Revolta dos Malês em 1835, foi criada uma lei provincial que proibia africanos libertos de comprar bens de raiz. A legislação tentava assim evitar que africanos libertos usassem suas casas para abrigar escraviza-

¹⁹ APEB. Polícia do Porto, 1851–1855, vol. 5666, fl. 305; APEB. Polícia do Porto, 1855–1856, vol. 5669, fl. 34.

dos fugidos e organizar reuniões conspiratórias, como havia acontecido em preparação para o recente levante. Além disso, apostando em “civilizar” a cidade, o governo procurou tornar mais difícil para os africanos estabelecer residência na capital da Bahia depois de alforriados. A lei ainda pregava que todos os africanos libertos seriam, no devido tempo, deportados de volta à África, uma medida nunca aplicada.

Outras medidas da mesma lei incluíam o pagamento de um imposto aplicável apenas a africanos libertos e à deportação sumária daqueles apenas suspeitos de planejar insurreições, mesmo que absolvidos em inquéritos policiais (Reis, 2003, pp. 498–503; Brito, 2016). A lei que proibia os africanos de comprar bens explica, em parte, por que aqueles que tinham dinheiro para investir compravam cativos, o que era perfeitamente legal, em vez de casas e terras. Mas também os compravam por renderem mais do que alugar casas, como explicou Zephyr Frank para o Rio de Janeiro (Frank, 2004). Por algum tempo, entretanto, a lei baiana não foi aplicada, o que permitiu a Manoel Joaquim Ricardo comprar um terreno em 1845 que foi devidamente registrado em cartório. Em meados da década de 1840, no entanto, a Assembleia Provincial se reuniu para discutir se a lei deveria ser revalidada, justamente porque ela parecia ter caído no esquecimento. Em 1847, a assembleia decidiu pela continuidade da legislação, “após um acalorado debate”, conforme noticiou o *Correio Mercantil* de 3 de março de 1847.

Talvez se antecipando à decisão dos legisladores, Ricardo empregou nova estratégia quando decidiu comprar aquele dispendioso prédio de três andares em 1846: ele o fez em nome de seus três filhos brasileiros, que eram menores de idade. O pai não podia ser proprietário do imóvel, mas podia ser representante legal das crianças. Dessa forma, ele adquiriu várias propriedades. À medida que os filhos cresceram, contudo, Ricardo e sua esposa ficaram desconfortáveis com esse arranjo, como se observa na escritura de compra da já mencionada chácara da Cruz do Cosme, em 1862, na qual declararam que os filhos não poderiam dispor nem fazer nenhuma negociação relacionada à propriedade, “enquanto viverem seus ditos pais”.²⁰ Um ano antes, ao ditar seu testamento, ele foi inequívoco ao reconhecer que havia explorado uma brecha na lei para se tornar um proprietário africano de imóveis:

20 APEB. *Livro de notas do tabelião*, vol. 361, fl. 94.

Declaro que antes de ser casado, e mesmo depois disso, comprei algumas propriedades e outros bens de raiz em nome de meus filhos em consequência de me ser proibido comprar em meu nome em virtude da Lei Provincial n. 9 de 13 de maio de 1835: e que não obstante assim ter feito determino que tais bens sejam fielmente inventariados e partilhados como do casal visto que foram comprados com meu dinheiro, e a todos os meus herdeiros pertencem.²¹

Ricardo não foi o único africano astuto a usar o expediente de registrar propriedades em nome de parentes. Mesmo aqueles que não tinham familiares próximos para fazê-lo acabavam encontrando meios de contornar a lei. Em 1868, por exemplo, o africano liberto Lourenço Antunes Guimarães, sem filhos, comprou um terreno em nome de um sobrinho nascido no Brasil, o filho crioulo de sua irmã africana (Oliveira, 1995–1996).

Manoel Joaquim Ricardo manteve uma união conjugal estável com Rosa Maria da Conceição – uma pequena comerciante nagô e, ela mesma, proprietária de escravos – desde pelo menos meados da década de 1830, quando eles ainda eram escravizados. A relação só seria oficializada em 1860, quando se casaram na Igreja Católica, e com isso também legitimaram os rebentos, até então considerados apenas “filhos naturais” dela. O casamento num oratório privado na casa de um negociante de suas relações não significou apenas uma demonstração de fé religiosa, mas também de estratégia para assegurar uma transmissão tranquila do patrimônio de Ricardo para seus herdeiros, incluindo a esposa, claro, que a partir de então teria direito à metade de todos os bens do casal. O mesmo se aplicaria à sua prole. Muito antes disso, contudo, o casal já havia tratado de garantir que os filhos tivessem acesso a uma educação.

É preciso considerar a maneira como Ricardo e sua mulher educaram os filhos como uma espécie de investimento. Todos os três homens e a mulher foram devidamente alfabetizados. Depois de adultos, Benta, Martinho, Damásio e Olavo Joaquim Ricardo utilizaram o conhecimento que tinham das letras para ajudar os pais nos negócios. Em diversos documentos registrados em cartório, lá estão suas assinaturas perfeitas e seu papel de procuradores e testemunhas dos contratos do pai e da mãe, escrituras de compra e venda de imóveis, cartas de alforria de seus escravos, procurações, inventários, testamentos, entre outros.

21 APEB. Judiciária, 04/1457/1926/18, fl. 1v.

Porém, como se conhecessem os limites da ascensão social na sociedade escravista baiana, o casal aparentemente não cogitou que os filhos pudessem frequentar o ensino superior, que no Brasil da época se restringia ao curso de Medicina, oferecido na Bahia e no Rio de Janeiro, ou de Direito, em Recife e São Paulo. Damásio seguiu os passos dos pais e se tornou comerciante e mais tarde construtor, enquanto Olavo e Martinho se especializaram em carpintaria. Manoel Ricardo chegou a cogitar que Martinho, o primogênito dos homens, recebesse treinamento especial na Europa. Em uma carta ao chefe de polícia, ele solicitou permissão para que Martinho Joaquim Ricardo, ainda menor de idade, pudesse viajar para a Europa “para ali aprender um ofício mecânico”. Infelizmente, isso é tudo o que encontrei nos arquivos sobre uma das iniciativas mais curiosas de Ricardo. Porém, não encontrei documento que confirmasse sua viagem ao velho continente. É certo que Martinho tornou-se carpinteiro, mas não é certo (provavelmente não) que recebesse treinamento adicional de carpintaria na Europa.²²

Se Manoel Joaquim Ricardo fez uso de direitos costumeiros e brechas legais para superar sua condição de africano escravizado e, mais tarde, progredir como liberto africano, o que sabemos de suas relações sociais – ou sociabilidades, pode-se dizer – sugere que a estrutura social e o regime político brasileiros não dispunham de regras, mecanismos e brechas flexíveis ou amplas o suficiente para que africanos libertos, ou seus filhos, as explorassem com sucesso e se tornassem membros plenos da sociedade livre. Estudos sobre a alforria têm mostrado que escravizados nascidos na África tinham mais dificuldade para obter a liberdade do que aqueles nascidos no Brasil, que se beneficiavam de relações mais íntimas com senhores e suas famílias, amiúde por terem crescido como “crias da casa” (por exemplo, Schwartz, 1974; Mattoso, 1972, pp. 23–52; Nishida, 1993, pp. 361–391; Almeida, 2006). E, uma vez libertos, os africanos enfrentavam todo tipo de discriminação. Não se tornavam cidadãos plenos, por exemplo, como acontecia com os nascidos no Brasil. Em outras palavras, um liberto nascido no Brasil gozava dos mesmos direitos que um brasileiro nascido livre.

Quando os cativos nascidos na África eram alforriados, eles se tornavam estrangeiros. Não podiam votar, por exemplo, muito menos serem eleitos. Na Bahia, em particular, uma série de leis, como a discutida acima,

22 APEB. Polícia. Pedidos de passaporte, 1856–1857, maço 6364.

tornava a vida dessas pessoas mais difícil. Com o tempo, outras leis locais foram aprovadas, atingindo-os no âmbito do trabalho. Em 1850, por exemplo, o governo provincial proibiu africanos de trabalhar em embarcações que transportavam cargas dos navios até a costa (Reis, 2019). No campo cultural, as práticas religiosas africanas eram sistematicamente alvo de proibições oficiais, e seus adeptos tinham suas casas e templos atacados e saqueados pela polícia. Diversos sacerdotes, adivinhos e líderes do Candomblé foram deportados da Bahia para qualquer porto africano na segunda metade do século XIX, geralmente acusados de perturbar a ordem pública, suspeita de assassinato por envenenamento, fraude, roubo, comportamento indecoroso e assim por diante.

Embora o Candomblé e outras crenças e práticas de cura africanas tivessem se difundido entre a população local, incluindo alguns brancos recrutados que se tornavam aliados, os líderes culturais africanos – vamos chamá-los assim – viviam em constante tensão e risco de banimento do país. De toda forma, a maioria de seus clientes e seguidores eram africanos ou afro-brasileiros. Havia ambiguidades, claro: alguns policiais e outras autoridades reprimiam, enquanto outros toleravam as manifestações culturais africanas como o Candomblé e o batuque. Mas tolerância não é exatamente liberdade. É verdade que os africanos libertos não viviam em um gueto cultural nem geográfico. Viviam lado a lado com quem havia nascido no Brasil, brancos e negros, mesmo que em casas humildes, porões e sobrados superlotados. No entanto, sua vida social e cultural era, na sua maior parte, vivenciada entre eles mesmos (Reis, 2024; Reis, 2001, pp. 116–134; Harding, 2000; Silveira, 2006; Parés, 2006).

Manoel Joaquim Ricardo confessou enfaticamente sua filiação ao catolicismo ao ditar seu testamento alguns anos antes de morrer. Um dos principais aspectos da vida religiosa católica acontecia em torno da pia baptismal. Ele serviu como padrinho – lado a lado com madrinhas africanas, uma figura secundária no ritual, diga-se – de pelo menos 22 crianças e adultos. Todos os adultos eram nascidos na África, cativos recém-chegados, e a maioria de seus senhores também era africana. As crianças eram crioulas nascidas de mães africanas, e a esposa de Ricardo, Rosa Maria da Conceição, serviu como madrinha de três delas.

Entre 1833 e 1858, há também registros de batismo de 49 africanos e crioulos escravizados que pertenciam a Ricardo e a outros membros de sua família imediata, a saber, três eram propriedade de sua esposa, e um, de

seu filho, Martinho. Mas eram todos controlados pelo patriarca africano. Os padrinhos dos escravizados da família eram todos africanos libertos, com exceção de três para os quais um dos africanos escravizados por Ricardo atuou como padrinho. Pelo menos dois desses escravos tiveram como padrinho um africano liberto que havia sido escravizado do senhor de Ricardo e provavelmente seu companheiro de travessia atlântica, ou *malungo*. Seu nome era Thomaz Ignacio Ricardo, barbeiro da nação jeje, que também chegou à Bahia a bordo do navio *Ceres*.²³

Não consta que Manoel Joaquim Ricardo pertencesse a alguma das muitas irmandades negras de Salvador e, embora se declarasse católico devoto, também parecia ter um pé na religião de origem africana conhecida como Candomblé na Bahia. Ele decerto convivía com membros eminentes de cultos afros, também pertencentes à elite africana na época. Há indícios de relações com o adivinho e curandeiro Domingos Sodré e com Marcelina da Silva, conhecida no culto como Obatossi, sucessora de sua antiga senhora, Francisca da Silva, ou Iya Nassô, fundadora do templo hoje conhecido como Casa Branca, considerado o berço das mais prestigiadas casas de culto da tradição nagô no Brasil. Pois bem, ao ser presa, uma escrava de Marcelina não sabia dizer à polícia se era posse dela ou de Manoel Joaquim. O marido de Iyá Nassô, José Pedro Autran, de quem vocês se lembrarão, era sócio de Manoel Joaquim em Uidá entre as décadas de 1830 e 1840. Parece que o próprio Autran era sacerdote de Xangô, e conhecido curandeiro em Uidá, de acordo com sua tradição familiar naquela cidade africana, que também estabelece ser ele originário de Oiô, a pátria original do Orixá Xangô. Outro indício do envolvimento de Ricardo com o Candomblé era sua amizade com o adivinho nagô Domingos Sodré. Quando este foi preso em 1862 por práticas medicinais e divinatórias, a polícia prendeu em sua casa um “moleque” pertencente a Ricardo (Reis, 2024; Castillo e Parés, 2007 e 2015).

Não obstante as conexões umbilicais de Manoel Joaquim Ricardo com a comunidade africana, ele não era um exclusivista étnico. Em outras palavras, não circulava apenas entre seus “parentes” haussás, embora as identidades étnicas africanas em torno da ideia de nação representassem aspecto possante da tessitura cultural da Bahia afro. Essas nações – constituídas sobretudo com base em afinidades linguísticas –

23 APEB. *Livro de Notas do Tabelião*, vol. 275, fl. 76 (registro da alforria de Thomaz Ignacio Ricardo em 1841).

fundamentavam a participação em irmandades católicas, grupos islâmicos, juntas de alforria, grupos de trabalho urbano (os chamados cantos), arranjos de casamento e residência e até a mobilização para a revolta. É provável que Ricardo não tivesse escapado por completo desse imperativo cultural, sobretudo em seus primeiros anos de cativo na Bahia, mas, com o tempo, parece ter se distanciado dele. Não há indícios documentais de sua filiação ao Islã, religião predominante entre haussás e outros grupos do Norte da atual Nigéria escravizados na Bahia, como borno, nupe, fulani e borgu. Tampouco encontrei evidência de indivíduos desses grupos desempenhando papéis relevantes em sua vida. José Pedro Autran, sua esposa Francisca da Silva e Domingos Sodré eram nagô. Seu outro sócio comercial em Uidá, Joaquim Antonio da Silva, e seu malungo Thomaz Ignacio eram jejes. Seu escriba, amigo próximo e padrinho de todos os seus filhos homens, Manoel José d'Etra, era um crioulo liberto. Sua própria esposa era nagô. Por fim, não encontrei registros de seus anos como liberto em que Ricardo se identificasse como haussá: ele sempre se declarava “africano”. É possível que escondesse sua origem para evitar ser identificado como um muçulmano militante – acusação comum contra os haussás (Reis, 2003, pp. 342–348) –, mas não há absolutamente nenhuma evidência de que ele tivesse mantido sua fé islâmica, mesmo que a professasse depois de desembarcar na Bahia.

O fato de Manoel Joaquim Ricardo ter se tornado comerciante – e comerciante internacional, inclusive – talvez deva ser considerado uma força motriz para sua “identidade” mais cosmopolita, pan-africana e transatlântica. Uma parcela considerável de seus clientes na Bahia, em especial aqueles que consumiam produtos africanos importados, incluindo pessoas escravizadas, eram gente de diversas origens na África. Ser um proprietário de escravos provavelmente também o ajudou a desenvolver uma visão de mundo africana mais ampla, já que ele teve de lidar – comprar, vender, treinar, disciplinar, punir e negociar termos de cativo e liberdade – com africanos de diversas origens, nenhum dos quais, aliás, pôde ser reconhecido positivamente como haussá. Seus escravos eram de maioria jeje (falantes de gbe) e nagô, sendo este último grupo as vítimas mais comuns e numerosas do tráfico transatlântico quando Ricardo entrou e prosperou nessa atividade.

O que se depreende do que é conhecido da experiência de Ricardo no Brasil é que seu processo de “crioulização” foi, em grande medida, uma

pan-africanização. Existe na língua portuguesa, assim como na espanhola, um termo mais adequado para definir sua persona social e cultural do que, por exemplo, “crioulo atlântico”, termo que se tornou moeda corrente na historiografia nas últimas décadas. Ricardo era *ladino*, um homem que aprendeu a manipular os símbolos e o protocolo da sociedade escravista baiana, que se tornou versado nos modos do homem branco sem abandonar sua africanidade. Ele não se “crioulizou”, ele se “ladinizou”. Falemos, então, de sua ladinização em vez de crioulistização.

Aliás, seria no interior da comunidade africana que suas conquistas em vida puderam ser mais plenamente apreciadas e traduzidas em poder social. Sua africanidade pode ter resultado de uma decisão pessoal, e há indícios que sustentam essa hipótese, mas com certeza foi também consequência da maneira como a sociedade brasileira, imersa como estava na escravidão racial, tratava as pessoas nascidas na África. Manoel Joaquim Ricardo é, portanto, representativo tanto das possibilidades de sucesso africano quanto dos obstáculos à ascensão social e à cidadania no Brasil do século XIX. Boas relações com senhores, uma visão cosmopolita, posicionamento estratégico no mercado de trabalho, tino comercial e investimentos perspicazes podiam ajudar uma pessoa a transpor várias barreiras da sociedade escravista, mas não todas. Essa foi, em resumo, a receita do sucesso de Ricardo. No entanto, suas conquistas materiais e seu elevado *status* na comunidade africana não se traduziram em uma assimilação plena à sociedade local de homens livres, como teria ocorrido, por exemplo, se ele fosse um próspero migrante português.

Foi apenas na morte que Manoel Joaquim Ricardo se equiparou socialmente à elite branca baiana. Quando faleceu, uma orquestra tocou durante seu funeral, realizado em uma capela ricamente decorada para o velório e a missa; mais de 100 tochas e igual número de velas foram acesas; um caixão de fino acabamento abrigou seu cadáver; uma missa solene de sétimo dia foi celebrada; e ele foi sepultado no prestigioso cemitério da Ordem Terceira de São Francisco. Nesses gestos, podemos talvez ouvir um protesto silencioso contra uma sociedade que não aceitava plenamente os africanos, nem mesmo um homem que conseguiu superar a escravidão para se tornar, ele próprio, um rico proprietário de escravos. Dinheiro e comprometimento com a escravidão não conseguiram absolver o pecado original de ter nascido na África, nem garantiram tudo o que a liberdade implicava, em tese, numa sociedade escravista pós-colonial.

Referências

- Almeida, Katia Lorena Novaes (2006): *Alforrias em Rio de Contas – Bahia, século XIX*, Salvador: Edufba.
- Andrade, Maria José (1988): *A mão de obra escrava em Salvador, 1811–1860*, Salvador: Corrupio.
- Araújo, Ubiratan Castro de (1998–1999): “1846, um ano na rota Bahia-Lagos: negócios, negociantes e outros parceiros”, in: *Afro-Ásia*, n. 21/22.
- Barickman, B. J. (1998): *A Bahian counterpoint: sugar, tobacco, cassava, and slavery in the Recôncavo, 1780–1860*, Stanford: Stanford University Press.
- Brito, Luciana da Cruz (2016): *Temores da África: segurança, legislação e população africana na Bahia oitocentista*, Salvador: Edufba.
- Castillo, Lisa Earl & Parés, Luis Nicolau (2007): “Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do Candomblé ketu”, in: *Afro-Ásia*, Salvador, n. 36, pp. 111–150.
- Castillo, Lisa Earl & Parés, Luis Nicolau (2015): “José Pedro Autran e o retorno de Xangô”, in: *Religião e Sociedade*, vol. 35, n. 1, pp. 13–43.
- Conrad, Robert (1985): *Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil*, São Paulo: Brasiliense.
- Costa, Robson Pedrosa (2020): *Os escravos do santo: uma história sobre paternalismo e transgressão nas propriedades beneditinas, séculos XVIII e XIX*, Recife: UFPE.
- Díaz, Maria E. (2000): *The Virgin, the King, and the Royal Slaves of El Cobre: negotiating freedom in colonial Cuba, 1670–1780*, Stanford: Stanford University Press.
- Eltis, David & Richardson, David (2010): *Atlas of the transatlantic slave trade*, New Haven: Yale University Press.
- Falheiro, Elaine Santos (2013): *Luis Antonio Xavier de Jesus: mobilidade social de africanos na Bahia oitocentista*. (Dissertação) Mestrado, Salvador, UFBA.
- Frank, Zephyr (2004): *Dutra’s world: wealth and family in nineteenth-century Rio de Janeiro*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Frutuoso, Eduardo; Guinote, Paulo & Lopes, António (2001): *O movimento do porto de Lisboa e o comércio luso-brasileiro (1769–1836)*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 505–575.
- Harding, Rachael E. (2000): *A refuge in thunder: Candomblé and alternative spaces of blackness*, Bloomington: Indiana University Press.
- Hiskett, Mervyn (1973): *The sword of the truth: the life and times of the Shehu Usuman Dan Fodio*, Nova York: Oxford University Press.
- Johnston, Hugh (1967): *The Fulani Empire of Sokoto*, Londres: Oxford University Press.
- Klein, Herbert S. & Luna, Francisco Vidal (2010): *Slavery in Brazil*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Koster, Henry (1816): *Travels in Brazil*, Londres: [s.n.].

- Last, Murray (1967): *The Sokoto Caliphate*, Nova York: Humanities Press.
- Lewis, Walter W. & Melville, M. L. (1842): "Report of the case of the Brazilian brigantine 'Nova Fortuna', Francisco José da Mota, Master", in: *House of Commons Parliamentary Papers, Class A, Correspondence with the British Commissioners Relating to the Slave Trade*, Londres: William Clowes.
- Lovejoy, Paul (1980): *Karavans of kola: the Hausa kola trade, 1700–1900*, Zaria: Ahmadu Bello University Press.
- Mattoso, Kátia M. de Queirós (1992): *Bahia, uma província no Império*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Mattoso, Kátia M. de Queirós (1986): *To be a slave in Brazil, 1550–1888*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Mattoso, Kátia M. de Queirós (1972): "A propósito de cartas de alforria", in: *Anais de História*, n. 4, pp. 23–52.
- Nishida, Mieko (1993): "Manumission and ethnicity in urban slavery: Salvador, Brazil, 1808–1888", in: *Hispanic American Historical Review*, vol. 73, n. 3, pp. 361–391.
- Nogueira, Gabriela Amorim (2011): *Viver por si, viver pelos seus: famílias e comunidades de escravos e forros no "Certam de Sima do Sam Francisco" (1730–1790)*. (Dissertação) Mestrado, Salvador: UFBA.
- Oliveira, Maria Inês Côrtes de (1995–1996): "Viver e morrer no meio dos seus", in: *Revista USP*, São Paulo, n. 28.
- Parés, Luis Nicolau (2023): *Joaquim de Almeida: a história do africano traficado que se tornou traficante de africanos*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Parés, Luís Nicolau (2006): *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas: Editora da Unicamp.
- Parron, Tâmis (2011): *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826–1831*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Patterson, Orlando (1982): *Slavery and social death: a comparative study*, Cambridge: Harvard University Press.
- Pinto, Luiz Maria da Silva (1832): *Diccionario da lingua brasileira*, Ouro Preto: Typographia de Silva.
- Reis, João José (2003): *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, 2. ed., São Paulo: Companhia das Letras.
- Reis, João José (2006): "La révolte haoussa de Bahia en 1807: résistance et contrôle des esclaves au Brésil", in: *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, Paris, vol. 61, n. 2, pp. 383–418.
- Reis, João José (2021): "'Por sua liberdade me oferece uma escrava': alforrias por substituição na Bahia, 1800–1850", in: *Afro-Ásia*, n. 63, pp. 232–290.
- Reis, João José (2019): *Ganhadores: a greve negra de 1857 na Bahia*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Reis, João José (2024): *Domingos Sodré, um sacerdote africano*, 2. ed., São Paulo: Companhia das Letras.
- Reis, João José (2001): "Candomblé in Nineteenth-Century Bahia: Priests, Followers, Clients", in: *Slavery & Abolition*, vol. 22, n. 1, pp. 116–134.
- Schwartz, Stuart B. (1974): "The manumission of slaves in colonial Brazil: Bahia,

- 1684–1745”, in: *Hispanic American Historical Review*, Durham, vol. 54, n. 4, pp. 603–635.
- Schwartz, Stuart B. (1997): “Cantos e quilombos numa conspiração de escravos Haussás: Bahia, 1814”, in: Reis, João José & Gomes, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: a história dos quilombos no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, pp. 373–406.
- Silva, Ana Aparecida Gonzaga da (2022): *Mobilidade social de africanos libertos em Salvador, Bahia: as trajetórias de Victorino, Emiliano e Manoel Grave no século XIX*. (Dissertação) Mestrado, Salvador, UFBA.
- Silva, Antonio de Moraes (1789): *Diccionario da lingua portugueza*, Lisboa: Officina de Simão Tadeu Ferreira.
- Silveira, Renato da (2006): *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*, Salvador: Maianga.
- Smaldone, Joseph P. (1977): *Warfare in the Sokoto Caliphate: historical and sociological perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Soares, Carlos Eugênio L. (2010): “Sacramento ao pé do mar: batismo de africanos na freguesia da Conceição da Praia, 1700–1751”, in: Pires, Antônio Liberac C. S. & Oliveira, Rosy de (orgs.). *Olhares sobre o mundo negro: trabalho, cultura e política*, Curitiba: Progressiva.
- Verger, Pierre (1968): *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Benin et Bahia de Todos os Santos*, Paris: Mouton.
- Verger, Pierre (1992): *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos na Bahia no século XIX*, Salvador: Corrupio.
- Verger, Pierre (1952): Influence du Brésil ao Golfe du Benin. In: *Les Afro-Américains*, Dakar: Ifan.

CAPÍTULO 2

A Saga de Teófila: escravidão e a circulação de crédito no Rio de Janeiro do século XIX

Clemente Penna

1. Introdução

Esta história começa em uma sexta-feira à tarde, no dia 23 de outubro de 1855, em um sobrado colonial de dois andares na rua do Valongo, em frente ao cais do porto do Rio de Janeiro.¹ Aquele grande edifício abrigava o Depósito Geral da Corte, ou Depósito Público, um braço do vasto sistema judiciário da cidade. O Depósito era um lugar movimentado: recebia e guardava os mais diversos objetos e bens, muitos deles

¹ Este capítulo foi publicado originalmente como “The Saga of Teofila: Slavery and Credit Circulation in 19th-Century Rio de Janeiro”, na *Mecila Working Paper Series*, n. 39, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America, 2021. A tradução do inglês ao português de Dominique Bennett para este volume foi revisada pelo autor. [N.E.]

apreendidos pelos tribunais cíveis como garantia de pagamentos de empréstimos em aberto. Os tribunais do Rio de Janeiro lidavam mensalmente com centenas de processos de litígios de dívida, e a apreensão de bens via penhoras judiciais era uma forma comum de resolução desses conflitos. O Depósito também continha objetos enviados pelas cortes criminais, pelo departamento policial e pela administração da cidade, como objetos roubados e perdidos, mercadorias ilegais e contrabando. Desde 1751, quando as autoridades coloniais portuguesas criaram o Depósito Público, quase tudo que era confiscado pela polícia, pelo inspetor da cidade (fiscais de freguesia) e pelas autoridades fiscais acabava indo para o Depósito. A lista de itens armazenados em seu interior em um dia qualquer era impressionante: gado, móveis, roupas, joias, ferramentas, por vezes o estoque de uma mercearia ou todas as ferramentas de uma oficina de sapataeiro. E, como veremos em breve, o Depósito também funcionou como um “lar” temporário para milhares de pessoas escravizadas.

Estava próximo ao horário de fechamento do Depósito e Francisco Teixeira de Lira, gerente do estabelecimento, seguia sua rotina diária de receber e liberar objetos, verificá-los e armazenar ou entregar bens apreendidos a seus legítimos proprietários, quando o advogado José Antonio Videira entrou às pressas no edifício trazendo consigo um pedaço de papel. Tratava-se de um Mandado de Levantamento de Penhora expedido pela 1ª Vara Cível do Rio de Janeiro. Após ler o conteúdo do documento, Teixeira de Lira compreendeu por que Videira estava com pressa:

Dr. Isidoro Borges Monteiro, juiz da 1ª Corte Municipal dessa cidade. Mando ao Depositário Geral da Corte, Francisco Teixeira de Lira, que visto este [documento] por mim assinado, em seu cumprimento a bem da preta Teófila de Nação Mina, relaxe a esta do depósito em que se acha. (Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Fundo DP, 0015, 1855: 520).

A pressa de Videira em apresentar a ordem assinada tinha como objetivo evitar que Teófila passasse mais um fim de semana sob a custódia de Teixeira de Lira, poupando seu cliente de dois dias adicionais de taxas de manutenção. Sempre que pessoas escravizadas eram recolhidas ao Depósito, seus proprietários tinham de pagar uma taxa diária para cobrir gastos com alimentação e vestuário, além de reembolsar eventuais despesas médicas.

Quando me deparei pela primeira vez com o Mandado de Levantamento de Penhora de Teófila, parecia se tratar de apenas mais um entre as centenas de casos em que africanos ou afro-brasileiros escravizados recorriam aos tribunais na tentativa de conquistar a liberdade. Há muito tempo os estudiosos da escravidão no Brasil vinham investigando as chamadas “ações de liberdade”. A legislação luso-brasileira previa uma série de brechas jurídicas que permitiam às pessoas escravizadas pleitear judicialmente a sua liberdade (com certo grau de êxito), fenômeno relativamente comum no mundo atlântico lusófono (Chalhoub, 1990; Cowling, 2013; Grinberg, 1994; Paes, 2019). Após uma investigação mais detalhada, no entanto, uma história completamente diferente veio à tona. Teófila chegou ao Depósito em virtude de um litígio de dívida entre Boaventura Joaquim Gomes e Luis Montenegro. Como este último não havia pago sua dívida com Boaventura, os tribunais determinaram a apreensão de Teófila, que naquele momento era propriedade de Luis, e ela foi levada a leilão judicial, sendo comprada por Antonio Marques da Silva. Os registros também revelaram que o autor da ação, Boaventura, e o arrematante, Silva, “convencionaram entre si a libertarem a mesma escrava”.² Para tornar-se uma mulher negra liberta, Teófila teve de navegar por uma complexa e intrincada teia de transações de crédito que, como descobri mais tarde, girava em torno de uma rede de crédito composta majoritariamente por africanos que se identificavam como Minas.

Este estudo examinará essa rede de crédito Mina seguindo os passos de Teófila e sua saga, de pessoa escravizada à mulher liberta, bem como as várias transações e personagens com quem ela se deparou ao longo dessa jornada. Ao fazer isso, este capítulo busca observar o mercado de crédito no Rio de Janeiro do século XIX através da lente da convivialidade, entendida aqui como um processo cotidiano de interações comuns entre humanos e não humanos (Costa, 2019; Heil, 2019).

Partindo das observações de Sérgio Costa sobre o nexos indissociável entre convivialidade e desigualdade (Costa, 2019), este capítulo procura apresentar uma história convivial da vida econômica. Costa aponta de forma perspicaz que a maioria das pesquisas que “ênfatizam [...] que a convivialidade também implica em conflito e competição, também tendem

2 Arquivo Nacional, Tribunal de Justiça (fundo BU), número de referência BU.0.RCR.0584, 1855, n. 1303, 230, galeria C.

a enfatizar a dimensão de cooperação (por vezes de simbiose) inerente à convivialidade” (Costa, 2019, p. 13).

Essa tendência de buscar por uma “boa convivialidade” é resultado, em parte, de uma postura política comum que “[...] associa a convivialidade ao projeto de construção de sociedades mais vigorosas e solidárias” (Costa, 2019, pp. 13–14). É claro que não há nada de errado em almejar uma sociedade mais justa e equitativa; contudo, como Costa indica corretamente, essa busca pela solidariedade tende a obscurecer a relação intrincada entre convivialidade e desigualdade: “as interações conviviais estão inseridas nas teias de interdependência que moldam a vida (social)” (Costa, 2019, p. 14).

Ao destacar o relacionamento interligado entre convivialidade e desigualdade, os comentários de Costa também permitem que o conceito seja usado em estudos sobre escravidão. O autor rompe com a noção de que a convivialidade implica necessariamente em interações harmoniosas, que são difíceis de imaginar em uma sociedade escravocrata onde a violência e a exploração extrema estavam sempre presentes. Contudo, apesar da coerção e da intensa violência infligidas às populações africanas escravizadas, a relação sempre contenciosa entre escravizados e seus donos permitia algum nível de negociação e autonomia, mesmo sob as severas restrições de um regime escravista – como muitos estudos sobre a escravidão nas Américas já mostraram (Chalhoub, 1990; Genovese, 1976; Lara, 2018; Machado, 1988; Reis e Silva, 1989). Como veremos nas próximas páginas, a saga de Teófila foi marcada por uma série de conflitos e negociações nas interações entre os personagens dessa história, tanto entre si quanto com as instituições brasileiras do século XIX.

De acordo com Costa, a identificação dessa interdependência entre convivialidade e desigualdade requer algumas considerações metodológicas. Uma delas é familiar à maioria dos estudos sobre convivialidade (estejam eles ou não vinculados ao conceito de desigualdade) e consiste em um escopo reduzido de análise, com foco em objetos de pesquisa mais facilmente observáveis em menor escala. Outra reside em uma análise que se concentre nas interações entre atores humanos (e não humanos). Essas são preocupações metodológicas que podemos identificar na maioria dos estudos sobre mercados de crédito no passado (Finn, 2003; Hoffman et al., 2001; Muldrew, 1998; Fontaine, 2014; Trivellato, 2019) e que tornam o mercado de crédito do Rio de Janeiro do século XIX um candidato adequado a uma história convivial da vida econômica.

2. Estabelecendo o contexto: a economia do Rio de Janeiro antes de 1850

Antes de voltarmos para a trajetória de crédito de Teófila da escravidão à liberdade, é importante salientar que essa trajetória tinha muitas características em comum com a maioria das transações de crédito conduzidas naquela época. Em pleno século XIX, o crédito permanecia um negócio particular e pessoal. Pessoas de diferentes camadas sociais habitavam o mesmo mercado e tinham pouco acesso a capital, caso não estivessem dispostas a emprestar e tomar empréstimos umas das outras. Na primeira metade do século XIX, as transações de crédito no Rio de Janeiro seguiam sua própria lógica pessoal e convivial, que englobava as muitas desigualdades e as estruturas hierárquicas rígidas da sociedade escravocrata luso-brasileira.

Para compreender melhor as particularidades do mercado de crédito do Rio de Janeiro no século XIX, precisamos voltar 100 anos e observar dois momentos cruciais da história da cidade. O primeiro remonta a 1763, quando a descoberta do ouro nos sertões da província de Minas Gerais levou as autoridades coloniais portuguesas a transferirem a capital do Brasil de Salvador – com um porto localizado no centro da lucrativa região açucareira nordestina – para o Rio de Janeiro, uma cidade portuária muito mais próxima às novas áreas de mineração. Essa mudança pragmática da corte portuguesa levou a um crescimento exponencial no poder político e econômico da comunidade mercantil do Rio de Janeiro. Ao final do século XVIII, a expansão da economia do Rio já era evidente. Entre 1792 e 1807, o número de navios entrando e saindo do porto mais do que dobrou, e o número de empresas comerciais cresceu mais de três vezes (Arruda, 2008; Piñero, 2014, p. 55). No início do século XIX, os negociantes do Rio passariam a controlar o tráfico de escravos com a África, um dos empreendimentos mais lucrativos da época (Alencastro, 2000; Florentino, 1997; Fragoso, 1998).

Entretanto, tais mudanças podem parecer pequenas se comparadas ao que aconteceu em 1808, um ano determinante na história do Brasil. Com as Guerras Napoleônicas devastando a Europa, D. João VI de Portugal tomou uma decisão política inesperada e partiu de Lisboa para fixar a corte portuguesa na cidade do Rio de Janeiro. Essa viagem mudou para sempre a vida e a economia na então capital brasileira. Daquele momento

em diante, aquela que antes era uma cidade colonial modesta se tornou a capital do império português e a sede de seu vasto aparato burocrático (Carvalho, 2008). Esse evento sem precedentes desencadeou uma mudança drástica na economia e na infraestrutura da cidade (Schultz, 2001). Tal transformação seria ainda mais evidente nas décadas seguintes, quando o Brasil se torna independente de Portugal. O país começou a registrar um aumento contínuo nas exportações agrícolas produzidas com trabalho escravizado e viu o surgimento de um robusto mercado interno de gêneros alimentícios e de bens de consumo que entravam e saíam pelo porto do Rio de Janeiro.

Esse crescimento econômico foi acompanhado por um intenso *boom* comercial e demográfico. Em 1808, a frota portuguesa sozinha foi responsável por um acréscimo de 25% na população da cidade, adicionando, segundo alguns relatos, 15 mil novos habitantes (Malerba, 2000, p. 234). Esse número saltou para 112.695 pessoas em 1821, das quais 79.321 residiam no perímetro urbano. Vinte anos depois, em 1849, a população da cidade registrou um impressionante crescimento de 138%, alcançando 268.386 almas, sem contar a população flutuante da cidade portuária.

Todas essas pessoas e negócios estavam em uma área com pouco mais de quatro quilômetros quadrados. No mapa a seguir, a área dentro da linha contínua refere-se aos bairros (freguesias) de Santana, Santa Rita, Candelária, Sacramento e São José, abrangendo à maioria das residências da cidade. A área dentro da linha pontilhada foi onde a atividade comercial ocorria e onde ficavam a maioria das lojas, escritórios comerciais, armazéns, além da maior parte dos prédios públicos, cartórios e tribunais de justiça. A localização do Depósito Público é indicada por uma estrela (Figura 1).

O Rio de Janeiro era uma cidade densamente povoada, e os *booms* comercial e populacional observados após 1808 desencadearam um expressivo aumento na demanda por capital. A coroa portuguesa implementou uma série de medidas para ampliar a oferta de dinheiro. A mais importante foi a fundação do Banco do Brasil, o primeiro e único banco a operar no país até então, estabelecido por D. João VI em outubro de 1808, apenas alguns meses após a sua chegada. Diferentemente dos bancos privados que operavam no Atlântico Norte à época, o Banco do Brasil detinha o monopólio da emissão e foi amplamente utilizado para financiar os gastos governamentais. Funcionando continuamente em déficit, o banco tornou-se insolvente e encerrou suas atividades em 1829 (Cardoso, 2010; Franco, 1973; Peláez e Suzigan, 1981). A partir de então, a cidade (e o Brasil) passou quase uma década inteira sem qualquer instituição bancária em operação, e uma estrutura financeira mais robusta só começaria a ser observada em meados da década de 1850.

A ausência de atividade bancária era uma característica que o Rio de Janeiro compartilhava com muitas outras cidades e áreas rurais no final do século XVIII e início do XIX em diversas partes do mundo. Várias economias regionais no Sul Global desenvolveram mercados financeiros altamente complexos (Austin e Sugihara, 1993; Levy, 2012; Lorenzini et al., 2018) mesmo sem as mudanças institucionais responsáveis por manter o desenvolvimento econômico e financeiro vistas no Atlântico Norte após a Revolução Gloriosa e as revoluções industriais dos séculos XVII e XVIII (North, 1990). A existência de arranjos institucionais eficientes que estimulasse sólidas políticas fiscais e monetárias, a estrita observância dos direitos de propriedade e, principalmente, o estímulo à atividade bancária, são fatores inegavelmente críticos ao desenvolvimento econômico de qualquer região. No entanto, eles não explicam como o dinheiro circulava em lugares onde todos ou alguns desses fatores não estiveram presentes. Embora, quando estamos falando de circulação de crédito, eles ofereçam uma pista importante, é preciso olhar para além da atividade bancária. Na ausência de instituições financeiras, o dinheiro sempre encontra outras formas de circular, fato bem conhecido por aqueles que pesquisam os mercados informais contemporâneos (Coletto, 2010; Fernández-Kelly e Shefner, 2010).³

Durante essa década “sem bancos”, a capital do Brasil consolidou-se como o maior centro urbano ao sul do Equador, sede de um dos portos mais movimentados do Atlântico e um polo comercial central para a América do Sul. É difícil imaginar como uma cidade de tamanha magnitude conseguiu organizar e expandir sua economia sem um sólido sistema bancário. No entanto, a resposta para esse enigma é relativamente simples: emprestar e tomar emprestado eram, em grande medida, iniciativas privadas feitas entre os habitantes da cidade e suas muitas firmas comerciais, grandes e pequenas.

Em trabalho anterior (Penna, 2023), procurei apresentar o volume e o funcionamento desse mercado de crédito privado, demonstrando como transações de crédito privadas foram responsáveis por colocar em circulação grandes volumes de capital que fluíam por uma multiplicidade de redes. Para compor esse quadro, analisei um conjunto diversificado de fontes. Os dados revelaram que a maioria dos habitantes da cidade pagava

³ Em 2017, o Banco Mundial divulgou um estudo que mostra que quase 44% da população brasileira adulta não tinha conta bancária ou acesso a serviços financeiros (Demirguc-Kunt et al., 2018).

por bens e serviços utilizando uma ampla variedade de instrumentos de crédito, como bilhetes de penhor, letras de câmbio nacionais e estrangeiras, hipotecas e notas promissórias. Esses instrumentos de crédito eram continuamente endossados e trocados no mercado, funcionando quase como moeda fiduciária.

Os dados indicam que o alicerce do mercado privado de crédito do Rio se encontrava no relacionamento interligado entre crédito e propriedade privada. A cidade também contava com prósperos mercados de penhores e de bens de segunda mão, capazes de acomodar e fomentar essas dinâmicas circulares observadas entre propriedade privada e transações de crédito.

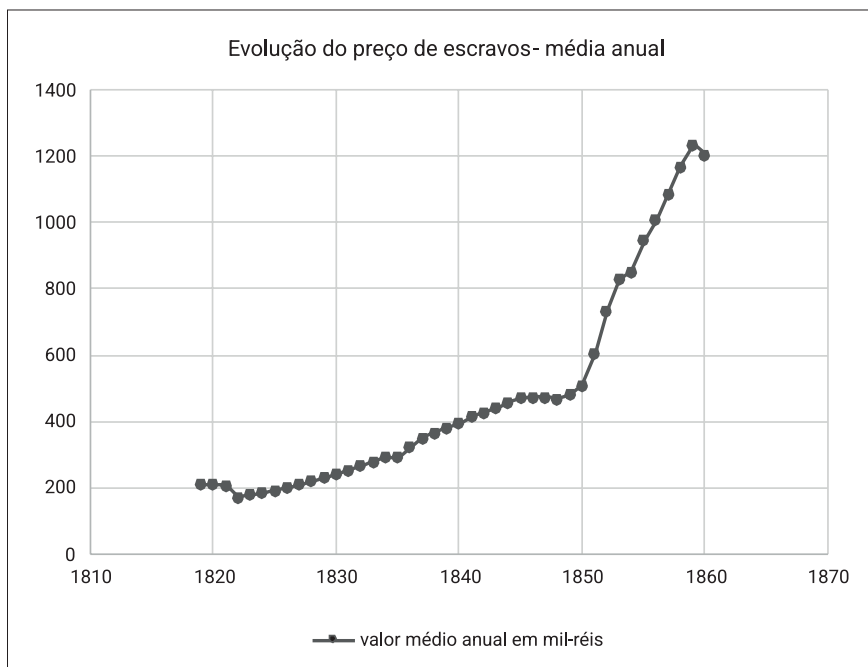
Essa associação entre crédito e propriedade tornou-se evidente nas fontes, que foram organizadas em três bases de dados (Penna, 2023). A primeira base de dados contém os nomes, as datas e o veredito de 3.128 processos de cobrança judicial de dívidas, nos quais bens foram apreendidos e penhorados como garantia de dívidas e enviados ao Depósito Público (contando com processos judiciais entre os anos 1830 e 1859). A segunda inclui 2.678 letras de câmbio encontradas nos Registros Notariais do Rio de Janeiro.⁴ Essa base de dados traz os nomes de credores e devedores, valor e tipo de empréstimo (se pago em espécie, bens ou serviços), datas e duração dos empréstimos, local de emissão da letra e juros. A terceira base de dados reúne informações de mais de cinco mil anúncios referentes a operações de crédito publicados nos dois jornais mais populares e longevos do país (*Jornal do Commercio* e *Diário do Rio de Janeiro*). Essa base mostra as transações de crédito oferecidas ou requeridas em anúncios (hipotecas, penhoras ou letras de câmbio); se alguma garantia específica foi oferecida ou solicitada; o valor da transação; bem como os nomes e endereços das pessoas ou firmas comerciais que publicaram tais anúncios. A base de anúncios em jornais indica que existia um mercado de crédito relativamente impessoal no Rio de Janeiro a partir da década de 1820, controlado por intermediários não institucionais – ou seja, indivíduos e firmas comerciais que, embora concedessem crédito na praça, não poderiam ser caracterizados como bancos.

4 As letras de câmbio constituíam o meio de pagamento e o instrumento de crédito mais comumente adotado para empréstimos de curto prazo. Elas registravam os nomes das partes envolvidas na transação, os valores negociados e quando, onde e de que forma a letra foi aceita e deveria ser quitada (em dinheiro, mercadorias ou serviços) (Penna, 2019).

A pesquisa nos arquivos também apontou para aspectos financeiros da escravidão, um tema ainda pouco pesquisado na sociedade escravista brasileira. Isso reforça a ideia de que a escravidão era essencial para a economia do país, mas não apenas porque os escravizados constituíam a principal força de trabalho por trás da crescente integração da nação com as economias capitalistas industriais do Norte (Marquese e Salles, 2016). A lógica circular observada entre o crédito e a propriedade privada criou um contexto no qual os escravizados tinham um papel crucial no mercado financeiro da cidade. O comércio transatlântico e doméstico de escravizados gerava milhares de títulos negociáveis que fomentavam a circulação de crédito. Simultaneamente, um estudo recente constatou que, entre 1821 e 1850, mais de 90% dos processos de cobrança de dívidas (catalogados no Arquivo Nacional Brasileiro como ações de litígio) chegaram às cortes devido ao não pagamento de letras de câmbio (Piñero e Saraiva, 2017, p. 146). Ao mesmo tempo, 65% dos casos de litígio que acabaram no Depósito Público foram resolvidos por meio da apreensão de escravizados como garantia de dívidas pendentes (totalizando 1.535 processos judiciais). A posse de pessoas escravizadas funcionava como uma das principais garantias para a circulação de crédito no período. Concomitantemente, as principais transações comerciais que a escravidão gerava eram essenciais à vida comercial e econômica do Rio de Janeiro (Penna, 2023).

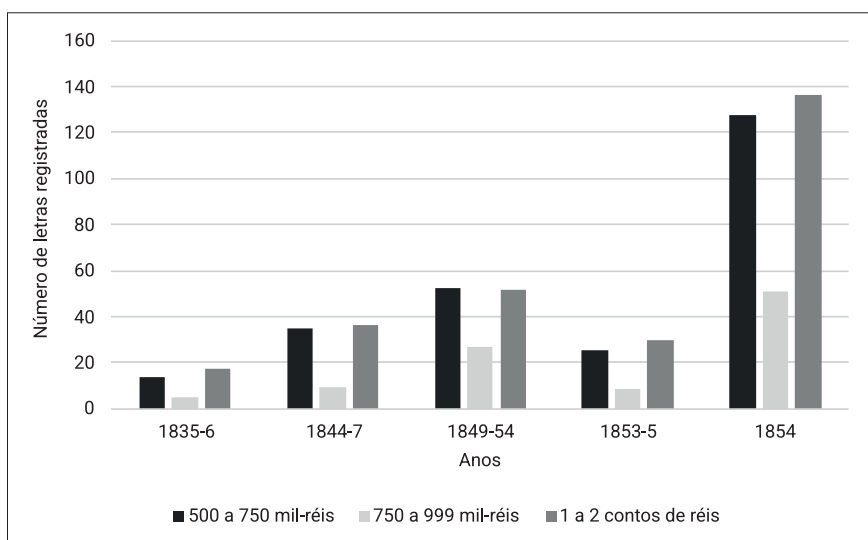
A literatura econômica e histórica brasileira explica a expansão das atividades financeiras e bancárias da segunda metade do século XIX focando principalmente em dois pontos: a crescente demanda internacional por café, principal produto de exportação agrícola, e a entrada repentina de capital previamente ligada ao tráfico transatlântico de escravos, antes da sua proibição em 1850 (Penna, 2023; Villa, 2016). A análise conduzida até então indica que esses podem não ser os únicos estopins do “boom bancário” observado na segunda metade do século. Ao aumento nos preços dos escravizados após a abolição do comércio de almas com a África seguiu-se um aumento proporcional na circulação de letras de câmbio. É essencial salientar que o desconto de letras de câmbio era uma das operações mais lucrativas dos bancos recém-estabelecidos, que começaram a dominar o mercado de crédito (Guimarães, 2012), antes controlado por firmas comerciais e pequenos intermediários. Como os gráficos a seguir indicam (Figuras 2 e 3), o aumento nos preços de escravizados levou a um aumento similar no volume e no valor de letras de câmbio em circulação.

Figura 2. Variação nos preços de escravos (em mil-réis)



Fonte: Mello, 2016; Engerman, Klein e Mattoso, 1986; Stein, 1985; Nishida, 1993.

Figura 3. Distribuição de letras de câmbio por valor entre 1835–1859 (em mil-réis)



Fonte: Arquivo Nacional, Livros de Registro e Protestos de letras, n. 5, 16, 21, 22 e 27.

Essas novas facetas da circulação de crédito no Rio, em que os escravizados eram garantia importante para empréstimos, indicam que a história de Teófila está longe de ser uma exceção (à parte o fato de que ela se tornou liberta ao final, o que não era a norma). O crédito e as dívidas exerceram uma influência profunda na vida de muitas pessoas escravizadas. Antes de retomar a trajetória de Teófila, é importante explicar e demonstrar o quão entrelaçada era, de fato, a relação entre escravidão e crédito.

3. Um mercado de crédito escravizado

Como a vasta literatura sobre o tráfico de pessoas escravizadas demonstra, o comércio de seres humanos escravizados foi um empreendimento internacional com muitos atores. As finanças e os negócios da escravidão articulavam uma rede complexa de transações, exportadores europeus, banqueiros e financistas, comerciantes e pequenos varejistas de diferentes cidades portuárias do Atlântico (Bohorquez e Menz, 2018; Florentino, 1997; Inikori, 2002; Miller, 1988). Os gráficos apresentados anteriormente indicam que essa intrincada e complexa rede de transações de crédito também estava presente nos mercados domésticos de pessoas escravizadas no Brasil. Nas últimas duas décadas, estudiosos vêm reavaliando o papel desempenhado pela escravidão no desenvolvimento econômico das sociedades capitalistas modernas. Nessa “nova história do capitalismo” (Hilt, 2017; Olmstead e Rhode, 2018; Rockman, 2014), o foco tem se deslocado, gradualmente, da escravidão como força de trabalho – tema de uma longa tradição historiográfica – para incluir também os aspectos financeiros da escravidão. Tais estudos estão estabelecendo novas formas de investigar o sistema de trabalho nas quais tanto a força de trabalho quanto os próprios corpos dos trabalhadores escravizados são entendidos como potenciais geradores de grandes quantidades de riqueza (Beckert e Rockman, 2016; Wright, 2006). Esses debates acadêmicos ainda estão em estágio inicial no Brasil. Contudo, esse quadro se modificou na última década à medida que historiadores passaram a investigar como as transformações econômicas globais provocadas pela industrialização impulsionaram a demanda por matérias-primas e levaram à manutenção da escravidão nas Américas, apesar da crescente pressão internacional por sua abolição (Marquese e Salles,

2016; Muaze et al., 2015; Tomich, 2004). Os resultados desses estudos sobre a produção de *commodities* escravistas são bem conhecidos, embora o mesmo não possa ser dito em relação aos impactos da escravidão nas nascentes instituições financeiras brasileiras. Porém, os dados indicam que o capital investido em pessoas escravizadas gerou e manteve milhares de títulos de crédito negociáveis que alimentaram a economia e os mercados financeiros do Atlântico (Penna, 2023).

Em outras palavras, ao olhar de perto o mercado de crédito do Rio e suas muitas transações de crédito, fica evidente que a escravidão tinha um papel essencial na consolidação do capitalismo no Brasil e internacionalmente. Em meados do século XIX, as letras de câmbio eram o principal ativo comercializado na Bolsa de Valores de Londres (Neal, 1993). Os dados para a cidade brasileira também mostram que uma parte significativa do dinheiro circulando em letras de câmbio tinha ligações próximas com os negócios da escravidão. Como Calvin Schermerhorn demonstrou em relação aos Estados Unidos, o capital originado no mercado interno de pessoas escravizadas daquele país gradualmente se deslocou das redes de crédito mercantil para o sistema bancário (Schermerhorn, 2015), seguindo uma trajetória não muito diferente da observada no Rio de Janeiro após 1850. Esse movimento injetou liquidez nas instituições financeiras locais e globais e apenas recentemente passou a receber atenção dos historiadores da escravidão nas Américas.

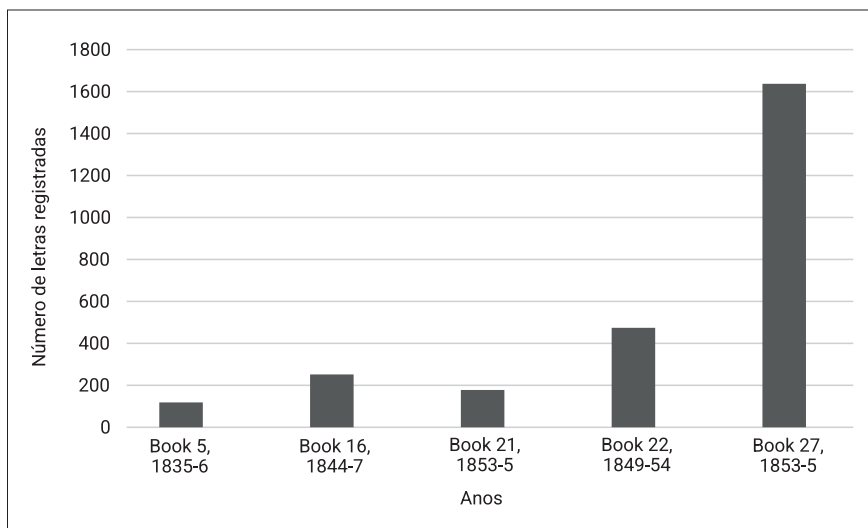
A própria natureza da economia no período pode explicar por que os títulos de crédito e as letras de câmbio (bem como os litígios de dívida a eles relacionados) foram tão proeminentes. A escassez de moedas era uma característica comum do início do mundo moderno. A maior parte dos centros comerciais nos oceanos Atlântico e Índico operava com letras de câmbio para contornar os problemas crônicos de oferta monetária e as incertezas e riscos no comércio de longa distância (Bishara, 2017; Baskes, 2013). Com a introdução dos múltiplos endossos no século XVI, as letras começaram a perder seu caráter predominantemente mercantil, passando a ser amplamente utilizadas como instrumento de crédito. A composição textual, as leis e as regras tradicionais que regiam o uso das letras de câmbio eram muito semelhantes em todas as comunidades mercantis globais (Chaudhury e Denzel, 2008; Neal, 1993; Penna, 2019; Roover, 1953; Rogers, 2004). Essa semelhança fez com que elas se tornassem o meio de pagamento e o título de crédito mais comuns em circulação durante todo o século XIX (Trivellato, 2019).

Para compreender melhor o quão entrelaçados estavam a escravidão e os títulos de crédito e letras de câmbio, apresento brevemente um caso de litígio cível de 1829. Nesse processo, o caixeiro Possidônio Martins de Mendonça processou seu ex-patrão, o comerciante Joaquim de Mattos Costa, por 962\$271 mil-réis em salários não pagos. O comerciante alegou que não havia pago os salários porque Possidônio teria adulterado os registros contábeis da empresa e o defraudado em 5:200\$000 mil-réis. Segundo Costa, o escriturário recebeu tal valor em uma letra de câmbio que ele descontou, mas não registrou no livro-caixa da firma. Essa letra de câmbio específica havia sido entregue ao caixeiro por Pedro José Viana, que a recebera como pagamento “por quatro escravos que havia vendido”.⁵

O comerciante Costa tinha um portfólio de negócios bastante variado. Era parceiro de uma empresa de metalurgia, ocupava o quadro de diretores da companhia de seguros Tranquilidade, exportava café, importava chá e trouxe navios negreiros ao porto do Rio de Janeiro ao menos duas vezes. No entanto, a principal atividade da firma de Costa era a negociação de letras de câmbio, que ele descontava em dinheiro após cobrar uma taxa – em 1829, seus livros contábeis registraram 129 contos (129:000\$000 mil-réis) em letras de câmbio descontadas (Penna, 2023). Ele não estava sozinho no negócio de desconto. No gráfico a seguir (Figura 4), podemos ver a quantidade de letras de câmbio em circulação de uma amostra de cinco livros dos 1º e 2º Ofícios de Notas do Rio de Janeiro dos anos de 1835–1836, 1844–1846, 1849–1854, 1853–1855 e 1854.

⁵ Arquivo Nacional, Supremo Tribunal de Justiça (BU). Código de referência BU.0.RCI.0900, n. 7.397, maço 17, 1836.

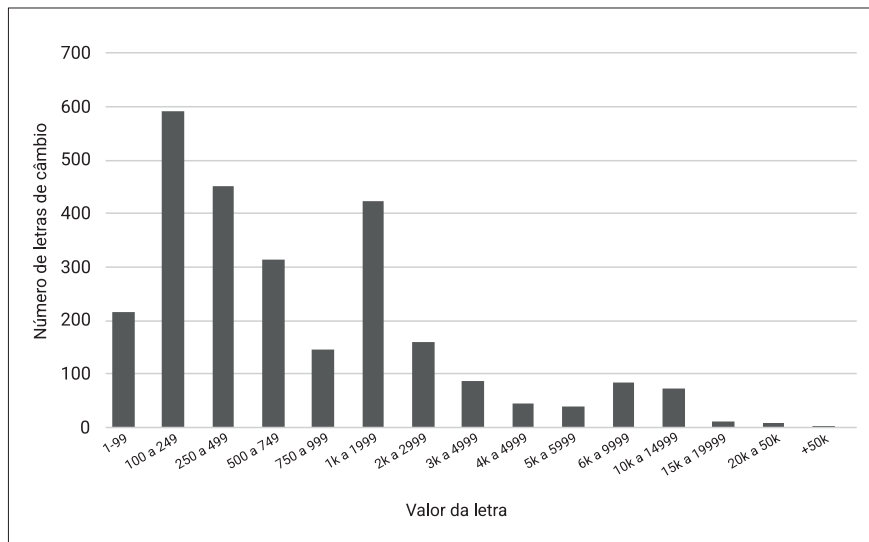
Figura 4. Distribuição de letras de câmbio por ano/livro de registro



Fonte: Arquivo Nacional, Livros de Registro e Protestos de letras, n. 5, 16, 21, 22 e 27.

Para ter uma ideia do que 129 contos de réis significavam em apenas um ano, a empresa de Costa movimentou mais dinheiro do que todas as letras protestadas em 1835–1836 (104 contos). Porém, é necessário mencionar que os livros de registro se referem, em sua maioria, a títulos em inadimplência. Foi somente após 1843 que a lei tornou o registro nos livros uma etapa obrigatória para que a letra fosse considerada válida e “descontável” em empresas comerciais e bancos (o que ajuda a explicar o aumento do volume na década de 1850). Observar a distribuição das letras da amostra por valor individual (Figura 5) nos ajuda a compreender por que uma única firma comercial podia descontar uma quantia tão vasta em letras de câmbio.

Figura 5. Distribuição de letras de câmbio por valor de Transação (em mil-réis)



Fonte: Arquivo Nacional, Livros de Registro e Protestos de letras, n. 5, 16, 21, 22 e 27.

Como podemos ver, a maioria das letras em circulação era de valores menores – menos de 500\$000 mil-réis (o preço médio de um homem escravizado adulto em 1840). O gráfico anterior e o alto volume de letras descontadas na casa comercial de Costa indicam que letras de câmbio foram um instrumento de crédito muito difundido no Rio de Janeiro.

Voltando a nossa atenção para a letra que Possidônio alegadamente “desviou” de Costa, podemos ver como uma única letra gerada pelo comércio de africanos escravizados poderia multiplicar o capital por meio da circulação de crédito. Nesse caso específico, tudo começou quando Pedro José Pereira Viana vendeu alguns escravizados para Joaquim José Corrêa, que pagou por essa compra emitindo uma letra de câmbio de 5:200\$000 mil-réis com vencimento para seis meses após a venda.

As letras que circulavam no Rio eram um instrumento bastante semelhante a uma nota promissória. A diferença era que as letras eram negociáveis. Isso favoreceu Pedro, já que ele precisava de dinheiro antes do vencimento da letra. Tudo o que tinha de fazer era endossá-la e encontrar alguém disposto a lhe adiantar o valor e assumir a dívida de Corrêa. Foi então que a firma comercial de Costa e seu caixeiro Possidônio entraram em cena. O funcionário descontou a letra (mediante uma taxa de 1,5%),

Pedro saiu com cerca de 4,5 contos (4:500\$000 mil-réis) em dinheiro, mas Possidônio não registrou esse pagamento nos livros e ficou com a letra para si. (Arquivo Nacional, Supremo Tribunal de Justiça (BU). Código de referência BU.O.RCI.0900, n. 7.397, maço 17, 1836).

Essa disputa judicial sobre salário não pago ajuda a ilustrar como o endosso e o mercado de descontos funcionavam como multiplicadores de crédito. A venda de alguns seres humanos escravizados gerou uma letra que foi descontada em dinheiro (que poderia ser usado para pagar qualquer coisa, inclusive para comprar mais escravizados). A letra retornou ao mercado para ser novamente descontada por dinheiro e em alguns rolos de tecido. Desconsiderando a fraude cometida por Possidônio, a história por trás da letra de câmbio de Pedro não é muito diferente daquelas de outras letras que circulavam no Rio de Janeiro da época. Mesmo quando os vínculos com a escravidão não eram tão diretos quanto nesse caso específico, a propriedade escravizada ainda desempenhava um papel crucial na circulação do crédito.

Uma amostra de 2.275 ações de litígio de dívida com bens apreendidos em penhora judicial entre 1833 e 1859 mostra que, em 65% delas, ao menos uma pessoa escravizada foi levada ao Depósito para servir como garantia da dívida não paga.⁶ Nos 35% restantes, encontramos todo tipo de bens: móveis, roupas, obras de arte, utensílios domésticos, embarcações, carros de boi, tecidos, joias, ferramentas, produtos agrícolas, gado, livros – uma lista extensa. Esses objetos eram leiloados ao maior lance e abasteciam as prateleiras das lojas de varejo da cidade.

As penhoras judiciais também revelam que a celeridade do sistema judiciário em converter empréstimos não pagos em propriedade e recolocá-los no mercado parece constituir um dos pilares da circulação de crédito no Rio de Janeiro. Os bens apreendidos pelos tribunais rapidamente retornavam ao mercado pelas mãos de inúmeros leiloeiros, negociantes de artigos usados, comerciantes de escravizados e donos de casas de penhores, iniciando um novo ciclo de crédito. Grandes e pequenas quantias de capital, na forma de letras de câmbio, circulavam pelas mãos de comerciantes de importação e exportação, varejistas, vendedores ambulantes, pessoas escravizadas e livres. As pessoas escravizadas, mais do que ninguém, conheciam muito bem esse ciclo propriedade-crédito.

⁶ Esse ainda é um trabalho em andamento. O acervo documental referente ao Depósito abrange o período de 1833 a 1888.

4. A Saga de Teófila

O primeiro contato que tive com Teófila ocorreu enquanto eu montava o banco de dados das Penhoras Judiciais. Os documentos que compõem esse banco de dados são muito semelhantes ao carregado pelo advogado Videira – uma ordem judicial instruindo o Depositário Geral a entregar um bem anteriormente apreendido por ordem da justiça. Além de estar entre apenas oito casos de alguém que entrou no Depósito como escravizado e saiu como pessoa liberta, algo chamou minha atenção no mandado de levantamento de penhora de Teófila: Boaventura e Luís, respectivamente autor e réu no processo de cobrança de dívida que produziu o mandado, identificaram-se como africanos pertencentes à nação Mina.

Embora representassem apenas uma pequena fração dos africanos escravizados trazidos ao Rio – não muito mais que 5%, segundo a maioria das estimativas (Hall, 2007; Klein, 1987; Karasch, 1972: 12; Soares, 2007, pp. 402–403) –, os Mina eram vistos como rebeldes e de difícil trato (Graham, 2011; Mamigonian, 2000). Essa reputação se consolidou na memória pública após a Revolta dos Malês, em Salvador (Reis 1997). Também tinham fama de serem comerciantes astutos. As quitandeiras e os pombeiros Mina desempenharam um papel essencial no comércio de gêneros alimentícios nos centros urbanos brasileiros desde o período colonial (Camillo, 2015; Graham, 2010; Soares, 2007, pp. 401–405).⁷ No Rio de Janeiro do século XIX, esses comerciantes africanos construíram suas próprias redes de comércio e crédito. A literatura está repleta de exemplos de libertos Mina que tiveram sucesso considerável em seus empreendimentos (Farias, 2015; Penna, 2023; Villa, 2014). A história de Teófila se desenrolou dentro de uma dessas redes africanas de negócios e crédito na capital brasileira.

Se considerarmos a saga de Teófila como uma peça teatral, a carta de alforria foi o ato final de uma trama que se desenvolveu em três processos judiciais distintos e em uma série de registros notariais sobre os quais se baseiam as páginas seguintes.⁸ Antes de tudo, permitam-me apresentar ao

⁷ Os pombeiros eram pequenos empresários que trabalhavam como “intermediários” na cadeia de abastecimento alimentar, trazendo produtos do interior para as feiras urbanas e os mercados de rua. As quitandeiras eram vendedoras de rua (tipicamente mulheres) que vendiam produtos e pequenas refeições em tendas ou bandejas pela cidade.

⁸ Arquivo Nacional, Relação do Rio de Janeiro (Fundo 84), 1864, n. 3.153, caixa 1.652, galeria A; Relação do Rio de Janeiro (Fundo 84), 1855, n. 269, maço 67; Relação do Rio de Janeiro (Fundo 84), 1868, n. 4.555, caixa 219. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Fundo Depósito Público, DP 0015.

leitor e à leitora o elenco da peça sobre a liberdade de Teófila, começando pela própria atriz principal.

Como acontecia com a maioria dos escravizados que passavam pelas portas do Depósito Público, a documentação judicial trazia poucas informações sobre Teófila. Casos de litígio de dívida, como aquele que levou Teófila a permanecer no Depósito por quase meio ano, geralmente são econômicos em dados sobre a pessoa escravizada apreendida. Após a leitura do processo, a única informação disponível sobre Teófila é que ela tinha “cerca de 30 anos de idade” e teria nascido na Costa da Mina. Considerando o preço acima da média pelo qual Teófila foi vendida (1:270\$000 mil-réis), é razoável supor que ela desempenhava trabalho especializado. Muito provavelmente, era uma quitandeira e vendedora de rua experiente.

Boaventura Joaquim Gomes, o autor da ação judicial que levou Teófila ao Depósito, também era oriundo da Costa da Mina. Nascido em 1825, foi traficado para Salvador, Bahia, ainda muito jovem, apenas alguns anos antes da proibição do tráfico em 1831. Em 1855, tinha 30 anos de idade. Ele se mudou de Salvador para o Rio de Janeiro após adquirir sua alforria, mas não rompeu os laços com a capital baiana. Boaventura atuava como procurador de negócios, no Rio, de João Fernandes Gravilha, um comerciante de Salvador (Farias, 2015, p. 290), e frequentemente viajava para aquela cidade. No Rio, Boaventura se casou com Felizarda Ana Barbosa (também uma preta Mina) e estabeleceu um pequeno negócio de distribuição de alimentos e um restaurante (casa de pasto) no Largo da Sé. Boaventura, diferentemente da maioria de seus companheiros africanos que também foram traficados ao Brasil, sabia ler e escrever e se tornou um comerciante bem-sucedido.

O outro papel de destaque na peça da liberdade de Teófila pertence a Luis Montenegro. Ele também se identificou como natural da Costa da Mina. No entanto, Luis não desembarcou no Brasil como escravizado, mas como um africano livre. Desde a proibição do tráfico de escravos da África em 1831, as autoridades apreenderam diversos navios negreiros de contrabando. Todos os cativos ilegais eram considerados africanos livres e, como Luis, enquadravam-se em uma categoria jurídica distinta, sendo destinados a arranjos especiais de trabalho. Eram colocados sob custódia do governo brasileiro por 14 anos e obrigados a trabalhar para patronos nomeados pelo Estado (concessionários) ou em obras públicas, em troca de alimentação, abrigo e salários irregulares, quando existentes.

Muitos africanos livres permaneceram nessas condições por 30 anos antes de alcançar a “liberdade plena” (Mamigonian, 2017).

Luis, contudo, que tinha 35 anos à época, encontrava-se em um arranjo de trabalho menos rígido. Ele não residia com seu patrono, Manoel Montenegro, em Botafogo, na periferia da cidade. Durante muitos anos, Luis viveu no centro do Rio “por conta própria”, junto à quitandeira liberta Mina Maria do Bonfim (também originária da Costa da Mina), que, como veremos em breve, também desempenhou um papel importante na peça da liberdade de Teófila. Luis e Maria formavam um casal e tiveram um filho, André, mas nunca foram legalmente casados! Luis trabalhava como estivador no cais do porto, carregando café para os navios. Para usufruir de tal autonomia, Luis concordou em pagar semanalmente uma quantia a seu patrono, em um arranjo que reproduzia o sistema dos escravos ao ganho, prática costumeira e amplamente difundida nas cidades brasileiras (Acerbi, 2017; Reis, 1997; Soares, 1988).⁹

Como sabemos, Teófila acabou no Depósito devido a uma dívida em aberto que Boaventura contraiu com Luis. No dia 30 de agosto de 1854, os dois africanos Mina entraram em um cartório e assinaram uma escritura de hipoteca sob os seguintes termos:

neste escritório [cartório] compareceram as partes convencionadas: como outorgante devedor Luiz Montenegro e como outorgado credor Boaventura Joaquim Gomes, ambos de cor preta e moradores, este ao Largo da Sé e aquele a rua do Príncipe do Valongo, reconhecidos pelos próprios das duas testemunhas abaixo nomeadas e assinadas, perante as quais por ele outorgante foi dito que precisando da quantia de quinhentos mil réis a pedia por empréstimo ao outorgado Boaventura Joaquim Gomes que de fato lhe emprestou em notas correntes deste império de que da confissão dou fé, obrigando-se pagá-lo de hoje a um ano ficando desde já o prêmio de um e meio por cento ao mês e para garantia e solução deste dívida hipoteca especialmente a sua escrava Teófila de nação Mina da qual promete não dispor nem a outrem hipotecar sem que o outorgado se credor esteja pago realmente satisfeito do principal e prêmio não derogando esta especial hipoteca a geral obrigação que ficam

⁹ Um escravo ao ganho tipicamente trabalharia por conta própria, sem supervisão dos seus donos, pagando um valor semanal previamente acordado (o escravo podia normalmente guardar o valor excedente). No Rio de Janeiro, os escravos ao ganho, homens e mulheres, desempenhavam uma série de atividades urbanas diferentes como a venda de alimentos e pequenas refeições nas ruas, lavando roupas em lagoas públicas, transportando pequenas cargas etc.

sujeitos os mais seus bens presentes e futuros sendo a mesma quantia emprestada para ajudar da compra da escrava hipotecada. E pelo outorgado foi dito que aceitava esta escritura como nela se contém e declara. (Fundo 84, 1855, n. 269, maço 67)

À primeira vista, não há nada de surpreendente nessa escritura de hipoteca. Nem o fato de ser firmada entre dois africanos é uma surpresa. Como mencionado anteriormente, existe um consenso entre os estudiosos da escravidão urbana no Brasil do século XIX de que tanto negros livres quanto libertos eram economicamente muito ativos (Graham, 2010; Farias, 2015; Penna, 2019; Villa, 2014). Esse tipo de arranjo de venda/hipoteca para a compra de um escravizado também não era incomum. Após 1810, a legislação portuguesa alterou as formalidades das vendas a prazo, “desvinculando” o ato da venda de seu objeto. O vendedor já não podia mais reivindicar o bem vendido em caso de inadimplência; apenas uma ação judicial por dívida poderia resolver a pendência (Penna, 2023). Essa nova legislação levou a um grande número de contratos hipotecários, como o celebrado entre Boaventura e Luis, nos quais uma pessoa escravizada (ou qualquer outro bem, mas sobretudo imóveis e escravizados) vendida a prazo era imediatamente hipotecada a seu antigo proprietário para servir de garantia em caso de inadimplência. A escritura de hipoteca funcionava como uma salvaguarda para o vendedor, uma vez que as hipotecas eram contratos legais com execução direta nos tribunais e tinham preferência de pagamento em casos de falência.

Como na maioria dos processos judiciais em que o autor possuía um título de crédito (uma escritura de hipoteca, neste caso específico) ou qualquer documento escrito assinado pelo devedor, os tribunais resolviam rapidamente questões legais como o caso de Boaventura *versus* Luis. Demandas judiciais acompanhadas de títulos de crédito assinados não costumavam levar muito mais do que um mês para obter um veredito, que, em geral, favorecia aqueles que detinham um título de crédito válido, como escrituras de hipoteca e letras de câmbio. Como sabemos, uma vez que Luis não pôde quitar sua dívida em tempo, Teófila foi leiloada e comprada por Antonio da Silva Marques, que posteriormente firmou um acordo com Boaventura “para libertar” a mulher escravizada. A libertação de Teófila foi a única parte desse litígio consistentemente diferente da grande maioria dos outros encontrados na Base de Dados de Penhoras Judiciais.

Dos 1.535 processos judiciais em que pessoas escravizadas foram apreendidas como garantia, apenas oito pessoas que entraram no Depósito como escravizadas saíram de lá como libertas.

A singularidade desse caso aguçou a minha curiosidade, e eu decidi me informar mais sobre Luis e Boaventura na tentativa de entender o que estava por trás do acordo que fez de Teófila uma liberta. Felizmente, tive a sorte de encontrar um processo criminal que permitiu vislumbrar essa rede de crédito Mina no Rio de Janeiro.

Em dezembro de 1854, Maria do Bonfim, até então companheira de Luis, acusou o africano livre e Boaventura de roubo e estelionato. Segundo Maria, eles teriam conspirado para fraudá-la e roubar dela uma mulher Mina escravizada que ela havia comprado a prestações. O nome dessa mulher? Teófila.

Aprendemos com os autos que, em meados de 1853, José Joaquim Lacerda, então proprietário de Teófila, procurou Januário José de Almeida, um conhecido comerciante de escravos, pedindo-lhe que encontrasse um comprador para Teófila. A mulher escravizada costumava ser “alugada” por Lacerda, e inclusive já havia trabalhado e vivido por algum tempo na casa de Maria do Bonfim, que tomou conhecimento da disposição de seu dono em vendê-la e decidiu comprá-la. O valor pedido era de 1:070\$000 mil-réis, e Lacerda queria o pagamento à vista. Maria, entretanto, só podia gastar 800\$000 mil-réis naquele momento.

Isso não era um problema para Januário. Após muitos anos lidando com o infame comércio de almas, o negociante de escravos sabia muito bem que não faltava crédito para aqueles dispostos a comprar seres humanos. Januário tinha uma solução simples para o problema de liquidez de Maria – a única coisa que ela precisava fazer era entrar em contato com o português, vendedor de produtos de segunda mão, Antonio da Costa, que era conhecido por “emprestar dinheiro para pretos”. Januário estava certo. No dia seguinte, Maria foi para a loja de Costa e pegou emprestados os 217\$000 mil-réis que faltavam para cobrir o preço de Teófila. Costa concordou em adiantar o dinheiro e ficou de posse do recibo de venda de Teófila assinado e em branco até o pagamento integral da dívida. Como garantia para Maria, ambos assinaram um documento contendo todas as cláusulas do acordo de empréstimos dos 217\$000 mil-réis.

Segundo a acusação, Luis teria supostamente subtraído o recibo da casa de Maria, obtido um empréstimo de 500\$000 mil-réis junto a

Boaventura (que, supostamente era cúmplice na fraude), e ambos teriam ido à loja de Costa para quitar a dívida e recuperar o recibo da venda de Teófila. Boaventura, então, teria registrado o nome de Luis como novo proprietário de Teófila no recibo. Após o pagamento do imposto de venda, eles foram ao cartório e assinaram a escritura hipotecária que lemos anteriormente.

Os dois réus, contudo, apresentaram uma versão completamente diferente. De acordo com eles, o dinheiro para a compra de Teófila pertencia a Luis, que teria ido várias vezes à loja de Costa realizar pagamentos relativos a esse empréstimo. O agiota e comerciante português de objetos de segunda mão confirmou a versão dos réus e declarou que tanto a autora, Maria, quanto os réus estavam em sua loja quando o dinheiro foi emprestado. De acordo com Costa, os três africanos conversavam entre si, o que o levou a presumir que eram todos companheiros. Em seu depoimento, quando perguntado sobre o motivo de ter entregue a carta de venda a Luis sem a presença de Maria (já que ela estivera presente no dia da assinatura do contrato de empréstimo), Costa respondeu que era Luis quem vinha realizando os pagamentos daquele empréstimo. O comerciante português acrescentou ainda que, ao perguntar ao africano livre sobre Maria, Luis, plenamente consciente das noções patriarcais que orientavam o mundo em que vivia, respondeu prontamente que “em terreiro que galo canta, galinha não cacareja”. Maria, por sua vez, conhecendo muito bem as hierarquias sociais e legais da sociedade escravista que habitava, protestou, dizendo ser totalmente absurdo que alguém sem personalidade jurídica, como um africano livre, pudesse circular pela cidade comprando escravizados e assinando contratos e escrituras hipotecárias. Curiosamente, foram as palavras de Teófila – a pessoa com menos personalidade jurídica em todo o processo – que acabaram por inclinar o júri a favor de Luis e Boaventura.

Teófila disse ao júri que estava trabalhando ao ganho e vivendo com Maria por alguns anos antes de seu dono decidir vendê-la. Ela também disse que Luis e Maria viviam como um casal e que tiveram um filho depois que Teófila passou a morar com eles. Ela testemunhou que, poucos meses antes de Maria apresentar a queixa, ambos haviam brigado (não sabemos os motivos) e que Maria, proprietária da casa, expulsara Luis. Um dos principais argumentos do advogado de defesa foi o de que as acusações de Maria eram fruto de ciúmes e despeito decorrentes de uma briga de amantes. As palavras de Teófila mostraram-se decisivas para o veredito

de inocência. Outro elemento que intrigou o júri foi o fato de que, segundo Boaventura, logo após a assinatura da hipoteca, Luis lhe pedira que redigisse um documento em que doava Teófila a André, filho dele com Maria (que tinha dois anos na época e vivia com a mãe). Entretanto, a absolvição não veio sem dificuldades para os dois africanos Mina. Maria recorreu duas vezes, e o caso chegou ao Tribunal da Relação no Rio de Janeiro. Tratou-se de um processo criminal longo e oneroso para os réus, em especial para Boaventura. A ausência de personalidade jurídica acabou funcionando em favor de Luis. Como africano livre, Luis era considerado tutelado do Estado e tinha direito a representação jurídica gratuita. Já Boaventura não dispunha desse benefício. Livrar-se da acusação de Maria lhe custou muito dinheiro e contratempos.

Em certo momento do processo, tanto Luis quanto Boaventura chegaram a ser presos na temida Cadeia de Aljube e, de trás das grades, Boaventura enviou uma carta preocupada a seu advogado – o mesmo que levou o Mandado de Levantamento de Teófila ao Depósito:

Ilustríssimo Sr. José Antonio Videira

Fui informado por um dos jurados que estavam no Conselho em que respondi que seria muito duvidosa minha absolvição no 2.º Júri se a ele responder e que se a Relação não confirmasse a sentença de absolvição seria infalivelmente condenado no Júri e isto atendendo a que os autos me fazem muita carga. Vossa Senhoria avaliará a impressão dolorosa que faria semelhante notícia, que a meu ver, não sendo socorrido por aqueles que tão intimamente se têm pronunciado a meu favor, terei de sofrer a fatalidade do peso de uma sentença pesadíssima, além dos desgostos por que tenho passado. Felizmente conto no número de meus defensores Vossa Senhoria a quem sou devedor de mil obrigações e em quem conto um Pai, colocado, como se acha, a frente deste malfadado negócio e assim presta, escalado pela confiança que em Vossa Senhoria cegamente deposito, vou rogar-lhe o favor de se empenhar quanto lhe for possível a fim de que se possa alcançar a confirmação da sentença o que Vossa Senhoria por sua posição o poderá fazer. Conheço que por demais tenho sido importuno a Vossa Senhoria, porém, colocado como me acho nesta tão melindrosa crise não me posso furtar do desejo de lhe expor as dúvidas em que me acho, esperando destarte um profícuo remédio aos males que me cercam. Digne-se portanto

Vossa Senhoria prestar a sua precisa atenção a este meu pedido, atuando os seus passos para que por tal forma eu possa ver coroado de feliz êxito o meu desejo.

Apeteço à Vossa Senhoria muitas felicidades e perfeita saúde por ser

De Vossa Senhoria Servo

O mesmo como amigo e obrigado,

Boaventura Joaquim Gomes

Aljube, 19 de maio de 1855.

(Arquivo Nacional, Relação do Rio de Janeiro, Fundo 84, 1868, n. 4.555, caixa 219)

5. Conclusão

A carta acima foi retirada de um processo por cobrança de honorários advocatícios iniciado uma década depois (em 1864) por Videira, no qual ele acionou Boaventura por não pagamento de seus serviços. O advogado alegou ter representado o comerciante Mina sem receber por isso em pelo menos outros três processos judiciais. A ação de Videira indica que o dinheiro gasto por Boaventura para se livrar das acusações de furto e estelionato foi sua ruína financeira. Ao final de 1855, com os honorários advocatícios acumulando-se, Boaventura hipotecou duas mulheres escravizadas que possuía, Josefina Mina e sua filha Cypriana, de três anos, pelo valor de 744\$000 mil-réis. Ele ainda lidaria com as repercussões financeiras do processo movido por Maria nos anos seguintes.

Tudo começou com um simples empréstimo, como centenas de outros registrados diariamente nos livros notariais. O fato de a negociação e o posterior litígio envolverem apenas membros da comunidade Mina do Rio de Janeiro – sendo a maioria das testemunhas, tanto de defesa quanto de acusação, igualmente identificada como Mina – não parece ter

desempenhado um papel crucial no desfecho daquele processo criminal. Alguns se colocaram ao lado de Maria, outros de Luis e Boaventura. A origem africana deles tampouco parece ter exercido influência relevante no acesso ao sistema judicial do Rio de Janeiro ou aos cartórios. Nenhum deles teve grandes dificuldades em assinar ou litigar seus empréstimos e contratos, nem em apresentar suas queixas aos tribunais.

No que diz respeito ao processo criminal, ao fim e ao cabo, tanto a autora quanto os réus foram rápidos em empregar a seu favor as desigualdades da sociedade escravista e patriarcal que conheciam tão bem. Como gostam de dizer os historiadores, ninguém pode viver além ou fora de seu tempo e valores sociais. Luis puxou da manga a “carta” patriarcal. Já Maria utilizou o dúbio e incerto *status* jurídico de Luis para lançar dúvidas sobre a propriedade de Teófila e legalidade de suas operações de crédito. Boaventura disse ter participado daquele “malfadado negócio” por motivos estritamente econômicos. Para ele, parecia uma empreitada lucrativa, e ele era, afinal, um “negociante”, como gostava de se descrever em todos os depoimentos quando perguntado sobre sua ocupação. Infelizmente, seu faro para boas oportunidades o traiu naquela ocasião.

Maria também incorreu em altos honorários advocatícios e custas judiciais após os tribunais considerarem sua acusação como falsa. Embora seja impossível saber ao certo se o fim de seu relacionamento com Luis foi o que a levou a apresentar a queixa, os depoimentos e documentos nos levam a crer que, ao menos em certa medida, o término parece ter influenciado sua decisão. Alguns meses após Maria apresentar a queixa contra Boaventura e Luis, ela se casou com Vitor José Joaquim. Segundo os réus, Maria sabia que havia sido Luis quem pagou por Teófila e teria fabricado a acusação influenciada por seu novo marido – palavras como vingança, rancor e ciúme foram usadas profusamente nas alegações finais da defesa. Independentemente das questões sentimentais, é essencial destacar que, assim como Luis, Maria também não hesitou em tirar uma “carta patriarcal” de sua manga. Ela recorreu do veredito sob a alegação de que todo o processo deveria ser anulado, pois, como mulher casada, Vitor deveria ter atuado como autor da ação, por ser o “cabeça do casal”, e não ela. Embora esse fosse um argumento jurídico sólido – uma vez que mulheres casadas de fato precisavam ser representadas pelos maridos nos tribunais ou, ao menos, contar com a autorização deles para se representarem –, a carta

patriarcal de Maria não convenceu o tribunal de apelação, já que seu casamento ocorreu meses depois de a queixa ter sido apresentada.

Outra informação que parece ter influenciado o júri foi a doação que Luis fez de Teófila a André. Segundo a acusação, isso não passava de uma manobra dos réus para dificultar que Maria recuperasse a posse sobre a escravizada. O problema com os argumentos de Maria era que os registros de batismo de André não indicam Luis (ou qualquer outra pessoa, aliás) como pai da criança. Uma mãe questionando a doação feita a seu próprio filho não agradou ao júri.

Quanto à personagem principal, as fontes nos arquivos não esclarecem qual foi o acordo que permitiu que Teófila deixasse o Depósito como uma mulher liberta. Ainda estou à procura da carta de alforria dela. Se tivesse de arriscar, diria que ela possuía algum dinheiro guardado, como muitos outros homens e mulheres escravizados que trabalhavam ao ganho nas ruas das cidades brasileiras. Quando surgiu a oportunidade, aproveitou um momento tumultuado na vida de seus proprietários que, assim como ela, também eram de nação Mina, para obter sua alforria. Os cartórios brasileiros estão repletos de cartas de alforria custeadas pelos próprios escravizados, seja em dinheiro, seja em serviços (Florentino, 2002). A liberdade raramente era concedida; na maioria das vezes, precisava ser conquistada.

A saga de liberdade de Teófila começou com a simples venda de uma pessoa escravizada que, como muitas outras, gerou títulos de crédito não muito diferentes de várias letras de câmbio que circulavam pela economia do Rio de Janeiro naquela época. Se analisada de um ponto de vista puramente quantitativo, não haveria saga alguma, e a história de Teófila seria apenas mais um empréstimo em uma sociedade cujo mercado financeiro te as transações de crédito eram lastreadas pela escravidão. Economistas e historiadores econômicos muito provavelmente se alinhariam à mentalidade de Boaventura: aquele acordo de crédito era apenas mais um dia na vida do *Homo economicus*, um agente racional sempre em busca de lucro. Porém, a forma como os outros personagens agiram desafia os axiomas da teoria da escolha racional e, muito provavelmente, seria descartada como imperfeição de mercado (Adelman e Levy, 2019; Friedland e Robertson, 1990) ou como estatisticamente irrelevante. De fato, podemos argumentar que nem todas as transações de crédito foram tão complexas e contenciosas quanto a venda de Teófila.

Entretanto, há milhares de processos de litígio por dívidas nos arquivos brasileiros (Penna, 2023), e apenas recentemente eles têm recebido a devida atenção dos historiadores. Em outras palavras, parece prematuro fazer qualquer julgamento (estatístico ou não) sobre os muitos empréstimos e as disputas em torno deles que chegaram aos tribunais brasileiros no século XIX. Ainda mais importante do que o grande volume de processos de litígio encontrados nos arquivos é o fato de que, se olharmos para além dos números, veremos como a convivialidade e as muitas formas de interação diárias andavam lado a lado com as desigualdades de uma sociedade escravista. Esses incontáveis empréstimos privados ocorreram sempre em estreito contato com o vasto aparato legal e institucional criado para sustentar os Estados-nação modernos. No mercado de crédito do Rio, pessoas de todas as cores, condições sociais e *status* jurídicos precisavam lidar umas com as outras e com uma ampla gama de instituições e suas burocracias.

Os inúmeros acordos e disputas que se desenrolavam no mercado de crédito carioca configuram uma oportunidade singular para que estudiosos identifiquem formas de agência econômica raramente registradas em documentos oficiais. Em um mercado de crédito privado como o do Rio de Janeiro, a convivialidade financeira era a norma: todos precisavam coexistir dentro desse intrincado universo creditício e dominar os padrões de negociação que o regiam. Histórias como as de Teófila, Boaventura, Luis e Maria do Bonfim não apenas conferem “vida” e “agência” aos gráficos e bancos de dados apresentados nas páginas anteriores, mas, quando contempladas junto à presença maciça das altamente negociáveis letras de câmbio – geradas e respaldadas por propriedade escravizada –, também sugerem que os vínculos das instituições financeiras modernas com a escravidão são mais robustos do que muitos estão dispostos a admitir.

Referências

- Acerbi, Patricia (2017): *Street Occupations: Urban Vending in Rio De Janeiro, 1850–1925*, Austin: University of Texas Press.
- Adelman, Jeremy & Levy, Jonathan (2019): “The Fall and Rise of Economic History”, in: *The Chronicle of Higher Education*, 1 dez. 2019. Disponível em: <https://www.chronicle.com/article/the-fall-and-rise-of-economic-history/>. Acesso em: 12 mar. 2021.

- Alencastro, Luiz Felipe de (2000): *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Arruda, José Jobson de Andrade (2008): *Uma colônia entre dois impérios: a abertura dos portos brasileiros, 1800–1808*, Bauru: Edusc.
- Austin, Gareth & Sugihara, Kaoru (orgs.) (1993): *Local Suppliers of Credit in the Third World, 1750–1960*, Londres: Palgrave Macmillan.
- Baskes, Jeremy (2013): *Staying Afloat: Risk and Uncertainty in Spanish Atlantic World Trade, 1760–1820*, Stanford: Stanford University Press.
- Beckert, Sven & Rockman, Seth (orgs.) (2016): *Slavery's Capitalism: A New History of American Economic Development*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bishara, Fahad Ahmad (2017): *A Sea of Debt: Law and Economic Life in the Western Indian Ocean, 1780–1950*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bohorquez, Jesús & Menz, Maximiliano (2018): “State Contractors and Global Brokers: the Itinerary of Two Lisbon Merchants and the Transatlantic Slave Trade During the Eighteenth Century”, in: *Itinerario*, vol. 42, n. 3, pp. 403–429.
- Camilo, Débora Cristina de Gonzaga (2015): *As Donas da Rua: comerciantes de descendência africana em Vila Rica e Mariana (1720–1800)*, Ouro Preto: Editora da Ufop.
- Cardoso, José Luís (2010): “Novos elementos para a história do Banco do Brasil (1808–1829): crônica de um fracasso anunciado”, in: *Revista Brasileira de História*, vol. 30, n. 59, pp. 167–192.
- Carvalho, José Murilo de (2008): “D. João e as histórias dos Brasis”, in: *Revista Brasileira de História*, vol. 28, n. 56, pp. 551–572.
- Chalhoub, Sidney (1990): *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Chaudhury, Sushil & Denzel, Markus A. (orgs.) (2008): *Cashless Payments and Transactions from the Antiquity to 1914*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Coletto, D. (2010): *The Informal Economy and Employment in Brazil: Latin America, Modernization, and Social Changes*, Londres: [s.e.].
- Costa, Sérgio (2019): “The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality”, in: *Mecila Working Paper Series*, n. 17, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.
- Cowling, Camillia (2013): *Conceiving Freedom: Women of Color, Gender, and the Abolition of Slavery in Havana and Rio De Janeiro*, Chapel Hill: University of North Caroline Press.
- Demirguc-Kunt, Asli; Klapper, Leora; Singer, Dorothe; Ansar, Saniya & Hess, Jake (2018): *Global Findex Database 2017: Measuring Financial Inclusion and the Fintech Revolution*, Washington D.C.: World Bank.
- Farias, Juliana Barreto (2015): *Mercados minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830–1890)*, Rio de Janeiro: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.
- Fernández-Kelly, Patricia & Shefner, Jon (2010): *Out of the Shadows: Political Action and the Informal Economy in Latin America*, College Park: Pennsylvania State University Press.

- Finn, Margot C. (2003): *The Character of Credit: Personal Debt in English Culture, 1740–1914*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Florentino, Manolo (1997): *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Florentino, Manolo (2002): “Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa”, in: *Topoi*, vol. 5, pp. 9–40.
- Fontaine, Laurence (2014): *The Moral Economy: Poverty, Credit, and Trust in Early Modern Europe*, Nova York: Cambridge University Press.
- Fragoso, João Luís Ribeiro (1998): *Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro, 1790–1830*, São Paulo: Record.
- Franco, Afonso Arinos de Melo (1973): *Banco do Brasil*, Brasília-DF: Banco do Brasil.
- Friedland, Roger & Robertson, A. F. (orgs.) (1990): *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society [Sociology and economics]*, Nova York: Aldine de Gruyter.
- Genovese, Eugene D. (1976): *Roll, Jordan, Roll: the World the Slaves Made*, Nova York: Vintage Books.
- Queirós, Katia. M. de; Klein, Herbert S. & Engerman, Stanley L. (1986): “Research Note: Trends and Patterns in the Prices of Manumitted Slaves: Bahia, 1819–1888”, in: *Slavery & Abolition*, vol. 7, n. 1, pp. 59–67.
- Graham, Richard (2010): *Feeding the City: From Street Market to Liberal Reform in Salvador, Brazil, 1780–1860*, Austin: University of Texas Press.
- Graham, Sandra Lauderdale (2011): “Being Yoruba in Nineteenth-Century Rio de Janeiro”, in: *Slavery & Abolition*, vol. 32, n. 1, pp. 1–26.
- Grinberg, Keila (1994): *Liberata, a lei da ambiguidade: as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX*, Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Guimarães, Carlos Gabriel (2012): *A presença inglesa nas finanças e no comércio no Brasil imperial: os casos da Sociedade Bancária Mauá, MacGregor & Cia. (1854–1866) e da firma inglesa Samuel Phillips & Cia. (1808–1840)*, Rio de Janeiro, São Paulo: Faperj/Alameda.
- Hall, Gwendolyn Midlo (2007): *Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Heil, Tilmann (2019): “Conviviality on the Brink”, in: *Mecila Working Paper Series*, n. 14, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.
- Hilt, Eric (2017): “Economic History, Historical Analysis, and the ‘New History of Capitalism’”, in: *The Journal of Economic History*, vol. 77, n. 2, pp. 511–536.
- Hoffman, Philip T.; Postel-Vinay, Gilles & Rosenthal, Jean-Laurent (2001): *Priceless Markets: The Political Economy of Credit in Paris, 1660–1870*, Chicago: University of Chicago Press.
- Inikori, Joseph E. (2002): *Africans and the Industrial Revolution in England: A Study in International Trade and Economic Development*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Karasch, Mary C. (1972): *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808–1850*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Klein, Herbert S. (1987): “A demografia do tráfico atlântico de escravos para o Brasil”, in: *Estudos Econômicos*, vol. 17, n. 2, pp. 129–149.
- Lara, Silvia Hunold (2018): “Apresentação: Uma grande diferença”, in: *Revista Brasileira de História*, vol. 38, n. 79, pp. 13–18.
- Levy, Juliette (2012): *The Making of a Market: Credit, Henequen, and Notaries in Yucatán, 1850–1900*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Lorenzini, Marcella; Lorandini, Cinzia & Coffman, D’Maris (orgs.) (2018): *Financing in Europe: Evolution, Coexistence and Complementarity of Lending Practices from the Middle Ages to Modern Times*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Machado, Maria Helena (1988): “Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão”, in: *Revista Brasileira de História*, vol. 8, n. 16, pp. 143–160.
- Malerba, Jurandir (2000): *A corte no exílio: civilização e poder no Brasil às vésperas da Independência (1808 a 1821)*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Mamigonian, Beatriz G. (2017): *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Mamigonian, Beatriz G. (2000): “Do que ‘o Preto Mina’ é capaz: etnia e resistência entre africanos livres”, in: *Afro-Ásia*, n. 24, pp. 71–95.
- Marquese, Rafael de Bivar & Salles, Ricardo (orgs.) (2016): *Escravidão e capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Miller, Joseph Calder (1988): *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730–1830*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Moura Filho, Heitor Pindo de (2010): “Câmbio de longo prazo do mil-réis: uma abordagem empírica referente às taxas contra a libra esterlina e o dólar (1795–1913)”, in: *Cadernos de História*, Belo Horizonte, vol. 11, n. 15, pp. 9–34.
- Muaze, Mariana; Salles, Ricardo & El Youssef, Alain (orgs.) (2015): *O Vale do Paraíba e o Império do Brasil nos quadros da segunda escravidão*, Rio de Janeiro: Faperj/7Letras.
- Muldrew, Craig (1998): *The Economy of Obligation: The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*, Nova York: AIAA.
- Neal, Larry (1993): *The Rise of Financial Capitalism: International Capital Markets in the Age of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nishida, Mieko, (1993): “Manumission and Ethnicity in Urban Slavery: Salvador, Brazil, 1808–1888”, in: *The Hispanic American Historical Review*, vol. 73, pp. 361–391.
- North, Douglass C. (1990): *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Olmstead, Alan L. & Rhode, Paul W. (2018): “Cotton, Slavery, and the New History of Capitalism”, in: *Explorations in Economic History*, vol. 67, pp. 1–17.
- Paes, Mariana Armond Dias (2019): *Escravidão e direito: o estatuto jurídico dos escravos no Brasil oitocentista (1860–1888)*, São Paulo: Alameda.

- Peláez, Carlos Manuel e Suzigan, Wilson (1981): *História monetária do Brasil*, Brasília-DF: Editora da UnB.
- Penna, Clemente Gentil (2023): *Economias urbanas: capital, créditos e escravidão na cidade do Rio de Janeiro, c.1820–1860*, São Paulo: Hucitec.
- Piñero, Théo Lobarinhas (2014): Os “*simples comissários*”: negociantes e política no *Brasil Império*, Niterói: Eduff.
- Piñeiro, Théo Lobarinhas & Saraiva, Luiz Fernando (2016): “O mercado de crédito no Rio de Janeiro (1821–1850)”, in: *Locus – Revista de História*, vol. 20, n. 2, pp. 129–151.
- Reis, João José (1997): “The Revolution of the Ganhadores’: Urban Labour, Ethnicity and the African Strike of 1857 in Bahia, Brazil”, in: *Journal of Latin American Studies*, vol. 29, n. 2, pp. 355–393.
- Reis, João José & Silva, Eduardo da (1989): *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Rockman, Seth (2014): “What Makes the History of Capitalism Newsworthy?”, in: *Journal of the Early Republic*, vol. 34, n. 3, pp. 439–466.
- Rogers, James Steven (2004): *The Early History of the Law of Bills and Notes: A Study of the Origins of Anglo-American Commercial Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Roover, Raymond de (1953): *L’Evolution de la lettre de change: XVe–XVIIIe siècles*, Paris: A. Colin.
- Schermerhorn, Calvin (2015): *The Business of Slavery and the Rise of American Capitalism, 1815–1860*, New Haven: Yale University Press.
- Schultz, Kirsten (2001): *Tropical Versailles: Empire, Monarchy, and the Portuguese Royal Court in Rio de Janeiro, 1808–1821*, Nova York: Routledge.
- Soares, Luiz Carlos (1988): “Os Escravos de Ganho no Rio de Janeiro do século XIX”, in: *Revista Brasileira de História*, vol. 8, n. 16, pp. 107–142.
- Soares, Luiz Carlos (2007): *O “Povo de Cam” na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX*, Rio de Janeiro: 7Letras.
- Stein, Stanley J. (1985): *Vassouras: a Brazilian coffee county, 1850–1900; the roles of planter and slave in a plantation Society*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Tomich, Dale W. (2004): *Through the Prism of Slavery: Labor, Capital, and World Economy*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Trivellato, Francesca (2019): *The Promise and Peril of Credit: What a Forgotten Legend about Jews and Finance Tells Us about the Making of European Commercial Society*, Princeton: Princeton University Press.
- Villa, Carlos Eduardo Valencia (2014): “El pequeño crédito carioca a mediados del siglo XIX”, in: *Locus – Revista de História*, vol. 20, n. 2, pp. 97–128.
- Villa, Carlos Eduardo Valencia (2016): *Ao longo daquelas ruas: a economia dos negros livres em Richmond e Rio de Janeiro, 1840–1860*, Jundiaí: Paco Editorial.
- Wright, Gavin (2006): *Slavery and American Economic Development*, Baton Rouge: LSU Press.

Capítulo 3

Mestiçagem e convivialidade no Brasil, na Colômbia e no México

Peter Wade

1. Introdução

A *mestizaje* (em espanhol) ou a mestiçagem (em português) é, de uma perspectiva, um discurso e uma prática de convivialidade.¹ Em ambas as línguas, o termo se refere à mistura entre diferenças entendidas como “raciais”. Assim, e devido à história colonial das ideias de diferenças raciais, a mestiçagem também opera impreterivelmente nas diferenças de classe. E, ainda que seja considerada um processo de síntese cultural, uma vez que envolve a reprodução sexual de novas

¹ Este texto foi originalmente publicado como “Mestizaje and Conviviality in Brazil, Colombia and Mexico”, na *Mecila Working Paper Series*, n. 7, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America, 2018. A tradução do inglês ao português de Alyne Azuma para este volume foi revisada pelo autor. [N.E.]

gerações de *mestizos* (pessoas miscigenadas), ela também atua nas diferenças de gênero. Nesse sentido, a mistura diz respeito a atravessar fronteiras sociais e tornar porosas as hierarquias da vida social, portanto, diz respeito à convivialidade, como uso esse conceito. De outro ponto de vista, no entanto, a mestiçagem reforça as fronteiras e as hierarquias de raça, classe e gênero, e, na verdade, é um mecanismo fundamental para sua reprodução. Este ensaio explora tais perspectivas contraditórias tanto no desenvolvimento das formações raciais no Brasil, na Colômbia e no México, como nos atuais debates sobre as dinâmicas dessas sociedades autodeclaradas multiculturais.

Entendo convivialidade não apenas como “viver junto” ou coexistência, mas como formas de viver (práticas discursivas e não discursivas) baseadas em normas de tolerância, reciprocidade, ausência de hierarquia e em solidariedade (Adloff, 2018). Nesse sentido, afasto-me um pouco de uma definição mais “analítica” de convivialidade, entendida como “coexistência enquanto campo aberto de negociação discursiva e não discursiva” (Maria Sibylla Merian Centre Latin America, 2017, p. 7). Acredito que essa definição aparentemente neutra atrele, de forma velada, um elemento normativo por evocar a ideia de negociação (sobretudo em um campo “aberto”). Isso acontece na medida em que hierarquia, *em última instância*, trata da ausência de negociação e da imposição unilateral do poder, embora, na prática, demande formas mais negociadas de atuação. Assim, convivialidade e hierarquia operam como processos tensionados entre si e que estruturam o campo social, ora facilitando, ora limitando a negociação aberta. Acredito que essa abordagem siga a linha de pensamento de Gilroy, que entende convivialidade como “processos de coabitação e interação que tornaram a multiculturalidade uma característica comum da vida social nas áreas urbanas britânicas e em outras cidades pós-coloniais” (Gilroy, 2004, p. xi). Ainda que os termos “coabitação” e “interação” possam ser entendidos como neutros, designando qualquer tipo de interação social, acredito ser evidente que Gilroy atribui a eles uma implicação normativa, especialmente ao utilizar a convivialidade para “partir do ponto em que o ‘multiculturalismo’ fracassou” e obter “um certo distanciamento” do termo “identidade”, que tende a se tornar fechado, fixo e reificado.

2. Hierarquia colonial e convivialidade

Os primeiros textos que abordaram a mestiçagem em seu sentido mais amplo foram documentos coloniais² que discutiam pessoas ditas mestiças, frequentemente consideradas um problema, por não se encaixarem na ordem colonial ideal que, em sua forma mais simples, distinguia “índios” (indígenas), brancos/espanhóis e pessoas escravizadas. O próprio termo “*mestizo*” era considerado desrespeitoso, quase sinônimo de ilegitimidade e falta de honra, já que os mestiços eram comumente resultado de relações sexuais – muitas vezes não consensuais – entre homens brancos e mulheres indígenas ou negras escravizadas (Johnson e Lipsett-Rivera, 1998; Wade, 2009).

Uma vasta literatura historiográfica analisa como as autoridades coloniais lidaram com os processos de mestiçagem que geraram muitas categorias intermediárias de mestiços e qual era o status dessas pessoas na ordem colonial. Parte dessa literatura enfoca os papéis relativos desempenhados por ascendência, aparência física (como cor da pele), ocupação, educação, entre outros fatores, na definição de status social e determinação das interações em meio às hierarquias coloniais (Chance, 1978; Cope, 1994; Gotkowitz, 2011; Gutiérrez, 1991; Katzew; Deans-Smith, 2009; McCaa, 1984; Mörner, 1967; Seed, 1982). Nos debates sobre o grau de importância da “raça” nesse contexto, fica evidente que a aparência física não era um indicador simples. O termo “*raza*” (raça) raramente era utilizado, ainda que expressões que hoje reconhecemos como racializadas – como “*mestizo*” e “*mulato*” – fossem comuns. A ascendência era fundamental para determinar a chamada *limpieza de sangre* (pureza de sangue), que, na península Ibérica pré-Conquista, significava ausência de antepassados judeus e “mouros” (ou seja, islâmicos), mas, no Novo Mundo, passou também a significar ausência de ascendência africana ou indígena, um requisito para o acesso a certas posições de alto prestígio e para perspectivas matrimoniais (Martínez, 2008). A classificação “racial” de um indivíduo, no entanto,

2 O termo “*mestizaje*” não aparece nos dicionários da Real Academia Española até a edição de 1925, embora sem dúvida já fosse usada antes disso (Gamio, 1916; Molina Enríquez, 2004 [1909]). A palavra mestiço foi usada desde o início do período colonial: o escritor Inca Garcilaso de la Vega se declara mestiço em seu *Comentarios Reales de los Incas*, publicado em Lisboa em 1609, e a palavra aparece no chamado *Diccionario de autoridades* (1726-1739). Disponível em: <http://www.rae.es/recursos/diccionarios>. Acesso em: 2 jun. 2025.

era flexível e podia mudar de um registro burocrático (certidões de nascimento) para outro (registros de casamento, criminais ou censitários). Era possível, inclusive, comprar um atestado de brancura (Twinam, 2015). O foco historiográfico nas chamadas pinturas de castas – séries oitocentistas de representações estilizadas de diferentes tipos de pessoas mestiças e seus pais, principalmente da Nova Espanha (atual México) (Deans-Smith, 2005; Katzew, 2004) – dá a impressão de um sistema altamente ordenado, embora, na prática, fosse provavelmente bastante flexível e desordenado, em especial no início (Rappaport, 2014). A convivialidade era restringida por uma preocupação obsessiva com hierarquias de status e honra – definidas, em grande medida, pela ascendência e pelo “sangue” – e, ao mesmo tempo, facilitada pela dificuldade de policiamento rigoroso dessas hierarquias.

3. Mestiçagem e convivialidade nas novas repúblicas

O conjunto seguinte de textos relacionados à mestiçagem foi escrito pelas elites da formação nacional de meados do século XIX até meados do século XX. Elas estavam preocupadas em desenvolver um senso de nacionalidade – além de um crescente senso de identidade regional latino-americana, distinta da dos Estados Unidos ou da Europa (Martí, 1891) – no contexto de uma ordem global dominada por ideias europeias de liberalismo e modernidade, que, por sua vez, foram integralmente moldadas por teorias de raça. Desde cerca de 1800, essas teorias haviam sido desenvolvidas a partir de uma anatomia científica comparativa do corpo humano, que estabeleceu uma hierarquia biológica de “raças”, dominada por brancos, em que a mistura entre “raças” era degenerativa (Stocking, 1982; Wade, 2015). Sem dúvida, essa perspectiva colocou as nações latino-americanas em uma posição difícil, e historiadores têm analisado em profundidade como as elites lidaram com isso (Appelbaum, 2016; Appelbaum, Macpherson e Rosenthal, 2003; Gotkowitz, 2011; Graham, 1990; Leal e Langebaek, 2010; Pérez Vejo e Yankelevich, 2017; Stepan, 1991).

Como uma forma de contornar essa questão, alguns ideólogos das identidades nacionais latino-americanas reelaboraram o liberalismo moderno para associar a mestiçagem não à degeneração mas à democracia e à igualdade, elementos-chave no conceito de convivialidade (Miller, 2004).

O escritor e político colombiano José María Samper escreveu sobre o “trabalho maravilhoso da mistura de raças” e considerou que ele “deveria produzir uma sociedade totalmente democrática, uma raça de republicanos, representantes simultaneamente da Europa, África e Colômbia, e que dá ao Novo Mundo seu caráter particular” (Samper, 1861, p. 299). Em um discurso feito em uma conferência de 1920 sobre “Los problemas de la raza en Colombia” (Jiménez López et al., 1920), o médico Jorge Bejarano fez a pergunta retórica: “Qual é o resultado dessa variedade de raças?” A resposta foi que, politicamente, era “o advento de uma democracia, porque está provado que a promiscuidade de raças, na qual o elemento socialmente considerado inferior predomina, resulta no reinado das democracias”. Outro colaborador da conferência, Luis López de Mesa (Ministro da Educação, 1934-35) afirmou em uma publicação posterior que os colombianos eram “África, América, Ásia e Europa de uma só vez, sem grave perturbação espiritual” e que o país não era mais “a antiga democracia de cidadania igualitária apenas para uma minoria conquistadora, mas uma [democracia] completa, sem distinções de classe nem linhagem” (López de Mesa, 1970 [1934], pp. 14, 7).³ Essas visões otimistas davam conta dos modos de vida, baseados em valores de tolerância, reciprocidade, ausência de hierarquia e em solidariedade, que aprimoram a convivialidade em uma sociedade desigual (Adloff, 2018).

Enquanto as elites colombianas costumavam retratar a Colômbia como uma nação em que a mistura poderia desfazer as desigualdades de raça e classe, no México isso foi estabelecido como uma definição oficial do Estado para o país, especialmente depois da Revolução Mexicana de 1910 (Basave Benítez, 1992; López-Beltrán e García Deister, 2013; Moreno Figueroa e Saldívar, 2015; Sue, 2013). Seu principal ideólogo, José Vasconcelos, tinha uma perspectiva abrangente do *mestizo* latino-americano como um exemplo da “raça cósmica”, emblema da “igualdade de todos os homens por direito natural [e] a igualdade social e cívica de brancos, negros e índios [indígenas]”, e detentor da “missão transcendental” confiada à América Latina de “unir [todos] os povos étnica e espiritualmente” (Vasconcelos, 1925, p. 16). Em seu tratado nacionalista, *Forjando patria*, Manuel Gamio, historiador e diretor da Escola Internacional de Arqueologia e Etnologia Americana do México, escreveu sobre a “mistura de sangue, ideias,

3 Consulte também Muñoz Rojas (2011), Villegas Vélez (2005) e Restrepo (2007).

indústrias, virtudes e vícios” do início do período colonial, a partir da qual o mestiço com “pureza pristina” surgiu, constituindo “o primeiro produto harmonioso”, no qual podiam ser detectadas as “características raciais” originárias (Gamio, 1916, p. 117).⁴ Em 1933, com base no fato de “a grande família mexicana vir do cruzamento de raças distintas”, o Ministério das Relações Exteriores negou que o governo tivesse “qualquer preconceito racial ou de classe” (FitzGerald e Cook-Martín, 2014, p. 236).

No Brasil, as ideias de fraternidade e democracia racial foram desenvolvidas em meados do século XX – especialmente sob o ditador populista Getúlio Vargas e a ditadura militar subsequente – em uma representação oficial da nação, concebida como o polo oposto dos Estados Unidos racialmente segregados e decididamente não conviviais (Guimarães, 2007; Seigel, 2009; Skidmore, 1974). Elas se basearam na reavaliação positiva da mistura e das heranças africanas e indígenas desenvolvida na década de 1930 por Gilberto Freyre, para quem “a miscigenação e a interpenetração de culturas – principalmente europeia, ameríndia e africana – aliadas às possibilidades e oportunidades de ascensão na escala social” tradicionalmente abertas aos não brancos “tenderam a amenizar os antagonismos interclasses e interracialis desenvolvidos sob uma economia aristocrática” (Freyre, 1986, p. xiv), com o resultado de que “Talvez em parte alguma se esteja verificando com igual liberalidade o encontro, a intercomunicação e até a fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes, antagônicas, de cultura, como no Brasil” (Freyre, 2003, p. 115).⁵

Esses discursos ideológicos de formação de nação sobre a mestiçagem como algo democrático e racialmente tolerante basearam-se em interpretações das histórias latino-americanas da mistura como uma prática social, mas sempre estiveram em tensão com o racismo persistente e a hierarquia racial que também ficavam evidentes nessa prática. A literatura histórica citada mostra que esses ideólogos da formação de nação, embora louvassem a mestiçagem, muitas vezes deixavam claro seu desprezo ou, na melhor das hipóteses, suas ressalvas em relação a pessoas negras e indígenas reais, que consideravam incivilizadas e retrógradas. Com frequência, não viam razão para esconder uma preferência por imigrantes europeus, que, acreditavam, melhorariam suas nações, “embranquecendo-as” em ter-

4 Consulte também Brading (1988).

5 Consulte também Burke e Pallares-Burke (2008), Bethencourt e Pearce (2012).

mos de “sangue” e cultura. No Brasil, o embranquecimento foi particularmente poderoso porque, entre as décadas de 1870 e 1930, o país conseguiu atrair mais de quatro milhões de imigrantes europeus, criando uma sociedade em que aproximadamente metade da população se identificava como “branca” no censo, e a branquitude se tornou um valor dominante, apesar da representação oficial da nação como miscigenada (Hofbauer, 2006; Simpson, 1993). O México e a Colômbia não conseguiram gerar um afluxo semelhante de europeus – o que não significa que a branquitude não seja também altamente valorizada lá (Moreno Figueroa, 2010; Sue, 2013; Wade, 1993).

Uma das consequências da maneira como o valor da mistura foi fortemente influenciado pela atração magnética da branquitude foi outras formas de mestiçagens, como aquelas entre populações negras e indígenas, tornarem-se historicamente menos visíveis. Nos tempos coloniais e republicanos, essa mistura – que gerava mestiços por vezes rotulados como *zambos* – era vista com desdém por ser considerada a responsável por produzir indivíduos especialmente recalcitrantes e “tipos” raciais inferiores, além de ser vista como desvantajosa para os povos indígenas. Se era comum acreditar que esses grupos necessitavam de proteção – inclusive contra brancos e mestiços, que poderiam usurpar suas terras, prejudicar suas culturas, diluir seu “sangue” indígena e, a menos que fossem impedidos, eventualmente destruí-los –, as pessoas negras eram vistas como uma ameaça ainda maior. A mistura com brancos e mestiços poderia destruir as culturas indígenas, mas ao menos os envolvidos acabariam integrados como mestiços. Já a mistura com pessoas negras traria destruição sem a compensação da integração ao padrão mestiço dominante. Apesar dessas atitudes – e, no período colonial, das políticas para impedir tais misturas –, a miscigenação afro-indígena foi amplamente difundida, em especial no Nordeste do Brasil, no norte da Colômbia e na região conhecida como Costa Chica no México.⁶

A literatura histórica também destacou que a mestiçagem tem, em suas próprias fundações, um viés profundamente sexista. Homens de status mais alto e pele mais clara eram vistos como livres para manter relações sexuais com mulheres negras, indígenas e *mestizas* de pele mais escura pertencentes às classes sociais mais baixas, consideradas sexual

6 A Costa Chica é a região costeira do Pacífico dos estados de Oaxaca e Guerrero, no sul do país. Para uma discussão sobre esses e outros exemplos de mistura afro-indígena, além de uma visão geral do campo, consulte Wade (2018).

(e economicamente) disponíveis, desprovidas de honra ou respeitabilidade –, enquanto as mulheres da mesma classe não gozavam da mesma liberdade (Caulfield, 2000; Goldstein, 2003; Martinez-Alier [Stolcke], 1989 [1974]; Smith, 1997; Wade, 2009, 2013a).

Assim, a mestiçagem revelou-se um discurso e um conjunto de práticas profundamente ambivalentes, pois, ao mesmo tempo que promove e facilita interações entre diferenças hierárquicas de raça, classe e gênero, também reforça essas hierarquias ao atribuir mais valor a algumas interações – aquelas que parecem se aproximar da branquitude, codificada como masculina – e menos valor a outras – as que supostamente se aproximam da negritude ou da indigeneidade, codificadas como femininas. A interação em uma sociedade hierárquica raramente tem valor neutro – ao contrário do que supõe uma visão de mestiçagem como um processo abstrato que só pode ser compreendido *a posteriori*, em termos da mera existência de mestiços e culturas mestiças, ou como uma mistura descomplicada e consentida entre adultos, de algum modo livres das imposições do mundo real. Na verdade, a mestiçagem foi profundamente influenciada por percepções e motivações marcadas pelo poder, situadas em hierarquias inescapáveis.

4. Mestiçagem, multiculturalismo e convivialidade

Uma mudança significativa nos discursos e debates em torno da mestiçagem ocorreu na década de 1990, com um deslocamento para um multiculturalismo oficial na América Latina. Esse deslocamento foi precedido pelo rápido crescimento, a partir dos anos 1960, de movimentos sociais indígenas e, mais tarde, negros, que buscavam defender direitos culturais e territoriais, além de fomentar identidades étnicas fortes e solidariedades políticas em torno da indigeneidade e da negritude/africanidade. Esses movimentos se construíram a partir de longas tradições de resistência e protesto indígenas e negros, que remontam a práticas coloniais de rebelião, fuga, petições às autoridades, defesa de algum grau de autonomia comunitária, entre outras. No século XX, organizações negras no Brasil lutaram por integração, igualdade de direitos e contra a discriminação racial, enquanto os povos indígenas com frequência lutavam pela defesa de seus territórios. A partir dos anos 1960, no entanto, essas lutas ganharam novo

impulso, alimentadas por eventos internacionais do pós-Guerra, como a descolonização, o antirracismo global, os desafios à autoridade política e epistemológica do Ocidente, a melhoria das comunicações globais e o aumento dos níveis de escolaridade na América Latina (Wade, 2010, pp. 112–116). Em toda a América Latina, começando pela reforma constitucional brasileira de 1988, os governos passaram a introduzir mudanças legislativas que concediam novos ou mais direitos a grupos indígenas e, em alguns casos, também a comunidades negras ou “afrodescendentes”.⁷ No que diz respeito aos afrodescendentes, Brasil e Colômbia lideraram esse processo, enquanto o México teve um papel de muito menos destaque (Hoffmann e Rodríguez, 2007; Paschel, 2016; Van Cott, 2000; Wade, 2010, 2013b).

Essas correntes de mobilização étnica – e a produção acadêmica a elas associada – passaram a ver a mestiçagem, sobretudo e às vezes exclusivamente, sob a ótica de seu racismo inerente. A mestiçagem é interpretada simplesmente como uma ideologia de embranquecimento que, sob uma retórica inclusiva enganosa, apaga de forma genocida identidades negras e indígenas (Gould, 1998; Rahier, 2014; Stutzman, 1981). No mínimo, a mestiçagem é entendida como um processo e uma ideologia que prejudicam a solidariedade política negra e até mesmo a identidade negra ao oferecer aos indivíduos a possibilidade de negar a identidade “negra” em favor de se assumirem como “morenos”, ou seja, miscigenados (Hanchard, 1994; Toplin, 1981; Winant, 1994). O mesmo argumento básico se aplica aos povos indígenas, mas a ênfase tende a recair menos sobre a escolha individual e mais sobre a assimilação forçada à corrente dominante mestiça – por exemplo, quando os povos indígenas migram para ambientes urbanos, rompendo um elo fundamental entre território e identidade (Del Popolo et al., 2007; Radcliffe, 1990; Warren, 2001) e impondo um processo que Bonfil Batalla (1996), ao escrever sobre o México, chamou de “desindianização”. Em ambos os casos, a ideia é que o discurso dominante da mestiçagem vê a negritude e a indigeneidade sob uma luz muito negativa, dificultando que as pessoas se identifiquem positivamente com esses marcadores sociais.

Rejeitando a promessa – nessa perspectiva, completamente falsa – de convivialidade contida na mestiçagem, esses movimentos sociais aspiram

7 O termo “afrodescendente” com frequência é atribuído à feminista negra brasileira Sueli Carneiro. Ele começou a ser utilizado no Brasil no final dos anos 1990 e ganhou força com a Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, realizada em Durban, em 2001.

a novas formas de convivialidade baseadas no respeito à diferença, em vez da percepção de apagamento da diferença por meio de uma mestiçagem homogênea. Um pomo da discórdia nos debates públicos sobre esse multiculturalismo (na América Latina e em geral) é até que ponto a consolidação das diferenças a serem respeitadas – por exemplo, pela promoção da autonomia étnica, do uso de línguas originárias, dos direitos ao território, do acesso preferencial ao ensino superior etc. – pode de fato reduzir as possibilidades de convivialidade ao criar e/ou reforçar limites e intensificar seu conteúdo racializado, mesmo que tais limites sejam menos hierárquicos do que já foram (Bocarejo e Restrepo, 2011; Lehmann, 2016). No Brasil, esse é o cerne das discussões sobre os acertos e os erros das ações afirmativas raciais no contexto do acesso às universidades e ao serviço público federal (Fry et al., 2007; Guimarães, 1999; Htun, 2004; Lehmann, 2018). Assim como no caso da mestiçagem, também existe a percepção de que o multiculturalismo pode se tornar – ou sempre foi? – um projeto imposto de cima para baixo, facilmente cooptado pelo Estado para atender aos seus próprios interesses de governança e desenvolvimento neoliberal. Alguns autores argumentam que os governos se beneficiariam da criação, em áreas muitas vezes periféricas às redes de controle estatal, de sujeitos coletivos que passam a estar vinculados ao Estado por meio de políticas multiculturistas que podem tanto restringir quanto liberar suas ações (Gros, 1997; Hale, 2002; Speed, 2005; Wade, 2002). Outra vez, hierarquias racializadas de poder reemergem em um processo que visa fomentar a convivialidade por meio da ampliação da igualdade.

5. A resiliência da mestiçagem

Em paralelo à virada multicultural e seus processos de mobilização étnica, restam dúvidas sobre até que ponto esses acontecimentos efetivamente derrubaram os discursos e as práticas da mestiçagem. Trata-se, em parte, de compreender o grau de cooptação corporativista do ativismo e da política negra e indígena (Agudelo, 2005; French, 2009; Jaramillo Salazar, 2014; Paschel, 2016; Rahier, 2012), o que enfraquece seu potencial disruptivo e transformador. E trata-se, também, de reavaliar a própria mestiçagem. Isso exige um olhar mais profundo sobre a maneira como o projeto

de mestiçagem envolve não apenas a produção de homogeneidade, mas também o reconhecimento da diversidade racializada da qual a própria ideia de mestiço depende, já que o mestiço é inconcebível sem o negro, o branco e o indígena (Wade, 2005). Mesmo em contextos nos quais negros e indígenas são definidos como, de alguma forma, não nacionais – como ocorre com a negritude no Equador, segundo Rahier (2014), ou a negritude e a indigeneidade na Argentina, onde a massiva imigração europeia dominou as definições de nação –, eles são necessariamente uma presença ausente, o exterior/limite que relacionalmente constitui o interior/centro. Isso fica evidente no extenso trabalho de Rahier sobre o Equador e em reavaliações recentes da história da Argentina que revelam a presença da não branquitude no imaginário nacional (Aguiló, 2018; Alberto e Elena, 2016).

Também é importante compreender que a mestiçagem não opera apenas como uma cortina de fumaça de mentiras e falsidades tecida por uma retórica meramente inclusiva. Sem dúvida mestiçagem pode conter tal retórica, mas, como bem sabemos pelas abordagens gramscianas do poder, discursos hegemônicos têm êxito na medida em que se baseiam em elementos da realidade social que ressoam experiências de vida e percepções pessoais (mesmo que essas experiências sejam parcialmente moldadas pelas próprias ideologias hegemônicas). Como nos ensinou Stuart Hall (Grossberg, 1996; Hall, 1996a, 1996b), ideias hegemônicas funcionam ao articular (no duplo sentido de conectar e expressar) diversos símbolos, ideias, conceitos, termos, imagens e sentimentos em narrativas convincentes. Elas não são inteiramente reais – o que poderia ser? –, mas também não são inteiramente falsas.

Narrativas positivas sobre os aspectos conviviais da mestiçagem ecoam a experiência de vida de muitas pessoas, mesmo que elas também possam vivenciar seus aspectos hierárquicos e racistas (Wade, 2005). Sem dúvida, a posição social de um indivíduo molda quais aspectos ressoam com mais força. Descrevendo um bairro de baixa renda em Salvador, Brasil, Sansone (2003, pp. 52–53) afirma que “a cor é vista como importante na orientação das relações sociais e de poder em algumas áreas e alguns momentos, mas é considerada irrelevante em outros”. Os moradores locais percebem uma área “leve” de relações sociais (esquinas, festas, bairros, esportes e religião) e uma área “pesada” (interações com a polícia, o mundo do trabalho, o casamento e os relacionamentos amorosos). Da mesma forma, Telles (2004) caracteriza o Brasil, em termos gerais, pela coexistência –

e tensão – entre o que ele chama de relações sociais horizontais e verticais. Os domínios da amizade, da família e do bairro eram marcados por uma forte presença de relações horizontais ou conviviais de interação, mistura e troca relativamente igualitária. Em contrapartida, relações verticais de hierarquia e desigualdade eram mais evidentes nos domínios do trabalho, da educação, da saúde, da moradia e da política.

Estudos recentes tendem a reformular a ideia de que a família é um domínio de simples convivialidade. Sansone identificou o mundo do casamento e dos relacionamentos amorosos como uma área “pesada”, e é bem sabido que distinções e hierarquias sociais – incluindo as de raça – desempenham um papel vital na escolha de um parceiro, seja para o casamento, seja para uma relação casual. No Rio de Janeiro, mulheres de pele escura da classe trabalhadora podem tentar, explorando a imagem da “mulata” sexy, seduzir um “coroa” (literalmente uma coroa; figurativamente um príncipe em um cavalo branco), um homem mais velho, mais branco e mais rico, que lhes dê dinheiro e talvez as coloque em um apartamento em troca de uma relação sexual (Goldstein, 2003). Em Cuba, relações amorosas entre pessoas negras e brancas são avaliadas de acordo com estereótipos racistas sobre a negritude (Fernandez, 2010), que se baseiam em costumes do século XIX segundo os quais a cor era um elemento-chave para avaliar a adequação de um cônjuge para uma pessoa jovem da elite (Martinez-Alier [Stolcke], 1989 [1974]). Em Bogotá, Colômbia, casais inter-raciais negros e brancos estão sujeitos a ideias racializadas e racistas sobre a hipersexualidade de homens e mulheres negras (Viveros Vigoya, 2002, 2008).

Conclui-se, então, que, uma vez formadas, as famílias não se livram com facilidade das preocupações que moldaram os relacionamentos conjugais nos quais elas se basearam. Com efeito, Moreno Figueroa (2008, 2012) no México, e Hordge-Freeman (2015) no Brasil – e, com menos detalhes, Wade (1993) na Colômbia – mostram que as famílias podem ser ambientes privilegiados de operação da hierarquia racial, à medida que o processo de ter filhos se torna um espaço de preocupação com a aparência racializada, e irmãos de pele mais clara ou mais escura são diferenciados e recebem tratamentos distintos. Estudos sobre reprodução assistida também descrevem a preocupação das famílias com a cor e a aparência racializada das doadoras de óvulos (Roberts, 2012). Essas descobertas não surpreendem quando se considera, de forma mais ampla, a interseção entre raça e gênero (ou melhor, sexo) (Collins, 2000; Nagel, 2003; Wade, 2009). Uma vez que

ideias racializadas de pertencimento são mediadas em parte por herança física, elas também são necessariamente mediadas por ideias sobre sexo e, em geral, sobre gênero. Raça e sexo/gênero estão muito comumente imbricados, e isso é ainda mais verdadeiro no caso da mestiçagem. Embora seja em parte um discurso sobre interações culturais, a mestiçagem também é explicitamente um discurso sobre sexo entre pessoas percebidas como racialmente diferentes e os filhos que elas têm.

Se até a família pode ser um espaço de articulação de hierarquia racial ao lado da convivialidade, então, em vez de dividir a vida social em domínios distintos governados por relações horizontais/leves ou verticais/pesadas, deveríamos pensar na tensão entre convivialidade racial e hierarquia racial como uma dinâmica constitutiva que opera de formas variadas em todos os domínios sociais. A família pode ser pensada como um domínio em que a convivialidade prevalece, enquanto formas altamente comercializadas de turismo sexual seriam um domínio em que a hierarquia racial e o racismo se articulam fortemente, sendo apenas marginalmente atenuados pela convivialidade das relações de longo prazo entre turistas e trabalhadores sexuais, formas menos comercializadas de transação que por vezes resultam em casamentos, em geral de natureza precária (Brennan, 2004; O'Connell Davidson e Sanchez Taylor, 1999). Assassínatos sistemáticos de pessoas negras e indígenas – seja pela polícia no Rio de Janeiro, seja por forças paramilitares em áreas indígenas do Brasil e da região costeira do Pacífico na Colômbia – podem ser considerados um domínio no qual a convivialidade é totalmente eclipsada pelo racismo (Almarío, 2004; Oslender, 2016; Pacheco de Oliveira, 2016; Vargas, 2018). Esse racismo se alia a dinâmicas de classe, na medida em que a violência muitas vezes diz respeito ao controle da terra, de outros recursos primários (minerais, produtos florestais) e de mercados; e se alia ao sexismo, já que a violência tem com frequência um tom masculinista, sejam os alvos homens ou mulheres. A mestiçagem oculta o racismo implicado nessas correntes de violência, pois seu conjunto de elementos discursivos e performativos oferece a possibilidade de elaborar narrativas nas quais a violência se apresenta como “antissubversiva” ou como uma simples “limpeza” da sociedade de presenças “antissociais” que cometem crimes ou impedem o “progresso”. No entanto, isso não deve nos impedir de ver a presença real de processos de convivialidade que coexistem com essa violência racista e assassina. É essa coexistência entre racismo e convivialidade que está no cerne da mestiçagem.

6. Mestiçagem e genômica

Uma reviravolta recente no questionamento e na resiliência da mestiçagem tem ganhado forma em um campo talvez inesperado – a ciência genômica. Nem é tão inesperado se lembrarmos que o interesse científico pela raça – e pela mistura racial – tem uma longa história. Claro, a ciência combateu arduamente a ciência racista do século XIX e início do século XX e tem sido uma ferramenta decisiva para a mudança gradual rumo ao antirracismo que começou por volta dos anos 1920. Ao desafiar o *status* biológico do conceito de raça, no entanto, a ciência da vida não abandonou o interesse pela diversidade biológica humana, incluindo as dimensões de escala continental, que antes eram chamadas de “raciais” (Reardon, 2005). Na América Latina, a preocupação com a medição dos graus de miscigenação remonta aos anos 1940, logo depois que as primeiras técnicas científicas surgiram para medir os graus de “mistura racial” (Ottensooser, 1944), e se manteve contínua desde então (Wade et al., 2014). Tanto na época quanto hoje em dia, o método utiliza amostragens de populações da África Ocidental, da Europa e de comunidades ameríndias como pontos de referência ou base para calcular as proporções de ancestralidade genética africana, europeia e indígena americana nas populações mestiças latino-americanas. Para os nossos propósitos aqui, dois aspectos se destacam nessa ciência (para mais detalhes, ver: Wade, 2017; Wade et al., 2014).

Primeiro, a preocupação quase obsessiva em medir graus de mistura. O que está em jogo é uma justificativa médica genética relacionada à capacidade de controlar a ancestralidade ao comparar “casos” (pessoas com um determinado condição médica) e “controles” (pessoas saudáveis). Ao rastrear variantes genéticas que possam estar causalmente ligadas à condição médica, por ocorrerem com mais frequência em indivíduos afetados por ela, é fundamental garantir que não se investiga variantes dissociadas dessa condição e que são apenas mais comuns entre pessoas que, por acaso na amostragem, têm maior ancestralidade europeia do que os controles. Combinar casos e controles por ancestralidade reduz essa confusão. Geneticistas latino-americanos têm se empenhado em mostrar que as amostras rotuladas como “hispânicas”, “latinas” ou “latino-americanas” – bastante comuns em laboratórios dos Estados Unidos e de outros países – são, na

verdade, muito diversas em termos de ancestralidade genética. Disso decorre a preocupação em medir os graus de mistura de muitas populações na América Latina. No entanto, é evidente que a atenção dada à mistura vai além dessa justificativa, sobretudo quando os cientistas divulgam os resultados de suas pesquisas para o público em geral ou quando jornalistas de ciência publicam essas descobertas.

Nesses estudos genômicos, há uma tensão entre os conceitos de pureza e mistura, que, paralelamente, reflete a tensão entre racismo e convivialidade característica da mestiçagem. Por um lado, a pesquisa genômica na América Latina é consistente ao destacar que todos são mestiços: até as pessoas que se consideram e são consideradas brancas, negras, indígenas etc. pelas demais são geneticamente mestiças. Avanços recentes na tecnologia genética permitem o exame minucioso de diversas partes do genoma, incluindo, por exemplo, o DNA mitocondrial (mtDNA), que é herdado das mães sem alterações (isto é, a sequência de DNA não é recombinada ou “embaralhada” no processo da reprodução sexual, ao contrário do corpo principal do DNA autossômico, que combina o DNA de ambos os pais). O exame do mtDNA de mestiços e de “brancos” revela a presença de marcadores ameríndios e/ou africanos originários de alguma ancestral feminina há tempos esquecida. A miscigenação é onipresente.

Por outro lado, estudos genômicos costumam identificar certas populações como “negras” ou “afrodescendentes” e “ameríndias”, classificando-as como diferentes dos “mestiços” (ou “brancos”). Essas populações seriam relativamente menos miscigenadas. No Brasil, na Colômbia e no México, esse é o caso de comunidades indígenas, a fonte de amostragens usadas como linha de base para a ancestralidade ameríndia e que, portanto, devem representar 100% de ancestralidade ameríndia, ao menos em teoria.⁸ Na Colômbia, essa diferenciação também é comum em relação às populações negras; é menos frequente no Brasil, onde uma linha importante da pesquisa genômica insiste na ancestralidade genética altamente mestiça das populações “negras”; e é menos comum no México, onde há pouca ênfase na genética das populações afro-mexicanas, em comparação com o enorme foco em mestiços e indígenas.

8 As amostras de referência não são as mesmas que as comunidades de onde provêm. Normalmente, apenas determinados indivíduos indígenas são escolhidos para a amostra de referência, por exemplo, aqueles cujos avós ou até mesmo bisavós nasceram na comunidade ou localidade, ou cujos avós ou bisavós falavam uma língua indígena. Ou seja, os geneticistas tentam escolher indivíduos relativamente não miscigenados.

Em resumo, a genômica tanto reforça visões multiculturalistas da nação, em que minorias indígenas e negras são identificadas como diferentes e destacadas, quanto insiste no caráter mestiço da nação, o que vai contra a lógica do multiculturalismo e reinscreve visões mais antigas da mistura como essência do povo, muitas vezes contrastando de forma explícita ou implícita com nações consideradas menos mestiças, como os Estados Unidos ou muitos países europeus (especialmente do norte). Em minha visão, a mensagem geral transmitida pelos estudos genômicos é a da mistura.

O segundo tema que se destaca – e que reforça essa visão – é a forma como os dados de DNA têm sido usados em debates públicos sobre ações afirmativas nas admissões universitárias brasileiras (Kent, Santos e Wade, 2014; Kent e Wade, 2015). Estudos genômicos “provando” que pessoas que se identificavam como “negras” eram, na realidade, mestiças foram usados para atacar políticas governamentais que beneficiavam pessoas auto-declaradas “negras” e permitiam seu acesso a cotas raciais para ingresso nas universidades. Um geneticista renomado sugeriu que a política social deveria ser guiada pelo fato de que, do ponto de vista biológico, raças não existem e que “A consciência disso vem então ao encontro do desejo utópico de uma sociedade não racista, ‘cega a cores’, em que a singularidade do indivíduo seja valorizada e celebrada” (Pena e Birchall, 2006, p. 20). Ou seja, dados genéticos foram utilizados para apoiar a ideia de uma sociedade convival e também mestiça. O mesmo geneticista especulou que “se os muitos brancos brasileiros que têm DNA mitocondrial ameríndio e africano se consentissem disso valorizariam mais a exuberante diversidade genética do nosso povo e construiriam uma sociedade mais justa e harmoniosa no século XXI” (Pena et al., 2000, p. 25). Nessa perspectiva, a mistura fomenta a convivalidade, enquanto políticas e consciência baseadas em raça seriam vistas como geradoras de divisões e discórdia.

7. Conclusão

A mestiçagem com frequência é vista como um processo de cima para baixo que apaga as diferenças étnicas. Recentemente, porém, ela tem sido reconfigurada como um processo de baixo para cima que desafia essa homogeneização e celebra a diversidade trazida pela miscigenação,

fazendo do mestiço uma figura disruptiva, híbrida, que ultrapassa fronteiras (Anzaldúa, 1987; Klor de Alva, 1995; Mallon, 1996). Críticos têm questionado essa visão do hibridismo como necessariamente disruptiva, uma vez que a ideia de hibridismo pode conter as origens e as purezas que a constituem e, mais importante, as hierarquias que ordenam essas origens (Hale, 1999; Wade, 2004; Young, 1995). Defendo uma visão de mestiçagem que a entenda como intrinsecamente contraditória, envolvendo discursos e práticas de convivialidade e coexistindo com discursos e práticas de hierarquia racial e racismo. A convivialidade atua como uma forma de ofuscar o racismo e desviar a atenção dele, mas também existe por si só – é mais do que apenas uma cortina de fumaça. Isso confere mais poder aos seus mecanismos de ofuscação e distração, mas também produz uma formação racial *sui generis* capaz de oferecer bases e possibilidades para ações antirracistas. Por exemplo, por mais que a mestiçagem vinda de cima tenha tentado dividir e controlar negros e indígenas, ela também possibilitou alianças entre essas categorias – ainda que as políticas multiculturalistas atuais estejam reforçando as distinções entre negros e indígenas (Wade, 2018). Ou, mais uma vez, a mestiçagem tem ajudado a criar uma sociedade em que as desigualdades raciais e as desigualdades de classe muitas vezes são vivenciadas juntas, de forma integrada, o que pode contribuir para enfrentar o antigo dilema entre a política do reconhecimento e a política da redistribuição. Em suma, talvez a mestiçagem possa ser lida à contrapelo, de modo a explorar suas contradições e tensões de maneira positiva.

Referências

- Adloff, Frank (2018): “Practices of Conviviality and the Social and Political Theory of Convivialism”, in: *Mecila Working Paper Series*, n. 3, São Paulo: Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.
- Agudelo, Carlos E. (2005): *Retos del multiculturalismo en Colombia: política y poblaciones negras*, Medellín: La Carreta Editores; Institut de Recherche pour le Développement; Universidad Nacional de Colombia; Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Aguiló, Ignacio (2018): *The Darkening Nation: Race, Neoliberalism and Crisis in Argentina*, Cardiff: University of Wales Press.
- Alberto, Paulina & Elena, Eduardo (orgs.) (2016): *Rethinking Race in Modern Argentina*, Nova York: Cambridge University Press.

- Almario, Oscar (2004): "Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y 'multiculturalismo' de Estado e indolencia nacional", in: Restrepo, Eduardo & Rojas, Axel (orgs.). *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 73–120.
- Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, São Francisco: Aunt Lute Books.
- Appelbaum, Nancy P. (2016): *Mapping the Country of Regions: The Chorographic Commission of Nineteenth-Century Colombia*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Appelbaum, Nancy P.; Macpherson, Anne S. & Roseblatt, Karin A. (orgs.) (2003): *Race and Nation in Modern Latin America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Basave Benítez, Agustín Francisco (1992): *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.
- Bethencourt, Francisco & Pearce, Adrian (orgs.) (2012): *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*, Oxford: Oxford University Press/British Academy.
- Bocarejo, Diana & Restrepo, Eduardo (2011): "Introducción: hacia una crítica del multiculturalismo en Colombia", in: *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, vol. 47, n. 2, pp. 7–13.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1996): *México profundo: reclaiming a civilization*. Trad. Philip A. Dennis, Austin: University of Texas Press.
- Brading, David (1988): "Manuel Gamio and official indigenismo" in: *Bulletin of Latin American Research*, vol. 7, n. 1, pp. 75–90.
- Brennan, Denise (2004): *What's Love Got to Do with it? Transnational Desires and Sex Tourism in the Dominican Republic*, Durham: Duke University Press.
- Burke, Peter & Pallares-Burke, Maria Lúcia G (2008): *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics*, Oxford: Peter Lang.
- Caulfield, Sueann (2000): *In Defense of Honor: Sexual Morality, Modernity, and Nation in Early-Twentieth-Century Brazil*, Durham: Duke University Press.
- Chance, John (1978): *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford: Stanford University Press.
- Collins, Patricia Hill (2000): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, 2. ed., Nova York: Routledge.
- Cope, R. Douglas (1994): *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in colonial Mexico City, 1660–1720*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Deans-Smith, Susan (2005): "Creating the Colonial Subject: Casta Paintings, Collectors, and Critics in Eighteenth-Century Mexico and Spain", in: *Colonial Latin American Review*, vol. 14, n. 2, pp. 169–204.
- Del Popolo, Fabiana et al. (2007): *Indigenous Peoples and Urban Settlements: Spatial Distribution, Internal Migration and Living Conditions*, Santiago de Chile: Cepal.

- Fernandez, Nadine T. (2010): *Revolutionizing Romance: Interracial Couples in Contemporary Cuba*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Fitzgerald, David Scott & Cook-Martín, David (2014): *Culling the Masses: The Democratic Origins of Racist Immigration Policy in the Americas*, Cambridge: Harvard University Press.
- French, Jan Hoffman (2009): *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Freyre, Gilberto (1986): "Preface to the First English-Language Edition", in: *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian civilization*, Berkeley: University of California Press.
- Freyre, Gilberto (2003): *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 48 ed., São Paulo: Global.
- Fry, Peter et al. (org.) (2007): *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gamio, Manuel (1916): *Forjando pátria*, Mexico City: Librería de Porrúa Hermanos.
- Gilroy, Paul (1916): *After Empire: Melancholia or Convivial Culture*, Londres: Routledge.
- Goldstein, Donna M. (2003): *Laughter Out of Place: Race, Class, Violence and Sexuality in a Rio Shantytown*, Berkeley: University of California Press.
- Gotkowitz, Laura (org.) (2011): *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*, Durham: Duke University Press.
- Gould, Jeffrey L. (1998): *To Die in this Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*, Durham: Duke University Press.
- Graham, Richard (org.) (1990): *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin: University of Texas Press.
- Gros, Christian (1997): "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal", in: Uribe, María Victoria & Restrepo, Eduardo (orgs.). *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 15-60.
- Grossberg, Lawrence (1996): "On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall", in: Morley, David & Chen, Kuan-Hsing (orgs.). *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*, Londres: Routledge, pp. 131-150.
- Guimarães, Antonio Sérgio (1999): *Racismo e antirracismo no Brasil*, São Paulo: Editora 34.
- Guimarães, Antonio Sérgio (2007): "Racial Democracy", in: Souza, Jessé & Sinder, Valter (orgs.). *Imagining Brazil*, Lanham: Lexington Books, pp. 119-140.
- Gutiérrez, Ramón (1991): *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford: Stanford University Press.
- Hale, Charles R. (1999): "Travel Warning: Elite Appropriations of Hybridity, Mestizaje, Antiracism, Equality, and other Progressive-Sounding Discourses in Highland Guatemala", in: *The Journal of American Folklore*, vol. 112, n. 445, pp. 297-315.
- Hale, Charles R. (2002): "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", in: *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, pp. 485-524.

- Hall, Stuart (2002): "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity", in: Morley, David & Chen, Kuan-Hsing (orgs.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres: Routledge, pp. 411–440.
- Hall, Stuart (1996b): "The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees", in: Morley, David & Chen, Kuan-Hsing (orgs.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres: Routledge, pp. 25–46.
- Hanchard, Michael (1994): *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945–1988*, Princeton: Princeton University Press.
- Hofbauer, Andreas (2006): *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*, São Paulo: Editora Unesp.
- Hoffmann, Odile & Rodríguez, María Teresa (orgs.) (2007): *Los retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, Cidade do México: Cemca; Ciesas; IRD; Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Publicaciones de la Casa Chata.
- Hodge-Freeman, Elizabeth (2015): *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian families*, Austin: University of Texas Press.
- Htun, Mala (2004): "From 'Racial Democracy' to Affirmative Action: Changing State Policy on Race in Brazil", in: *Latin American Research Review*, vol. 39, n. 1, pp. 60–89.
- Jaramillo Salazar, Pablo (2014): *Etnicidad y victimización: genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*, Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Jiménez López, Miguel et al. (1920): *Los problemas de la raza en Colombia*, Bogotá: El Espectador.
- Johnson, Lyman L. & Lipsett-Rivera, Sonya (orgs.) (1920): *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Katzew, Ilona (2004): *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*, New Haven: Yale University Press.
- Katzew, Ilona & Deans-Smith, Susan (orgs.) (2004): *Race and Classification: The Case of Mexican America*, Stanford: Stanford University Press.
- Kent, Michael; Santos, Ricardo Ventura & Wade, Peter (2014): "Negotiating Imagined Genetic Communities: Unity and Diversity in Brazilian Science and Society", in: *American Anthropologist*, vol. 116, n. 4, pp. 1–13.
- Kent, Michael & Wade, Peter (2015): "Genetics against Race: Science, Politics and Affirmative Action in Brazil", in: *Social Studies of Science*, vol. 45, n. 6, pp. 816–38.
- Klor de Alva, J. Jorge (1995): "The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of 'Colonialism', 'Postcolonialism' and 'Mestizajes'", in: Prakash, Gyan (org.). *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton: Princeton University Press, pp. 241–275.
- Leal, Claudia & Langebaek, Carl (2010): *Historias de raza y nación en América Latina*, Bogotá: Universidad de los Andes.
- Lehmann, David (2018): *The Prism of Race: The Politics and Ideology of Affirmative Action in Brazil*, Minnesota: University of Michigan Press.
- Lehmann, David (org.) (2016): *The Crisis of Multiculturalism in Latin America*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- López-Beltrán, Carlos & García Deister, Vivette (2013): “Aproximaciones científicas al mestizo mexicano”, in: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. 20, n. 2, pp. 391–410.
- López de Mesa, Luis (1970 [1934]): *De cómo se ha formado la nación colombiana*, Medellín: Editorial Bedout.
- Mallon, Florencia E. (1996): “Constructing Mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities”, in: *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 2, n. 1, pp. 170–181.
- Mecila (2017): *Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America. Thematic Scope and Preliminary Research Programme*, São Paulo: Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.
- Martí, José (1891): *Nuestra América*, in: *La Revista Ilustrada de Nueva York*, 10 jan.
- Martínez-Alier [Stolcke], Verena (1989 [1974]): *Marriage, Colour and Class in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, 2. ed., Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Martínez, María Elena (2008): *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford: Stanford University Press.
- McCa, Robert (1984): “Calidad, clase and marriage in colonial Mexico: the case of Parral, 1788–1790”, in: *Hispanic American Historical Review*, vol. 64, n. 3, pp. 477–501.
- Miller, Marilyn Grace (2004): *Rise and Fall of the Cosmic Race: The Cult of Mestizaje in Latin America*, Austin: University of Texas Press.
- Molina Enríquez, Andrés (2004 [1909]): *Los grandes problemas nacionales*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Moreno Digueroa, Mónica (2008): “Historically-Rooted Transnationalism: Slightedness and the Experience of Racism in Mexican Families”, in: *Journal of Intercultural Studies*, vol. 29, n. 3, pp. 283–297.
- Moreno Digueroa, Mónica (2010): “Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism”, in: *Ethnicities*, vol. 10, n. 3, pp. 387–401.
- Moreno Figueroa, Mónica (2012): “‘Linda morenita’: Skin Colour, Beauty and the Politics of Mestizaje in Mexico”, in: Horrocks, Chris (org.). *Cultures of Colour: Visual, Material, Textual*, Oxford: Berghahn Books, pp. 167–180.
- Moreno Figueroa, Mónica & Saldívar, Emiko (2015): “‘We are Not Racists, We are Mexicans’: Privilege, Nationalism and Post-Race Ideology in Mexico”, in: *Critical Sociology*, vol. 42, n. 4–5, pp. 515–533.
- Mörner, Magnus (1967): *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston: Little Brown.
- Muñoz Rojas, Catalina (org.) (2011): *Los problemas de la raza en Colombia: más allá del problema racial, el determinismo geográfico y las “dolencias sociales”*, Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Nagel, Joane (2003): *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*, Oxford: Oxford University Press.
- O’Connell Davidson, Julia & Sanchez Taylor, Jacqueline (1999): “Fantasy Islands: Exploring the Demand for Sex Tourism”, in: Kempadoo, Kamala (org.). *Sun*,

- Sex and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*, Lanham: Rowman and Littlefield, pp. 37–54.
- Oslender, Ulrich (2016): *The Geographies of Social Movements: Afro-Colombian Mobilization and the Aquatic Space*, Durham: Duke University Press.
- Ottensooser, Friedrich (1944): “Cálculo do grau de mistura racial através dos grupos sanguíneos”, in: *Revista Brasileira de Biologia*, vol. 4, pp. 531–537.
- Pacheco de Oliveira, João (2016): *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*, Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Paschel, Tianna S. (2016): *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil*, Princeton: Princeton University Press.
- Pena, Sérgio D. J. & Birchall, Telma S. (2006): “A inexistência biológica versus a existência social de raças humanas: pode a ciência instruir o *etos* social?”, in: *Revista USP*, n. 68, pp. 10–21.
- Pena, Sérgio D. J. et al. (2000): “Retrato molecular do Brasil”, in: *Ciência Hoje*, n. 59, pp. 16–25.
- Pérez Vejo, Tomás & Yankelevich, Pablo (orgs.) (2017): *Raza y política en Hispanoamérica*, México: El Colegio de México; Bonilla y Artigas Editores.
- Radcliffe, Sarah (1990): “Ethnicity, Patriarchy and Incorporation into the Nation: Female Migrants as Domestic Servants in Southern Peru”, in: *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 8, n. 4, pp. 379–393.
- Rahier, Jean Muteba (org.) (2012): *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*, Nova York: Palgrave Macmillan.
- Rahier, Jean Muteba (2014): *Blackness in the Andes: Ethnographic Vignettes of Cultural Politics in the Time of Multiculturalism*, Nova York: Palgrave Macmillan.
- Rappaport, Joanne (2014): *The Disappearing Mestizo: Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*, Durham: Duke University Press.
- Reardon, Jenny (2005): *Race to the Finish: Identity and Governance in an Age of Genomics*, Princeton: Princeton University Press.
- Restrepo, Eduardo (2007): “Imágenes del ‘negro’ y nociones de raza en Colombia a principios del siglo XX”, in: *Revista de Estudios Sociales*, n. 27, pp. 46–61.
- Roberts, Elizabeth F. S. (2012): *God’s Laboratory: Assisted Reproduction in the Andes*, Berkeley: University of California Press.
- Samper, José María (1861): *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispano-americanas): con un apéndice sobre la orografía y la población de la Confederación Granadina*, Paris: Imprinta de E. Thunot y Cia.
- Sansone, Livio (2003): *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Seed, Patricia (1982): “Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753”, in: *Hispanic American Historical Review*, vol. 62, n. 4, pp. 569–606.
- Seigel, Micol (2009): *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States*, Durham: Duke University Press.
- Simpson, Amelia (1993): *Xuxa: The Mega-Marketing of Gender, Race and Modernity*, Filadélfia: Temple University Press.

- Skidmore, Thomas (1974): *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*, Nova York: Oxford University Press.
- Smith, Carol A. (1997): "The Symbolics of Blood: Mestizaje in the Americas", in: *Identities: Global Studies in Power and Culture*, vol. 3, n. 4, pp. 495–521.
- Speed, Shannon (2005): "Dangerous Discourses: Human Rights and Multiculturalism in Neoliberal Mexico", in: *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, vol. 28, n. 1, pp. 29–51.
- Stepan, Nancy Leys (1991): *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*, Ithaca: Cornell University Press.
- Stocking, George (1982): *Race, Culture and Evolution: Essays on the History of Anthropology*, 2. ed., Chicago: University of Chicago Press.
- Stutzman, Ronald (1981): "El Mestizaje: An All-inclusive Ideology of Exclusion", in: Whitten, Norman E. (org.). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Urbana: University of Illinois Press, pp. 45–94.
- Sue, Christina A. (2013): *Land of the Cosmic Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico*, Nova York: Oxford University Press.
- Telles, Edward E. (2004): *Race in another America: The Significance of Skin Color in Brazil*, Princeton: Princeton University Press.
- Toplin, Robert (1981): *Freedom and Prejudice: The Legacy of Slavery in the USA and Brazil*, Westport: Greenwood Press.
- Twinam, Ann (2015): *Purchasing Whiteness: Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies*, Stanford: Stanford University Press.
- Van Cott, Donna Lee (2000): *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Vargas, João H. Costa (2018): *The Denial of Antiracism: Multiracial Redemption and Black Suffering*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Vasconcelos, José (1925): *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*, Madrid: Agencia Mundial de Librería.
- Villegas Vélez, Álvaro Andrés (2005): "Raza y nación en el pensamiento de Luis López de Mesa: Colombia, 1920–1940", in: *Estudios Políticos*, n. 26, pp. 209–232.
- Viveros Vigoya, Mara (2002): "Dionysian Blacks: Sexuality, Body, and Racial Order in Colombia", in: *Latin American Perspectives*, vol. 29, n. 2, pp. 60–77.
- Viveros Vigoya, Mara (2008): "Más que una cuestión de piel: determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá", in: Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando & Viveros Vigoya, Mara (orgs.). *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá: Instituto CES/Facultad de Ciencias Humanas/Universidad Nacional de Colombia, pp. 247–278.
- Wade, Peter (1993): *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wade, Peter (2002): "The Colombian Pacific in perspective", in: *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 7, n. 2, pp. 2–33.
- Wade, Peter (2004): "Images of Latin American Mestizaje and the Politics of Comparison", in: *Bulletin of Latin American Research*, vol. 23, n. 1, pp. 355–366.

- Wade, Peter (2004): "Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience", in: *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, pp. 239–257.
- Wade, Peter (2009): *Race and Sex in Latin America*, Londres: Pluto Press.
- Wade, Peter (2010): *Race and Ethnicity in Latin America*, 2. ed., Londres: Pluto Press.
- Wade, Peter (2013a): "Articulations of Eroticism and Race: Domestic Service in Latin America", in: *Feminist Theory*, vol. 14, n. 2, pp. 187–202.
- Wade, Peter (2013b): "Brazil and Colombia: comparative race relations in South America", in: Bethencourt, Francisco & Pearce, Adrian (orgs.). *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*, Oxford: Oxford University Press; British Academy, pp. 35–48.
- Wade, Peter (2015): *Race: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wade, Peter (2017): *Degrees of Mixture, Degrees of Freedom: Genomics, Multiculturalism, and Race in Latin America*, Durham: Duke University Press.
- Wade, Peter (2018): "Afro-Indigenous Interactions, Relations, and Comparisons", in: Andrews, George Reid & De La Fuente, Alejandro (orgs.). *Afro-Latin American Studies: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 92–129.
- Wade, Peter et al. (org.) (2014): *Mestizo Genomics: Race Mixture, Nation, and Science in Latin America*, Durham: Duke University Press.
- Warren, Jonathan W. (2001): *Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil*, Durham: Duke University Press.
- Winant, Howard (1994): *Racial Conditions: Politics, Theory, Comparisons*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Young, Robert (1995): *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres: Routledge.

CAPÍTULO 4

Mestiçagem e convivialidade no Paraguai

Barbara Potthast

1. Mestiçagem e identidade nacional

A mestiçagem se tornou um dos conceitos mais importantes, mas também um dos mais contestados, na história social latino-americana nos séculos XX e XXI.¹ Embora autores crioulos como Sor Juana Inés de la Cruz, Garcilaso de la Vega e Guaman Poma de Ayala já manifestassem sua identidade mestiça por escrito no século XVII, foi só no início do século XX que a mestiçagem ganhou importância como conceito sociopolítico. O autor boliviano Franz Tamayo (1910) e o mexicano José

¹ Este texto foi originalmente publicado como “*Mestizaje and Conviviality in Paraguay*”, na *Mecila Working Paper Series*, n. 22, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America, 2020. A tradução do inglês ao português de Alyne Azuma para este volume foi revisada pela autora. [N.E.]

Vasconcelos (1925) estiveram na vanguarda da propagação da ideia de uma “raça cósmica” (Vasconcelos) como resultado da mestiçagem. Com raciocínio semelhante em relação à miscigenação de portugueses e africanos escravizados no Brasil, Gilberto Freyre (1933) lançou as bases do que mais tarde ficou conhecido como “democracia racial”. Todos eles promoveram a ideia de que, por meio da miscigenação dos diferentes grupos populacionais, apesar da separação legal, uma população nacional etnicamente homogênea havia se desenvolvido nos tempos coloniais. Em uma adaptação peculiar das teorias raciais europeias da época, pensadores políticos latino-americanos transformaram a mistura racial em uma característica positiva. Eles contestaram o entendimento de que isso levaria a algum tipo de “contaminação” de grupos supostamente puros e afirmaram que traria o melhor das “raças” envolvidas. De acordo com suas respectivas histórias e populações, a maioria das repúblicas latino-americanas desenvolveu discursos específicos sobre a mestiçagem durante as primeiras décadas do século XX.² Esses discursos costumam sugerir uma “mistura” biológica, bem como sociocultural, de europeus e povos indígenas. Apenas o Brasil e, em certa medida, Cuba também levaram em consideração suas grandes populações afro-americanas.³

De modo geral, os discursos nacionais sobre a mestiçagem estabeleceram uma visão de que os processos de miscigenação e convivência com raízes na história colonial eram relativamente harmoniosos. Esses discursos seguiram inquestionados até bem depois da segunda metade do século XX. Foi somente nesse momento que os movimentos indígenas, na esfera política, e o pensamento pós-colonial, na esfera acadêmica, desafiaram essas ideias de homogeneidade nacional. No âmbito acadêmico, o conceito foi criticado por excluir afro-americanos (Vinson, 2018, p. III), e ainda mais por negar ou negligenciar as relações de poder desiguais e a opressão colonial subjacentes à mestiçagem (Chorba, 2007). Mesmo assim, o conceito mantém sua importância acadêmica e tem contribuído para as teorias pós-coloniais (Gruzinski, 2002). Pesquisas recentes procuram lidar com essa crítica, acrescentando questões de desigualdade e relações de poder ao conceito, e reconhecendo, como Peter Wade afir-

2 Para um bom panorama das diferentes definições do conceito de *mestizaje*, consulte Soto Quirós, Ronald e Díaz Arias, David (2006, p. 14). Para uma análise do conceito no México, consulte Zermeño Padilla (2008).

3 A Argentina marginalizou suas comunidades indígenas e de matriz africana, mas criou uma ideia de que seu país se tornou um *crisol de razas* [caldeirão de raças], no caso, de europeus.

mou, que “a coexistência de racismo e cordialidade está no cerne da mestiçagem” (Wade, 2026 [2018], reproduzido neste volume, p. 83).

Entre os países latino-americanos que estabeleceram uma identidade nacional mestiça, o Paraguai é provavelmente o menos estudado. No entanto, talvez seja o país em que o conceito mais permeou a mentalidade nacional. Até hoje a maioria dos paraguaios (e dos historiadores paraguaios e estrangeiros) não questiona a mestiçagem, seja ela biológica, seja cultural. Isso se deve ao processo único de construção do Estado e da nação no Paraguai, que se deu imediatamente após a independência, mas que foi discutido criticamente depois que o país perdeu uma guerra épica contra seus vizinhos (a Guerra da Tríplice Aliança, ou a Guerra do Paraguai, como aliados a chamam, que aconteceu de 1864 a 1870). O discurso da mestiçagem como a essência da nacionalidade paraguaia se consolidou em reação a essa derrota, no início do século XX, quando um grupo de intelectuais urbanos deu início a um debate sobre cidadania, identidade e nacionalidade na esteira de outros países latino-americanos. Contra os princípios políticos e econômicos liberais (parcialmente impostos) que governavam a sociedade paraguaia depois da derrota para os vizinhos na Guerra da Tríplice Aliança, um grupo de jovens intelectuais paraguaios começou a questionar o consenso liberal e buscou uma reinterpretação da história recente a fim de definir uma nova identidade nacional. Essa linha de interpretação, chamada revisionista, se tornou hegemônica e amplamente aceita durante a década de 1930, depois da Guerra do Chaco contra a Bolívia. Posteriormente, ela seria reforçada e politizada pelas ditaduras militares e pelo Partido Colorado (Brezza, 2010b). Pouco mudou desde a transição para a democracia em 1990, apesar de algumas publicações acadêmicas de antropólogos e historiadores questionarem o aspecto harmonioso do mito nacional da mestiçagem.⁴ Na verdade, ainda que o Paraguai tenha se declarado um país multiétnico, o discurso sobre a mestiçagem como base da identidade nacional paraguaia ainda é poderoso e onipresente (Brown, 2010, pp. 18–26). A doutrina nacionalista

provou ser mais resiliente, flexível e durável do que o esperado, refletindo um alto nível de internalização da identidade nacional. Isso, por sua vez, sugere

4 Veja os trabalhos de Bartolomé Melià para uma perspectiva linguística (Melià, 1988 e 2003), os historiadores Cooney (2011), Ganson (2006), Potthast (2011), Telesca (2009) e o antropólogo Wilde (2016 [2009]).

que o discurso oficial foi [...] construído a partir de ideias profundamente arraigadas de diferença geográfica, cultural, histórica e linguística. (Lambert, 2015, p. 1)

Por essa razão, em vez de tentar desmistificar certas ideias de identidade nacional, um empreendimento fadado ao fracasso dadas as fortes raízes desse discurso na memória coletiva paraguaia, analisar a convivialidade e a desigualdade étnica e socioeconômica pode ser uma ferramenta melhor para explicar a criação e o papel das ideias paraguaias de inclusão e pertencimento. Nesse sentido, farei uma breve descrição das formas paraguaias de convivialidade étnica até o início do século XX, quando a visão “revisionista” da história nacional surgiu, a fim de explicar por que esse discurso foi tão bem-sucedido.

A pedra angular da identidade nacional paraguaia é a Guerra da Tríplice Aliança (entre Argentina, Brasil e Uruguai), que quase aniquilou o país como nação. A reconstrução pós-guerra incluiu uma (re)formulação da identidade nacional da seguinte forma: antes da guerra, o Paraguai era um país pacifista e progressista, étnica e socialmente homogêneo, que existiu por várias décadas em uma espécie de “isolamento esplêndido”. Então um conflito sangrento, que o governo paraguaio declarou ser uma questão de autodefesa, quase levou ao extermínio da nação. Os paraguaios foram derrotados por um Exército muito mais numeroso e, apesar ou por causa do combate heroico, quase todos os homens paraguaios foram mortos. O espírito beligerante do Paraguai, que é descrito como uma mescla perfeita de características guarani e espanholas, foi preservado pelas mulheres, que reconstruíram o país.

Não pretendo me concentrar na guerra e nas interpretações de gênero nesse contexto (Potthast, 2011; Capdevila, 2010), mas nos ideais de convivialidade durante os tempos coloniais e as primeiras décadas da independência, uma vez que eles supostamente formaram a excepcionalidade paraguaia. No entanto, não vou apenas descrever os ideais de convivialidade interétnica como retratados pela narrativa nacional, mas também as descobertas da recente historiografia crítica sobre esse tema.

Os elementos-chave do discurso paraguaio de identidade nacional são o isolamento geográfico, uma forte percepção de diferença e de ameaça dos Estados vizinhos, além da ideia de uma população mestiça homogênea, visível (ou, melhor, audível) no uso generalizado da língua indígena

guarani. Esses três elementos estão intrinsecamente conectados. A base da peculiaridade linguística foi definida nas primeiras décadas após a conquista e pode ser atribuída ao isolamento geográfico da região. Ela se intensificou nas três primeiras décadas de independência, que se baseou em um isolamento autoimposto, devido à percepção de que o Paraguai era diferente e sofria ameaças do Brasil e da Argentina, o que mais tarde levou à violenta Guerra do Paraguai.

Uma vez que a língua desempenha um papel tão relevante no contexto da identidade nacional e da mestiçagem paraguaia, cabem algumas informações sobre a situação étnica e linguística: estudiosos de diferentes disciplinas têm insistido na importância da língua guarani como um elemento central de convivência no Paraguai e enfatizado as consequências sociais, culturais e políticas do bilinguismo (Nickson, 2009). Do ponto de vista linguístico, Rubín afirmou que “o Paraguai é único na relação da língua originária com o espanhol, a língua dos conquistadores [...] o Paraguai provavelmente tem o maior grau de bilinguismo nacional no mundo” (Rubin, 1968, pp. 22–116). No início do século XIX, estima-se que 99% dos paraguaios falavam guarani e apenas 10% eram proficientes em espanhol. No começo do século XXI, dois terços dos seis milhões de paraguaios declararam falar guarani e espanhol, enquanto 27% afirmaram falar apenas guarani (Verón Gómez apud Lambert, 2015) – e isso em uma população na qual apenas 2% eram considerados “indígenas” (DGEEC Paraguai, 2003, p. 30).⁵ O reconhecimento oficial da língua indígena como parte do discurso nacionalista veio com a Constituição Paraguaia de 1967, outorgada pelo ditador de longa data Alfredo Stroessner. Ela reconheceu o guarani como uma das línguas nacionais, sendo o espanhol a oficial. A Constituição de 1992, um marco para a transição democrática, declarou tanto o espanhol quanto o guarani como idiomas oficiais e deu origem a vários programas de educação bilíngue. Isso claramente diferencia o Paraguai de outros

5 Infelizmente, o censo populacional de 2012 não registra o uso de idiomas, mas o de 1992 fornece dados detalhados, incluindo região, gênero etc. (República do Paraguai, 1994, pp. 19–30). De acordo com o censo de 1950 (1992) [2002], o uso do idioma era o seguinte:

Paraguai	Total (%)	Assunção
apenas espanhol	4,7 (6,35) [8]	13,0 (21,40)
apenas guarani	40,1 (39,25) [27]	10,6 (2,39)
guarani e espanhol	53,8 (48,90) [59]	76,1 (73,48)
outras	1,4 (6,35) [6]	0,3 (2,70)

países latino-americanos, embora os críticos digam que a língua indígena continua sendo menos prestigiada, associada ao “atraso” rural, enquanto o espanhol é a língua oficial *de facto* (Villagra-Batoux, 2008; Melià, 2003, pp. 245–445).

2. Convivialidade colonial: etnia, gênero e classe

2.1. Convivialidade e conquista

De início, a conquista do que hoje é o Paraguai se baseou menos no confronto militar do que no estabelecimento de uma aliança com a população Guaraní local, que recebeu apoio dos espanhóis em suas batalhas contra grupos indígenas vizinhos. A aliança foi oficialmente estabelecida a partir da oferta de mulheres indígenas aos estrangeiros. Por meio da troca (unilateral) de mulheres, homens de ambos os lados foram compelidos à ajuda e ao apoio mútuos (Potthast, 2011, pp. 19–30).⁶ Com a consolidação da presença espanhola na região, o estabelecimento de um sistema colonial e uma sociedade baseada em status social ou *castas*, esses vínculos pessoais estavam fadados a resultar em abusos e violência por parte dos espanhóis. Os Guaraní tentaram se rebelar, mas tiveram pouco sucesso. Eles não eram mais necessários como soldados, e sim como força de trabalho. A introdução do trabalho forçado sob o sistema de *encomienda* em 1556 interrompeu a situação convival mais ou menos pacífica e, conseqüentemente, a reciprocidade baseada em vínculos familiares.

Assim como em outros lugares, as uniões entre conquistadores espanhóis e mulheres indígenas ocorreram fora do matrimônio. Mas os mestiços paraguaios formaram o novo grupo dominante dada a ausência de outros descendentes europeus legítimos. Em razão da falta de metais preciosos e das precárias condições de vida, as décadas seguintes não trouxeram nenhuma imigração espanhola significativa, muito menos de mulheres espanholas, e foi por isso que os conquistadores não tiveram outra escolha senão conferir o status de herdeiros legítimos aos filhos que tive-

⁶ Para críticas, veja o trabalho clássico de Clastres sobre o assunto (Clastres, 2010 [1974]), também Wilde (2011, pp. 28–30) e Potthast (2019).

ram com mulheres indígenas. Esses descendentes eram legalmente considerados espanhóis, mas suas relações próximas com as mães indígenas eram evidentes, entre outras coisas, pelo uso diário da língua guarani e pelos hábitos alimentares (Ganson, 2006; Wilde, 2011).

No Paraguai, esses mestiços “hispanizados” – que, no final do século XVI, eram chamados de “espanhóis americanos” (e, depois, simplesmente “espanhóis” ou “paraguaios”) (Cooney, 2011, pp. 20–22) – se distanciaram social e politicamente de outros mestiços e seus descendentes que viviam nos grupos sociais guarani das mães e familiares. Devido ao conceito das “duas repúblicas”, estes últimos passaram a ser considerados indígenas. Os mestiços-indígenas que viviam nos *pueblos de indios* foram submetidos ao sistema de trabalho forçado da *encomienda* até o fim do domínio colonial. Apesar da separação física e legal, os laços com a sociedade “espanhola” eram estreitos, sobretudo por causa do uso generalizado da língua guarani. Outro fator relevante foi a mobilidade dos homens indígenas, que trabalhavam na colheita de *yerba mate*, o mais importante produto de exportação do Paraguai.⁷ Com o passar dos anos, a barreira entre os “espanhóis americanos” e os “índios” foi aos poucos desaparecendo. Os laços socioeconômicos e as semelhanças culturais tornavam cada vez mais fácil que se transitasse entre os dois grupos. A partir do fim do século XVIII, muitos indígenas começaram a se registrar como “hispano-americanos” ou “espanhóis”, quando este último grupo começou a invadir os territórios das aldeias indígenas (Whigham, 1995, pp. 157–188; Telesca, 2009, pp. 176–205; Galeano, 2014, pp. 357–360). Além desses *pueblos*, a partir de 1609, também foram estabelecidas missões jesuítas. Essas missões ficaram famosas pela perfeição do sistema de *reducciones*,⁸ pelo grande número de indígenas que ali viviam (em 1732, eram 140 mil em 30 povoados), bem como pela longa duração das próprias missões. Nas *reducciones* paraguaias, o guarani era a língua “oficial”, e os missionários o transformavam em escrita, criando uma gramática, dicionários e catecismos nesse idioma. Estudantes guaranis também escreveram histórias e cartas, especialmente no contexto da expulsão dos jesuítas e no deslocamento forçado de algumas aldeias devido a um acordo entre a Espanha e Portugal sobre a fronteira na

7 Até o final do século XIX, o Paraguai praticamente detinha o monopólio da produção dessa erva altamente popular.

8 Território missionário para onde populações indígenas dispersas são “removidas” e onde nenhum outro europeu ou *mestizo* era autorizado a viver.

região (Melià, 2010, p. 435; Wilde, 2001, 2016 [2009]). Esses eventos, além da subsequente expulsão dos jesuítas, levaram à resistência violenta dos Guarani das missões, que só foi contida pela ação conjunta dos exércitos da Espanha e de Portugal na região. Ao contrário do que a historiografia do século XIX – em geral hostil à ordem jesuíta – defendia, a população indígena não “retornou à floresta” após a expulsão dos missionários. Na verdade, ela passou a fazer parte da população hispano-mestiça (Telesca, 2009, pp. 161–206). Além disso, os missionários franciscanos que assumiram o controle abriram as *reducciones* para comerciantes seculares e contratos de trabalho desfavoráveis. A população masculina logo fugiu para as estâncias que surgiam rio abaixo, no que mais tarde se tornaria território argentino (Telesca, 2009; Whigham, 1995).

2.2. Mestiçagem, família e hierarquia social na colônia

A primeira geração de mestiços paraguaios foi a protagonista na conquista do rio da Prata, incluindo a refundação de Buenos Aires. Esses mestiços também lideraram a criação de novas cidades, reivindicando para si o status legal de espanhóis, já que apenas eles tinham o direito de fundar cidades (Mora Mérida, 1973, pp. 297–298). No entanto, como o termo *mestizo* tinha uma conotação pejorativa no Vice-Reino do Peru, os paraguaios optaram por um que gerava mais orgulho, *mancebos de la tierra* [jovens da terra] (Kahle, 2005, pp. 84–92), o que indicava o desenvolvimento de uma consciência de grupo em que as origens indígenas não eram negadas, mas perdiam importância. As gerações posteriores formaram uma elite composta pelos descendentes dos primeiros conquistadores que tentaram se separar socialmente do resto da população, casando-se dentro do mesmo grupo ou com um dos poucos espanhóis no Paraguai. Eles não constituíam um grupo social com um perfil claro, mas “a mentalidade de pertencer a uma categoria social específica, herdada de seus antecessores peninsulares, deve ter marcado a mentalidade da primeira geração de mestiços” (Krüger, 1996, p. 166).⁹

⁹ “La conciencia estamental heredada de los progenitores peninsulares debió impregnar profundamente la mentalidad de la primera generación de mestizos, la que dentro del marco de aislamiento y pobreza de la provincia, se aferró al orden social tradicional de la madre patria, limitando las relaciones sociales, incluso el connubio al círculo de personas del mismo nivel.”

Seria, portanto, errado falar de uma elite mestiça a partir do século XVII, uma vez que esses “*mestizos*” eram chamados de espanhóis e considerados como tal, embora demonstrassem características peculiares, como o uso da língua indígena e certos costumes regionais (Krüger, 1996, esp. 170; Potthast, 2011, pp. 44–48).

A formação de uma elite paraguaia foi, assim, resultado do estabelecimento de redes familiares estendidas, especialmente pelo casamento. Os critérios formais para a *hidalguía* [nobreza], no entanto, tinham de ser diferentes dos da Espanha ou da América espanhola, porque a pureza de sangue e a legitimidade não eram importantes nesse contexto.¹⁰ Em Assunção, havia um pequeno grupo de *criollos* (espanhóis nascidos na América), mas o termo era praticamente desconhecido, e eles não constituíam um grupo bem definido. Cerca de 20 famílias espanholas de origem europeia viviam no Paraguai do século XVII (Mora Mérida, 1994), mas as primeiras tensões entre peninsulares e *españoles americanos* (como os *criollos* eram chamados no país) só surgiram no final do século XVIII, quando uma nova onda de imigrantes da Espanha mudou o cenário social na região e os espanhóis começaram a desempenhar um papel importante na economia local, ocupando, conseqüentemente, os ilustres cargos municipais.

Até meados do século XVIII, a falta de *limpieza de sangre* e legitimidade por parte dos *españoles americanos* na elite local não constituía um obstáculo jurídico para a nomeação a um cargo ou a herança de uma *encomienda*. Não havia nenhuma alusão documental à questão da legitimidade de uma determinada pessoa nas primeiras décadas do domínio colonial no Paraguai e, mais tarde, o conceito foi interpretado em um sentido muito amplo. Durante o século XVII, praticamente todos os indivíduos em cargos públicos foram declarados “legítimos”, sem uma noção clara do que isso realmente significava.¹¹ Nos núcleos do Vice-Reinado do Peru, no entanto, o fato de a maioria dos cargos na região ser ocupada por *mancebos de la*

10 Embora legalmente os indígenas fossem considerados uma “raça nobre”, e casamentos com mulheres indígenas não desvalorizassem um conquistador espanhol, essas uniões só ocorriam com membros do grupo dominante em sociedades indígenas altamente estratificadas e culturalmente elaboradas, como a Inca ou Mexica. Em regiões como o Paraguai, onde os povos indígenas não viviam em sociedades hierárquicas, tais casamentos não eram úteis para o conquistador.

11 Veja os dados biográficos em Quevedo (1984, pp. 59–102). O exemplo mais citado desse procedimento é o testamento do governador Domingo Martínez de Irala, que beneficiou seus nove filhos e as mães indígenas. Estas últimas foram enobrecidas ao receber o título de “doña”. Após um conflito dentro do grupo dos conquistadores, entretanto, ele casou algumas de suas filhas com conquistadores rivais e, assim, ajudou a criar uma elite principalmente espanhola.

tierra despertou a suspeita dos espanhóis.¹² O vice-rei Toledo criticou severamente a benevolência da coroa em relação aos paraguaios que tinham acabado de se rebelar contra as nomeações de oficiais da Península e pedido para concorrer a essas posições.¹³ Mas um inspetor enviado de Lima em 1598 optou pela solução oposta. Ele recomendou promover os filhos dos conquistadores aos cargos da província para restaurar a paz e a obediência à Coroa. No final, a Espanha aceitou tacitamente que descendentes mestiços ilegítimos dos conquistadores tivessem os mesmos direitos que espanhóis legítimos, como havia sido o caso nessa província isolada desde a conquista (Cardozo, 1959, p. 155). Ou seja, este é um bom exemplo de como a convivialidade, definida como processos e práticas cotidianas de negociação de identidades e regimes, funciona mesmo em contextos coloniais. Essa situação também revela a multiplicidade de atores e categorias que entram em jogo.

No Paraguai, a descendência de um conquistador e o título legal de uma *encomienda* eram mais importante como marcadores de distinção social do que a origem étnica e regional. Até bem depois do século XVIII, praticamente todas as petições paraguaias à Coroa falam sobre a pobreza local, mesmo entre a elite, e insistem que seus pioneiros haviam conquistado a região às suas próprias custas e por seus próprios esforços, “*a su costa y minción*” (Krüger, 1996, pp. 114–115; Mora Mérida, 1973, pp. 210–211; Potthast, 2000). Sem dúvida esse argumento abrange interesses materiais, mas também pode ser lido como uma tentativa de compensar a falta de *limpieza* ou *hidalguía*, enfatizando as qualidades guerreiras dos habitantes dessa região de fronteira.

Com o tempo, uma nova ideia de nobreza se estabeleceu com base na *encomienda*, nos cargos militares e administrativos, bem como em outras posições (Cooney, 2011, pp. 23–24 e 32). Dessa forma, a elite se distinguia da maioria da população, embora compartilhasse a mesma língua e

12 “Tienen por uso y costunbre ser la amior parte Estos manzevos nacidos En esta tierra que se rrepartan Entrellos los / oficios de la rrepublica como son alcaldes / ordinarios y rrejidores y alguazill maior y menores y estan tan enpuestos ya en ello que como son los mas salen con lo que queiren adonde los españoles Vezinos y conquistadores y pobladores de los tales puedblos lo rreciben por agravio / quellos sean sienpre preferidos En los tales / oficios” (Levillier, 1915, p. 373).

13 “No sé cómo se puede satisfacer a la Real conciencia de Vuestra Majestad, nombrando a los gouvernos dellas a la boluntad de los que allá biven y están tan cargados de hijos e hijas mestizas y mulatas y que quedarían nuestros súbditos y vasallos con tener a éstos por superiores y ser gouvernados dellos. ... Nos desvelamos tanto en buscar medios como se quite el peligro de los mestizos desta tierra, y casi todo del Paraguay es dellos” (apud Cardozo, 1959, p. 156).

certos valores culturais não apenas com o grupo majoritário, os “*españoles americanos*”, mas também com pessoas indígenas e de origem africana. Esses grupos não eram discriminados por uma “alteridade” cultural difícil de identificar, mas porque estavam sujeitos a obrigações fiscais e trabalhistas específicas (Telesca, 2009, p. 165).¹⁴

Mais tarde, a história revisionista idealizou esse processo da seguinte forma:

Desse modo, o índio guarani não aparece como um elemento estranho e contraditório na formação da nacionalidade paraguaia. [...] Desde o primeiro momento, [o indígena] buscou uma aliança com a civilização europeia, mas deu-lhe um objetivo americano e o espírito da pátria-mãe. [...] Com esse processo, a América começou a conquistar o conquistador. (González, 1940, p. 105)¹⁵

3. Independência

A independência do Paraguai estava muito mais voltada contra a dominação de Buenos Aires do que contra uma Espanha distante. Buenos Aires, que detinha um monopólio sobre as transações pelo Atlântico devido à sua posição geográfica, iniciou um boicote comercial contra o Paraguai, e a junta de Buenos Aires enviou um exército da “libertação”. As milícias paraguaias derrotaram as tropas de Buenos Aires, depuseram o governador espanhol e instalaram um Conselho de Regência, do qual o advogado dr. Gaspar Rodríguez de Francia era a principal figura política.

Em 1811, o Paraguai tornou-se *de facto* independente da Espanha e de Buenos Aires, mas o comércio exterior continuou problemático em razão da possibilidade de Buenos Aires promover um bloqueio do sistema fluvial. Além disso, o comércio paraguaio era dominado por pessoas de Buenos Aires ou da Espanha que haviam emigrado para o Paraguai na segunda metade do século XVIII e não tinham interesse em cortar laços com

14 Telesca chega a sustentar que não se pode falar de relações interétnicas no Paraguai a menos que se considere a relação entre paraguaios e os povos indígenas na região não conquistada do Chaco.

15 “De este modo, el indio guaraní no aparece como un elemento extraño y contradictorio en la formación de la nacionalidad paraguaya [...] Desde el primer instante buscó aliarse a la civilización europea, pero dándole un fin americano y dotándolo del sentido de la tierra materna [...] Mediante este proceso, América comenzaba por conquistar al conquistador.”

Buenos Aires. Essas diferenças políticas geraram crises dentro da junta, e o advogado dr. Francia emergiu como a figura forte. Em outubro de 1813, um Congresso Geral Paraguaio, com cerca de mil representantes eleitos proporcionalmente às populações de seus respectivos distritos – uma fórmula que restringia a influência dos comerciantes urbanos –, proclamou a “República do Paraguai” e designou o dr. Rodríguez de Francia e Fulgencio Yegros como cônsules (de acordo com o sistema romano clássico) para governar o país. Um Congresso subsequente nomeou o dr. Francia “Ditador Supremo da República” por um período de cinco anos e, em 1816, ele foi nomeado “Ditador Supremo e Perpétuo do Paraguai”. Ainda hoje, o governo do “Ditador Supremo da República” e suas interpretações são objeto de grandes discussões entre pesquisadores, no campo da política e entre o público em geral. Há, no entanto, certo consenso de que o objetivo fundamental da política do dr. Francia era proteger a independência paraguaia. Para isso, ele revogou o poder da nova elite empresarial (peninsular e crioula) e da Igreja Católica, recusou-se a participar de conflitos com Estados vizinhos e suspendeu quase todo o intercâmbio econômico e político com eles.

O apoio político do dr. Francia veio de camponeses, fazendeiros, militares e de alguns empresários de médio porte; seus rivais políticos eram sobretudo proprietários de terras e membros das elites empresariais, muitos dos quais haviam imigrado no século XVIII. Durante sua administração, o dr. Francia começou a diminuir a influência da nova elite nascida na Espanha com uma série de medidas econômicas e sociais. Um decreto de Francia dirigido à população espanhola, no entanto, foi qualificado como um dos momentos-chave da mestiçagem paraguaia. O cônsul determinou o seguinte:

Nenhum casamento de homem europeu com mulher americana, conhecida e reconhecida como espanhola no país, desde a primeira até a última classe do Estado, por mais baixa e humilde que seja, será autorizado, sob pena de punição com o estranhamento e confisco dos bens dos padres ou pastores que autorizem esse casamento, e o exílio do europeu que contrair [o casamento] por dez anos para o Forte Borbón e o confisco de sua propriedade. [...] Mas os europeus podem casar-se com mulheres indígenas das aldeias, mulatas e negras reconhecidas. (Baez, 1907, p. 397)¹⁶

16 Decreto de 01.03.1814: “1.º “Que no se autorice matrimonio algun de varon europeo con mujer americana conocida y reputada por española en el pueblo desde la primera hasta la última classe del

Autores modernos consideraram esse decreto uma tentativa consciente de aumentar a mestiçagem entre a população paraguaia. Eles enfatizam as intenções homogeneizadoras em um período crucial para a construção do Estado no país. Nas palavras de Günter Kahle, o decreto deu um “impulso vigoroso” à já bastante avançada consciência nacional (Kahle, 1992, p. 287).¹⁷

Um argumento contra essa interpretação é que o decreto não se aplica à elite paraguaia, embora isso possa ser explicado pelo fato de que ela já não era poderosa. Além disso, o dr. Francia não revogou o status especial dos povos indígenas (embora tenha revogado os tributos em 1812). Se ele realmente quisesse promover a miscigenação entre indígenas e “brancos”, a abolição do *sistema de castas* teria sido suficiente. Mas, durante o governo do dr. Francia, as regras coloniais para a convivência das diferentes *castas* foram mantidas, embora perdessem cada vez mais importância (Whigham, 1995, pp. 157–188).

Da mesma forma, se a intenção do dr. Francia era “misturar as raças”, como foi alegado mais tarde, seu projeto negligenciou completamente a população negra (Wisner de Morgenstern, 1996, p. 137). Um dos decretos espanhóis, a *pragmática* de 1776 sobre “casamentos desiguais”, que proibia casamentos de brancos ou indígenas com pessoas de ascendência africana, foi mantido e às vezes imposto pelo ditador (Cooney, 2011, p. 34).¹⁸ Com isso, ele reforçou preconceitos tradicionais em relação aos mulatos, como Jerry Cooney confirmou em seu estudo sobre a dissidência matrimonial em casamentos “desiguais” com base nas leis matrimoniais do período

Estado, por ínfima y baja que sea, so pena de extrañamiento y confiscación de bienes de los párrocos ó curas Autorizantes de tal matrimonio; y de confinamiento en el Fuerte Borbon del europeo contrajente por diez años y confiscación de sus bienes. [...] Pero los europeos podrán casarse con indias de los pueblos, mulatas conocidas y negras” (Baez, 1907, p. 397). No início, o decreto só se aplicava a europeus que haviam se mudado recentemente para o Paraguai, mas foi estendido, em 1828, a todos os estrangeiros, mesmo os de outros países latino-americanos.

17 Veja também White (1978) e Fournial (1985). Outros autores interpretam esse decreto como alinhado com a política de “nivelamento” do dr. Francia e apenas implicitamente consideram a homogeneização étnica. Ver: Burns, 1980.

18 A atitude hostil do dr. Francia contra a população negra em seu país é por vezes explicada por rumores de que seu pai, vindo do Brasil, tinha ascendência mulata (Wisner de Morgenstern, 1996, pp. 19–20). Petições para permissões de casamento e oposições a casamentos com “pardos” podem ser encontradas no Arquivo Nacional de Assunção (ANA) – Seção histórica (SH) 1866 (Pedro Alcántara Galván, 1816, e Pedro Pablo Acre 1820–1821), ANA-SH 2108 (Maria Ana Oliambre, 1815), ANA-SH 2156 (José Ignacio Rojas, 1814), ANA-SH (Eugenio Penayos, 1815), ANA-SH 2156 (Juan Bautista Mora, 1815), ANA-SH 220 (León Medina, 1815), ANA-Nova Encadernação (NE) 2906 (José Ignacio Catiñanez, 1814), ANA-NE 2009 (Tomás Aquino, 1815) e vários outros de 1816 em ANA-NE 2911, ANA-Seção Judicial e Criminal (SJC) 2220.

colonial. Cooney também afirma que “o decreto foi ditado com a intenção de punir os *peninsulares*, rebaixados a uma *casta* inferior em uma sociedade que tinha inveja das *castas* privilegiadas” (Cooney, 2011, p. 35).

Eu gostaria de enfatizar essa questão porque acredito que é o ponto de partida para a má interpretação do decreto por parte de muitos historiadores. Além da degradação simbólica, a principal intenção do decreto (como a de todas as medidas contra estrangeiros) era limitar a hegemonia econômica e social da elite da Espanha e de Buenos Aires. Era uma forma de impedir o acúmulo de riqueza através de casamentos dentro dessa classe. Não significa, no entanto, que o decreto tenha tentado promover a mestiçagem nem que a “mistura” realmente aconteceu.

Durante a administração do dr. Francia, a elite “estrangeira” (e, em certa medida, a paraguaia) perdeu sua supremacia econômica, mas os espanhóis mantiveram seu *esprit de corps* e não se misturaram com a população indígena, muito menos com as pessoas de ascendência africana. Em vez de se casar com pessoas de outros grupos sociais – fossem elas mestiças paraguaias pobres, indígenas ou mulatas –, a classe alta preferia “viver amasiado” com pessoas de sua própria posição social. Aqueles que não o faziam enfrentavam sérios problemas. Foi o caso de Hilario Recalde, que pediu permissão para se casar com uma jovem de Buenos Aires que vivia no Paraguai havia bastante tempo. O ditador não só negou, como prendeu Recalde e alguns outros homens que o haviam apoiado (ainda que brevemente) sob a acusação de que lhes faltavam “sentimentos patrióticos” (Vázquez, 1975, pp. 317–18).

Em decorrência dessa política, a partir de 1814, a maioria dos filhos da antiga elite nasceu fora do casamento, como já acontecia há muito tempo com os filhos da classe popular. A estratégia da elite – de permanecer “discreta” em termos sociais e políticos e esperar por tempos melhores – tornou-se evidente após a morte do ditador em 1840. Seu sucessor, Carlos Antonio López, membro da elite paraguaia tradicional, imediatamente suprimiu as proibições de casamento com “estrangeiros”. Como consequência, o número de casamentos e pedidos de casamento teve um aumento expressivo (Cooney, 2011, pp. 42–43).¹⁹

19 No ANA-NE, vol. 712, há um “Legajo de 21 expedientes de extranjeros para contraer matrimonio com paraguayas, año de 1841”, veja também outras petições de casamento de 1842 em ANA-NE 1932, 1954, 1969, 2002, 2007, 2140, 3008, 3022, 3313. Veja também as Tabelas 3 e 4 em Potthast (2011, pp. 402–404).

Em vez de promover a mestiçagem, o decreto do dr. Francia contribuiu para difundir a coabitação e sua aceitação social entre uma classe que, até aquele momento, tinha sido a representante das normas católicas europeias.

Todas as medidas do dr. Francia nessa questão, desde a legislação para casamentos com “estrangeiros” até sua política contra a Igreja (Potthast, 2011, pp. 72–75; Cooney, 2011), tiveram um impacto profundo na estrutura social do Paraguai. Não foi apenas a estrutura econômica e social que foi afetada, mas também o que na época era chamado de “*moral pública*”. Os viajantes suíços Rengger e Longchamps acreditavam que esse decreto legitimava a já existente “desordem moral” (Rengger e Longchamps, 1827, p. 31). E, de fato, o casamento perdeu sua importância para distinguir a elite das classes mais baixas, e os filhos ilegítimos, chamados “filhos naturais” no Paraguai, aumentaram significativamente. De uma taxa já alta de quase metade dos nascimentos registrados nas paróquias urbanas da capital, esse número chegou a quase 80%. Na segunda maior cidade paraguaia, Villa Rica, foi de mais de um terço para mais da metade dos nascimentos, e apenas em povoados no interior os números permaneceram abaixo de 50% (Potthast, 2011, apêndice, tabela 5 e figura 2).

Os altos índices de *hijos naturales* podem ser interpretados como um indicador de costumes sexuais mais relaxados do que os católicos, mas também devem levar a uma interpretação diferente da honra feminina. No final do século XVIII, funcionários espanhóis como Félix de Azara já ficavam escandalizados com os costumes (ou a falta deles, na visão dos europeus) da população *gaucha* no interior (Azara et al., 1941, t. II, p. 188). No Paraguai durante a primeira metade do século XIX, no entanto, essa indignação dos viajantes europeus se estendeu às “boas famílias”. O médico suíço J. R. Rengger, por exemplo, ficou surpreso que até mesmo nas famílias de classe alta mulheres solteiras não tentassem esconder gestações.²⁰ Outros visitantes expressavam opiniões semelhantes e, algumas décadas depois de Rengger, um autor irlandês e editor de um jornal declarou que “[a] moralidade pública não é alta, e diz-se de Francia que ele cumpriu todos os mandamentos, exceto o sexto (em in-

20 “[U]na chica soltera de buena familia, no encubría su parto llegado el momento y se mostraba después públicamente, sin la mas mínima vergüenza” (Rengger, 1835, pp. 409, 411 e 415; Rengger et al., 2010).

glês, o sétimo)” (Robertson, 1839, p. 145; Mansfield, 1856, pp. 352–353; Mulhall, 1864, p. 108; Masterman, 1870, p. 50).²¹

A aceitação geral das relações sexuais fora do sagrado matrimônio e os códigos de honra femininos que não insistiam na abstinência sexual rígida por parte das mulheres, como até então a doutrina católica havia ditado no Paraguai e em outros lugares, tornaram-se comuns mesmo entre a classe alta e, assim, se enraizaram mais fortemente na população como um todo. Tentativas do sucessor do dr. Francia, Carlos Antonio López, de acabar com o *amancebamiento* – ou seja, viver em uma relação mais ou menos estável sem se casar – não foram muito bem-sucedidas (Potthast-Jutkeit, 1991). Assim, durante o governo do dr. Francia, não houve um aumento considerável da mestiçagem, entendida como um processo biológico, mas as classes se aproximaram em comportamento social e moral.

Além disso, é preciso lembrar que a ideia de unidade estatal com base na homogeneidade racial ou étnica não era um conceito comum nos países latino-americanos até as últimas décadas do século XIX (Stepan, 2015). Foi somente na segunda metade do século XIX que ideologias racistas e positivistas começaram a ser propagadas, e, no Paraguai, a homogeneidade étnica só se tornou um elemento importante da identidade nacional durante a Guerra da Tríplice Aliança (1864–1870). O primeiro a tentar interpretar a política do dr. Francia dessa forma foi um engenheiro e militar austríaco que chegou ao Paraguai alguns anos após a morte do ditador. Em 1863, o presidente F. S. López o encarregou de escrever uma retificação para as acusações feitas contra o governo do dr. Francia, a maioria vinda da Argentina. O início da guerra no ano seguinte o impediu de terminar o livro, e o manuscrito só foi publicado em 1876. Naquela época, a Europa e a América Latina eram fortemente influenciadas por ideias positivistas e racistas. Foi somente nesse contexto, muito diferente dos primeiros anos da República, que surgiu a teoria de que, com o decreto de 1814, os dois cônsules tinham a intenção de homogeneizar racialmente o Paraguai.²²

21 O encarregado de negócios francês Laurent-Cochelet tinha a mesma opinião, como citado em Rivarola (1988, p. 110). Por outro lado, os viajantes sempre enfatizavam a beleza das mulheres paraguaias (Rengger, 1835, t. 1, p. 311; Robertson, 1839; Mulhall, 1864, p. 88).

22 Wisner de Morgenstern atribui essa intenção a Yegros, ao mesmo tempo que ressalta que todos os decretos assinados por ele foram iniciados e preparados pelo dr. Francia: “Yegros se vanagloriaba haber firmado tal Decreto, pues sostenía que había necesidad de dictar tal medida para establecer el cruzamiento de la raza” (Wisner de Morgenstern, 1996, p. 137). Sobre a figura de Wisner, veja Kahle em Wisner de Morgenstern (1996, pp. 25–76).

4. O surgimento da ideologia da nação mestiça

Quando Wisner escreveu seu livro sobre o dr. Francia, era uma época em que prevaleciam as ideias românticas do século XIX sobre a nação como um povo cultural e etnicamente homogêneo e em que o Paraguai lutava com as consequências da terrível guerra contra Argentina, Brasil e Uruguai. Esse conflito custou ao país grande parte de seu território, cerca de metade de sua população e, o mais importante nesse contexto, os vencedores impuseram uma nova ideologia liberal e um novo sistema político. Além disso, a intensa propaganda de ambos os lados durante a guerra intensificara a ideia de diferenças culturais entre os países beligerantes. A imprensa de propaganda política paraguaia, editada em espanhol e em guarani, parcialmente adornada com obras de artistas populares, retratava os soldados aliados como etnicamente diversos e fazia uso pesado de estereótipos de gênero e raciais para ridicularizar o inimigo. Em contraste, os paraguaios eram retratados como brancos ou mestiços, mas, acima de tudo, como homogêneos. Sobretudo no jornal satírico *Cabichuí*, os paraguaios eram cada vez mais representados como mestiços. Os primórdios do ideal da nação *mestiza* remontam a esse período, embora o discurso sobre a *mestiçagem* não fique explícito nos textos (Capdevila, 2008). Os aliados, por outro lado, descreviam os paraguaios como um povo indígena bárbaro, e o uso da língua guarani era visto como um sinal de atraso e falta de cultura (europeia). Sendo assim, os governos liberais recém-instalados no pós-guerra tentaram banir o uso do guarani de todos os espaços públicos – sem, no entanto, muito sucesso (Potthast, 2011, pp. 336–337). De modo geral, os políticos pretendiam “modernizar” o país de acordo com o modelo argentino, o que, para a maioria dos paraguaios, intensificou a ideia de derrota militar e política e, mais ainda, de subjugação cultural. O discurso oficial dos aliados, que culpavam o presidente paraguaio pela guerra e o declaravam um “monstro”, contradizia as memórias dos veteranos e dos sobreviventes, a maioria mulheres, que tiveram de lidar com a perda de vidas em massa durante o conflito (Capdevila, 2008).

O investimento, o capital estrangeiro e a criação de instituições culturais profissionais – entre elas, uma universidade – trouxeram “progresso” e “civilização” a alguns paraguaios, mas a diferença cultural, que anteriormente

era bastante estreita, entre paraguaios urbanos e rurais, escolarizados e não escolarizados, pobres e nem tão pobres, começou a aumentar. Nesse contexto, uma nova geração de paraguaios formados por essas instituições passou a discutir como interpretar sua história nacional, sobretudo a ditadura do dr. Francia e a do presidente F. S. López durante a guerra (Brezzo, 2010b). Essa polêmica criou as bases para o surgimento de uma interpretação singular, mas muito necessária, da história nacional, tendo em vista a chegada do *Centenario* da independência em 1910. Os intelectuais mais importantes da época, entre eles um dos filhos de F. S. López, se uniram para publicar um *Álbum Gráfico de la República del Paraguay: 100 años de vida independiente*. O livro pretendia apresentar uma “biografia nacional”. Foi nele que os paraguaios construíram pela primeira vez uma visão abrangente da nação mestiça, mas, de acordo com o pensamento da época, ela fora concebida como um processo em que os povos indígenas foram assimilados e fizeram nascer uma nova “raça”, que era considerada branca, a despeito das raízes indígenas (Telesca, 2010). Ainda assim, todos os colaboradores exaltavam a mestiçagem paraguaia como algo único, absolutamente original, e foi essa teoria adotada pelos ideólogos da nação mestiça subsequentes. O principal objetivo desses intelectuais escrevendo em um tempo turbulento de reconstrução do Estado e da nação, apesar da forte vigilância e dependência do Brasil e da Argentina, não era apenas a reconstrução política da nação.

Sob a influência do nacionalismo, cujos termos mais comuns eram “reconstrução” e “reparação histórica”, algumas das produções historiográficas desses anos se transformaram em verdadeiras epopeias e contos patrióticos. (Brezzo, 2010a, p. 25; grifos no original)

Essa nova visão nacionalista da nação mestiça informou a história revisionista formulada no início do século XX. O Paraguai buscou sua nova identidade na heroica resistência aos agressores externos, que não teria sido possível sem a homogeneidade da nação (Capdevila, 2009). O discurso dos jornais de guerra, que tinham como principal objetivo promover a unidade e a resistência em tempos de guerra, ressurgiu na memória coletiva, agora enriquecido com os discursos racializados sobre a mestiçagem, tão comuns na época.

Essa visão nacionalista do passado como um “experimento histórico” convivial, totalmente único (Kahle, 1984) em termos de relações étnicas,

tornou-se a narrativa histórica oficial. Além de servir a ideias nacionalistas, atribuíam-se a essa *historia oficial* o crédito de ter um efeito terapêutico sobre o país pobre e movido por conflitos. Olhar para um passado glorioso malignamente destruído na segunda metade do século XIX ajudaria a compensar as deficiências do presente e a depreciação do Paraguai pelos países vizinhos, além de unir a sociedade paraguaia, cada vez mais desigual e dividida. A longa ditadura militar, que veio na sequência de uma guerra civil na segunda metade do século XX, fixou ainda mais essa visão do passado na memória coletiva, e é por isso que, em contraste com outros países latino-americanos, a ideia da nação mestiça tem raízes tão profundas na sociedade paraguaia, na qual o recente reconhecimento constitucional do plurinacionalismo só existe da boca para fora.

5. Conclusão

Em vez de idealizar a mestiçagem e suas consequências supostamente homogeneizadoras, uma análise histórica mais equilibrada dos regimes conviviais, dos conflitos e ajustes nos permitiu criticar essa ideologia da mestiçagem sem negar alguns dos processos subjacentes e suas influências na formação da identidade paraguaia. Acompanhamos o processo de formação de uma elite mestiça dentro de um regime altamente hierárquico e eurocêntrico, os conflitos sobre a posição política dessa elite e a capacidade desse grupo periférico de estabelecer seus próprios padrões de distinção social dentro de sua sociedade. Durante a ditadura do dr. Francia, a capacidade de negociação da elite foi muito reduzida, mas eles encontraram uma maneira de minimizar algumas dessas consequências ao contornar certos decretos. A ilegitimidade esteve mais de uma vez no centro do regime convival e das disputas em relação à estrutura social e política no Paraguai. Durante o domínio colonial, quando a elite paraguaia precisou defender sua posição contra os governantes espanhóis que impediam pessoas ilegítimas de ocupar instituições e cargos de poder, a elite paraguaia, bastante pobre e sem poder, conseguiu impor seus próprios padrões de distinção e hierarquia social. Por outro lado, a nova elite de origem espanhola foi forçada, durante as primeiras décadas do regime republicano, a aceitar e a viver na ilegitimidade caso não desejasse ser ainda mais rebaixada na

pirâmide social. Estudar discursos e políticas de mestiçagem sob a perspectiva da formação das famílias e das relações de gênero nos permitiu entrelaçar os níveis macro e micro de convivialidade, uma vez que a regra da descendência legítima é significativa no nível pessoal e familiar, além de uma ferramenta importante para a formação de grupos e política identitária.

Referências

- Azara, Félix de; Barras de Aragón, Francisco de las; Cuvier, Georges & Walckenaer, Charles Athanase (1941): *Viajes por la América meridional*, Madri: Espasa-Calpe, (Viajes clásicos, 27).
- Baez, Cecilio (1907): “Las leyes de extranjería. Historia del Paraguay”, in: *Revista del Instituto Paraguayo*, vol. 9, n. 58, pp. 385–417.
- Bernecker, Walther L. (org.) (1994): *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas: Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760*, Stuttgart: Klett-Cotta, vol. 1.
- Brezzo, Liliana (2010a): “La historia y los historiadores”, in: Telesca, Ignacio (org.). *Historia del Paraguay*, Assunção: Taurus, pp. 13–32.
- Brezzo, Liliana (2010b): “Reparar la nación: discursos históricos y responsabilidades nacionalistas en Paraguay”, in: *Historia Mexicana*, vol. 60, n. 1, pp. 197–242.
- Brown, Christopher David (2010): “The Nation and National Identity in Paraguayan School Textbooks”, in: *Eckert-Analysen*, Georg-Eckert-Institut für Internationale Schulbuchforschung. Disponível em: <http://www.edumeres.net/urn:nbn:de:0220-2010-00166>. Acesso em: 17 jun. 2025.
- Burns, Edward Bradford (1980): *The Poverty of Progress: Latin America in the 19th Century*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Büsches, Christian & Schröter, Bernd (orgs.) (2000): *Beneméritos, aristócratas y empresarios: identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica*, Frankfurt: Vervuert, (Acta Coloniensia, 4).
- Capdevila, Luc (2008): “Métissage et genre de la nation dans la presse de guerre paraguayenne: (Cabichuí et El Centinela, 1867–1868)”, in: *Nuevo mundo mundos nuevos*. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/29453>. Acesso em: 17 jun. 2025.
- Capdevila, Luc (2009): “El macizo de la Guerra de la Triple Alianza como substrato de la identidad paraguaya”, in: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/48902>. Acesso em: 17 jun. 2025.
- Capdevila, Luc (2010): *Una guerra total: Paraguay, 1864–1870*, Assunção/Buenos Aires: Ceaduc; Editorial SB, (Paradigma Indicial, 15).
- Cardozo, Efraím (1959): *El Paraguay colonial: las raíces de la nacionalidad*, Assunção/Buenos Aires: Ediciones Nizza.
- Casal, Juan Manuel & Whigham, Thomas (orgs.) (2011): *Paraguay en la historia, la literatura y la memoria*, Assunção/Montevidéu: Editorial Tiempo de Historia/Universidad de Montevideo,

- Chorba, Carrie C. (2007): *Mexico, from mestizo to multicultural: national identity and recent representations of the conquest*, Nashville: Vanderbilt University Press.
- Clastres, Pierre (2010 [1974]): *La sociedad contra el Estado*, Barcelona: Virus.
- Cooney, Jerry W. (2011): Desigualdad, disensos y los españoles americanos del Paraguay: 1776–1845, in: Casal, Juan Manuel & Whigham, Thomas (orgs.). *Paraguay en la historia, la literatura y la memoria*, Assunção/Montevidéo: Editorial Tiempo de Historia/Universidad de Montevidéo, pp. 17–49.
- DGEEC Paraguay (2003): *Principales resultados del censo 2002: vivienda y población*, Assunção: DGEEC Paraguay. Disponível em: https://www.dgeec.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/censo2002_muestra10/vivienda_poblacion_censo_2002.pdf. Acesso em: 19 dez. 2019.
- Fournial, Georges (1985): *José Gaspar Rodríguez de Francia: l'incorruptible des Amériques*, Paris: Messidor.
- Galeano, Luis (2014): Los campesinos y la lucha por la tierra. In: Telesca, Ignacio (org.). *Historia del Paraguay*, Assunção: Taurus, pp. 357–374.
- Ganson, Barbara Anne (2006): *The Guaraní under Spanish rule in the Rio de la Plata*, Stanford: Stanford University Press.
- González, Juan Natalicio (1940): *Proceso y formación de la cultura paraguaya*, Assunção/Buenos Aires: Editorial Guaranía.
- Gruzinski, Serge (2002): *The Mestizo Mind: The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization*, Nova York: Routledge.
- Kahle, Günter (1984): “Paraguay, un experimento histórico”, in: *Lateinamerika-Studien*, vol. 14, pp. 109–130.
- Kahle, Günter (1992): *Orígenes y fundamentos de la conciencia nacional paraguaya*, Assunção: Instituto Cultural Paraguayo-Alemán.
- Krüger, Hildegard (1996): *El cabildo de Asunción: estructura y función del cabildo colonial*, Assunção: Instituto Cultural Paraguayo-Alemán.
- Lambert, Peter (2015): “Paraguayan national identity”, in: *Oxford Research Encyclopaedia of Latin American History*, Oxford University Press. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.88>. Acesso em: 17 jun. 2025.
- Melià, Bartomeu (1988): *Una nación – dos culturas*, Assunção: RP.
- Melià, Bartomeu (2010): *Pasado, presente y futuro de la lengua guaraní*, Assunção: Ceaduc/Instituto Superior de Estudios Humanísticos y Filosóficos, (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 74).
- Mora Mérida, José Luis (1973): *Historia social de Paraguay, 1600–1650*, Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 214).
- Mulhall, Michael George (1864): *The Cotton fields of Paraguay and Corrientes: Being an Account of a Tour through these Countries*, Buenos Aires: M. G. and E. T. Mulhall.
- Nickson, Robert Andrew (2009): “Governance and the Revitalization of the Guaraní Language”, in: *Latin American Research Review*, vol. 44, n. 3, pp. 2–26.
- Potthast, Barbara (2000): “Los mancebos de la tierra: la élite mestiza de Asunción durante la época colonial”, in: Büschges, Christian & Schröter, Bernd

- (orgs.). *Beneméritos, aristócratas y empresarios*, Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 236–250.
- Potthast, Barbara (2011): *¿“Paraíso de Mahoma”, o “País de las mujeres”? el rol de la familia en la sociedad paraguaya del siglo XIX*, 2. ed., Assunção: Fausto Ediciones.
- Potthast, Barbara & Telesca, Ignacio (2012): “¿Nueva jurisprudencia o pragmatismo político? Paraguay y su lucha por mantener la independencia”, in: Pérez Collados, José María & Rodríguez Barbosa, Samuel (orgs.). *Juristas de la Independencia*. Madri: Marcial Pons, pp. 521–582.
- Rengger, Johann Rudolf (1835): *Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826*, Arau: Sauerlaender.
- Rengger, Johann Rudolf & Longchamps, Marcel (1827): *Historischer Versuch über die Revolution von Paraguay und die Dictatorial-Regierung von Dr. Francia*, Stuttgart; Tübingen: J.G. Cotta.
- Soto Quirós, Ronald & Díaz Arias, David (2006): *Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica: de la colonia a las repúblicas liberales*, Costa Rica: Flasco.
- Telesca, Ignacio (2009): *Tras los expulsos: cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas*, Assunção: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción/Ceaduc.
- Telesca, Ignacio (2010): “Paraguay en el Centenario: la creación de la nación mestiza”, in: *Historia Mexicana*, vol. 60, n. 1, pp. 137–195.
- Vinson, bem (2018): *Before Mestizaje: The Frontiers of Race and Caste in Colonial Mexico*, Nova York: Cambridge University Press, (Cambridge Latin American Studies, 105).
- Wade, Peter (2026 [2018]): “Mestizaje and Conviviality in Brazil, Colombia and Mexico”, in: *Mecila Working Paper*, n. 7, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America. Disponível em: https://mecila.net/wp-content/uploads/2021/01/WP_7_Peter_Wade.pdf. Acesso em: 17 jun. 2025. [Traduzido e reproduzido neste volume: Costa, Sérgio; Rios, Flavia & Silva, Mário Augusto Medeiros da (orgs.). *Reinventar existências: nação, raça e etnicidade na América Latina*, São Paulo: Mecila/Hucitec, 2026, pp. 71–94.]
- Whigham, Thomas (1995): “Paraguay’s pueblos de indios: Echoes of a Missionary Past”, in: Langer, Erick Detlef (org.). *The New Latin American Mission History*, Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 157–188.
- Wilde, Guillermo (2001): “Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas”, in: *Revista Complutense de Historia de América*, n. 27, pp. 69–106.
- Wisner de Morgenstern, Francisco (1996): *El dictador del Paraguay José Gaspar de Francia*, Assunção: Instituto Cultural Paraguayo-Alemán.
- Zermeño Padilla, Guillermo (2008): “Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto”, in: *Memoria y Sociedad*, vol. 12, n. 24, pp. 79–95. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysoiedad/article/view/8170>. Acesso em: 17 jun. 2025.

PARTE 2.

ALIANÇAS NEGRAS, FUTUROS INTERSECCIONAIS

CAPÍTULO 5

Quando a convivialidade oculta a desigualdade: Lélia Gonzalez sobre a democracia racial brasileira

Rúrion Melo

1. Introdução: a função ideológica da democracia racial revisitada

J á não parece haver dúvidas de que a democracia racial brasileira,¹ isto é, a ideia de que o Brasil foi formado como “uma espécie de paraíso racial, um país harmoniosamente mestiço” (Santos, 2022,

¹ Este texto foi publicado originalmente como “When Conviviality Hides Inequality: Lélia Gonzalez on Brazilian Racial Democracy”, na *Mecila Working Paper Series*, n. 81, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America, 2025. A tradução do inglês ao português de Dominique Bennett para este volume foi revisada pelo autor. [N.E.]

p. 211), constitui um “mito”.² Há décadas, intelectuais e ativistas antirracistas vêm combatendo esse mito, reforçando que a sociedade brasileira é racista e que as estruturas do racismo estão enraizadas em nosso modo de vida (Moura, 2019). Ainda assim, quando observamos as mais diversas esferas do nosso cotidiano, parece persistir uma verdade incômoda e permanente em torno desse mito: seguimos uma sociedade que produz e reproduz múltiplos meios de perpetuar o racismo no dia a dia. *Como e por que*, apesar de todos os questionamentos e da luta antirracista, continuamos, por assim dizer, aceitando formas segregadas de integração da população, permitindo que “o racismo continue ali, silencioso, porém mantendo as engrenagens funcionando”? (Santos, 2022, p. 211). A resposta que Nilma Lino Gomes oferece é contundente: porque ainda somos “uma sociedade que *esconde e guarda o racismo atrás* do discurso da democracia racial, da mestiçagem, da diversidade” (Gomes, 2018, p. 111).

Dizer que a democracia racial é um mito não significa apenas concluir que, na realidade, vivemos em uma democracia racista ou que uma verdadeira democracia só seria possível sem racismo. Significa compreender que o racismo se perpetua por meio da democracia que existe hoje e que, só por isso, ela se efetiva socialmente:

A democracia racial ou o mito da democracia racial não é meramente uma falsa crença, porém envolve um modo de funcionamento e regulação das práticas sociais, das relações de poder, das formas de sociabilidade e do pensamento social que compõem um determinado regime de dominação étnico-racial historicamente constituído. (Sales, 2023, p. 105)

Portanto, não se trata de negar que a democracia racial funcione na perpetuação do racismo nem de concluir que sua eficácia pressupõe vivermos uma democracia sem racismo. De fato, “a denúncia da democracia racial como mito dá-se [...] no contexto das críticas à democracia política como farsa” (Guimarães, 2001, p. 147). Contudo, sua crítica se volta menos contra algum ideal de convivência democrática inter-racial e mais contra um modo hegemônico de dominação e opressão que opera justamente por meio da

2 Florestan Fernandes foi o primeiro intelectual a falar sobre o “mito” da democracia racial. Ele analisou os processos de integração da população negra em uma sociedade dividida em classes. A sua pesquisa demonstra a marginalização social da população negra e como o mito da democracia racial dificulta o reconhecimento do entrelaçamento de desigualdades socioeconômicas e discriminação racial (Fernandes, 2008 [1964]).

sociabilidade racial cotidiana. A quem interessa ocultar o racismo que efetivamente existe, por meio de discursos e práticas que negam sua existência? Por um lado, segundo Antonio Sérgio Guimarães, a “democracia racial” foi extensivamente usada para invisibilizar as desigualdades raciais brasileiras”, mas isso não significa “negar sua eficácia em inibir manifestações mais grosseiras de racismo” (Guimarães, 2019, pp. 41–42). Por outro lado, a democracia racial não teria apenas a intenção de perpetuar as desigualdades sociais (isto é, raciais, de classe e gênero) entre pessoas brancas e negras. Ela teria a função de impedir comportamentos críticos e antirracistas, desmobilizando a indignação e a resistência (Santos, 2022; Theodoro, 2022).

Se algo como a democracia racial tem o papel de ocultar ou dissimular o racismo, quais são as práticas sociais que materializam, sustentam e, ao mesmo tempo, impedem o reconhecimento do racismo cotidiano? De acordo com Lélia Gonzalez: “o que foi que ocorreu para que o mito da democracia racial tenha tido tanta aceitação e divulgação? Quais foram os processos que teriam determinado sua construção? O que é que ele oculta, para além do que mostra? Como a mulher negra é situada em seu discurso?” (Gonzalez, 2020g, p. 76). A literatura recente tem buscado investigar essa questão a partir de diferentes abordagens, baseada nos processos de subjetivação da dominação e na internalização do racismo. Conceitos como *daltonismo* (Bonilla-Silva, 2020), *branquitude* (Bento, 2022; Theodoro, 2022), *dispositivo de racialidade* (Carneiro, 2023), ou mesmo *reconhecimento interditado* (Faustino, 2021) ou *ambivalente* (Melo, 2024) buscam explicar a persistência do racismo e da desigualdade social em nossos modos de vida democráticos.

O objetivo deste capítulo é reler uma dessas tentativas de entendimento da questão paradigmática da democracia racial brasileira, adotando indiretamente o “quadro conceitual” da convivialidade (Costa e Nobre, 2019, p. 12). Mais precisamente, partindo da hipótese de um “nexo indissociável entre convivialidade e desigualdade” (Costa, 2019, p. 28). Em vez de uma análise focada nas estruturas sociais (sem nunca, no entanto, desconsiderá-las),

a convivialidade refere-se especificamente às interações observadas no âmbito da vida comum. Elas obviamente incluem não apenas interações baseadas na cooperação, mas também aquelas marcadas pela competição, pelos conflitos e pela violência. (Costa, 2019, p. 27)

Porém, de acordo com a nossa hipótese, as interações sociais que constituem a convivialidade podem ser o caminho para entendermos os aspectos das desigualdades ocultas que resultam na perpetuação do racismo. Como a convivialidade esconde as desigualdades? E como o nexo entre convivialidade e desigualdade pode contribuir para a compreensão da democracia racial? Se, conceitualmente, a convivialidade sempre contém a desigualdade – uma vez que a convivialidade não pode ser confundida com boa convivência –, o mito da democracia racial teria então a função de esconder e perpetuar a desigualdade social através de uma espécie de racismo velado?

2. A abordagem crítica de Gonzalez

Lélia Gonzalez pode nos ajudar a encontrar respostas para essas questões. Gonzalez sabia que, “Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra” (Gonzalez, 2020g, p. 80). Como uma intelectual ativista que desempenhou papel de protagonismo nas lutas travadas pelo movimento negro brasileiro – sempre de forma inovadora, ao incorporar, tanto em seus textos quanto em sua prática política, questões de raça, gênero e classe a partir de uma perspectiva latino-americana –, Gonzalez confrontou constantemente o mito da democracia racial.³ Na esteira das investigações de Florestan Fernandes acerca da integração da população negra na sociedade de classes, Gonzalez tematizou o “lugar do negro” (Gonzalez e Hasenbalg, 2022) como um fator estruturante da desigualdade social no Brasil. Contudo, para que fosse possível enxergar o que parecia óbvio, que o racismo (e o sexismo) produz desigualdades, era necessário enfrentar a ideologia dominante do projeto de integração nacional: a interpretação das relações raciais no Brasil como sendo harmônicas e desprovidas de espaço para a expressão política e cultural negra,⁴ a reprodução de estereótipos raciais e sexistas, e o “desejo de se tornar branco [...] internalizado, com a consequen-

³ Para uma biografia intelectual da Lélia Gonzalez, ver: Ratts et al., 2010.

⁴ “Trata-se, pois, na ‘democracia racial’, de impedir que as relações raciais se apresentem como relações políticas nos espaços de debate público, nos discursos formais e institucionais de forma explícita” (Sales, 2006, p. 254). Na mesma linha, Sueli Carneiro enfatiza a “função estratégica” da democracia racial em evitar conflitos sociais: “O discurso que molda as relações raciais é o mito da democracia racial. Sua construção e permanência até os dias atuais evidencia, por si, sua função estratégica, sobretudo como apaziguador das tensões étnico-raciais” (Carneiro, 2023, p. 50).

te negação da própria raça, da própria cultura” (Gonzalez, 2020f, p. 144). Por outro lado, é possível afirmar que há dois sentidos aparentemente contraditórios nos textos de Gonzalez em relação à democracia racial brasileira: o desmascaramento ideológico de uma democracia que, na realidade, continua sendo racista (Gonzalez, 2020d) e o compromisso com a superação do mito da democracia racial para que uma democracia racial de fato pudesse ser instaurada no país (Gonzalez, 2020a).⁵

Evidentemente, o primeiro desses sentidos já dava forma àquilo que seria o objetivo central compartilhado por Gonzalez e muitos outros(as) intelectuais e ativistas negros(as): o reconhecimento da existência do racismo em nossa sociedade. Esse reconhecimento não se limitava, portanto, a desmascarar uma ideologia de Estado, nacionalista e racista, estabelecida desde a década de 1930 e revitalizada com a ditadura militar a partir de 1964. Reconhecer que a democracia racial brasileira era, de fato, racista, mesmo após a abolição da escravidão, implicava uma compreensão crítica da formação da sociedade brasileira, cuja gênese escravocrata deixou rastros de racismo profundamente enraizados no nosso modo de vida, em nossa cultura privada e pública, bem como nas formas de sociabilidade cotidiana. Ela exigia, portanto, a desconstrução crítica de uma ideia de identidade nacional supostamente harmônica do ponto de vista racial. Mas entender as contradições raciais no período pós-abolição nunca foi tarefa fácil, porque “esse silêncio ruidoso no que diz respeito às contradições raciais se baseia, nos tempos modernos, em um dos mitos mais eficazes de dominação ideológica: o da democracia racial” (Gonzalez, 2020f, p. 144). Em outras palavras, “Na sequência da suposta igualdade de todos perante a lei, ele [o mito da democracia racial] afirma a existência de uma grande harmonia racial” (Gonzalez, 2020f, p. 144).⁶ Já que esse mito busca nos fazer acreditar que “os negros são cidadãos como quaisquer outros e, como tais, não estão sujeitos a preconceito ou discriminação” (e que o Carnaval

5 “Enquanto a questão negra não for assumida pela sociedade brasileira como um todo, negros e brancos, e juntos refletirmos, avaliarmos, desenvolvermos uma prática de conscientização da questão da discriminação racial neste país, vai ser muito difícil, no Brasil, se chegar ao ponto de efetivamente sermos uma democracia racial” (Gonzalez, 2020a, p. 310). Esse segundo sentido, que se refere a aspectos do ativismo político de Gonzalez, não será abordado neste texto.

6 Muniz Sodré radicaliza a ideia de que a “forma social escravista” foi mantida no período pós-abolicionista e mesmo nas condições sociais e institucionais atuais da democracia brasileira após a Constituição de 1988: “o racismo brasileiro, ou a ‘racial-democracia’ nacional tem sua especificidade: aboliu-se política e juridicamente o sistema de subordinação direta do corpo sequestrado, mas permanece a forma correspondente: a forma social escravista” (Sodré, 2023, p. 238).

e o futebol, por exemplo, seriam provas da “harmonia racial” brasileira), é necessário compreender que “o que predomina na ‘democracia racial’ brasileira é o *preconceito de não ter preconceito*” (Gonzalez, 2020c, p. 168; grifo no original). Como este mito se enraizou socialmente justamente no coração de nossas contradições raciais?

3. Racismo cordial

A própria Gonzalez está ciente de que essa disputa em torno do silenciamento das contradições raciais e da situação social da população negra remonta a uma longa tradição intelectual no país. Ela afirma que “historiadores e sociólogos silenciaram sua situação desde a abolição da escravidão até o presente, estabelecendo uma prática que torna este segmento social invisível” (Gonzalez, 2020f, p. 144). Trata-se de um debate que revisita temas clássicos do pensamento social brasileiro, desde as teses sobre a miscigenação até a discussão sobre a “cordialidade”.⁷ No nosso contexto, “a cordialidade tem a incumbência de defender a paz e a ordem sociais, cuja estrutura política é organizada de modo que alguns possam defender, contra outros, o *status quo*, perenizando-o na ‘democracia racial’” (Sales, 2006, p. 231). Além disso, as formas de cordialidade operam como um mecanismo pelo qual se internaliza e se efetiva o suposto “pacto de silêncio” sobre a existência do racismo. Uma sociabilidade cordial contém, entre seus dispositivos, práticas como a troca de favores ou a distribuição de gratidão, que atuam como elementos mitigadores de uma convivência desigual. Ela permite dissimular relações de opressão e tornar invisíveis desigualdades ocultas sob interações sociais (aparentemente) afetivas – trata-se da dominação que ficou conhecida como “racismo cordial” (Turra et al., 1995).

Em princípio, o mito da democracia racial cumpre sua função hegemônica justamente quando consegue ocultar as consequências desiguais do racismo. E, afinal, a quem interessa esconder o racismo? Em sociedades estratificadas e multiculturais, as práticas sociais racistas geram e perpe-

⁷ “A história oficial [...] fala do brasileiro como um ser ‘cordial’ e afirma que a história do nosso povo é um modelo de soluções pacíficas para todas as tensões e conflitos que nela tenham surgido” (Gonzalez, 2020b, p. 50). Após fazer essa afirmação, Gonzalez inclui uma nota de rodapé na qual reforça o seguinte: “Que se atente para o fato de como esse discurso se articula com o mito da democracia racial, complementando-o” (Gonzalez, 2020b, p. 50).

tuam benefícios materiais e simbólicos para o “grupo branco dominante, o que revela sua articulação com a ideologia do branqueamento” (Gonzalez, 2020f, p. 144). O racismo é fundamental para a manutenção da desigualdade. E isso está relacionado à compreensão de “racismo como uma construção ideológica” (Gonzalez, 2020b, p. 55), que, juntamente com o mito da democracia racial, faz com que o racismo se apresente como algo supostamente inexistente ou “falso”. Essa função ideológica de distorção da realidade, segundo Gonzalez, é sempre perpetuada e reinterpretada, servindo “os interesses dos que dele se beneficiam” (Gonzalez, 2020b, p. 55). O racismo representa, assim, a perpetuação e a reinterpretação dos discursos dos grupos brancos dominantes. No final, o racismo naturaliza o “lugar do negro” na nossa sociedade como sendo um lugar de subordinação, cristalizando as desigualdades sociais entre dominantes e dominados.⁸ Mas como podemos investigar o racismo enquanto construção ideológica se a própria ideologia tem como função esconder a realidade? Para responder adequadamente a essa questão, segundo a definição oferecida por Gonzalez, “importa caracterizar o racismo como uma construção ideológica cujas práticas se concretizam nos diferentes processos de discriminação racial” (Gonzalez, 2020b, p. 55).

4. A miscigenação e a ideologia do branqueamento

A maneira como Gonzalez investiga o ocultamento do racismo – enquanto forma de opressão que se apresenta como “invisível” – nos conduz diretamente a uma fenomenologia das interações cotidianas. Seu olhar (que privilegia uma perspectiva de pesquisa “de baixo para cima”)⁹ concentra-se, sobretudo, na persistência do racismo e do sexismo em um conjunto

8 Gonzalez refere-se aqui à seguinte citação de Carlos Hasenbalg: “O racismo, como uma articulação ideológica incorporada e realizada por meio de um conjunto de práticas materiais de discriminação, é o principal determinante da posição dos não brancos nas relações de produção e distribuição” (Hasenbalg, 1979, p. 114).

9 Mas não se limita a essa perspectiva. É possível dizer que Gonzalez trabalha simultaneamente com as perspectivas cotidiana (horizontal) e estrutural (vertical) do racismo. A ideia-chave do “lugar do negro” tem um potencial explicativo transversal na desconstrução da narrativa oficial da democracia racial: pode marcar desigualdades e hierarquias sociais estruturais, nas quais o distanciamento cristalizado pelo racismo se torna evidente (no acesso à educação, à saúde, ao mercado de trabalho etc.), ou a discriminação naturalizada na vida cotidiana, mesmo nas relações de intimidade e amizade (por exemplo, a situação das mulheres negras em suas famílias e comunidades mais próximas). A pesquisa “horizontal” de Gonzalez faz uso fundamental da cultura, da psicanálise e da linguagem.

de práticas sociais da cultura brasileira. Essas práticas são uma condição de possibilidade para que o racismo e a exploração socioeconômica – de modo indissociável, ao sexismo, como veremos – sigam entrelaçados, formando o tecido das experiências que compõem nossa cultura política. “Mas como é que esse racismo funciona na cabeça da gente e dos outros? Como é que se sente isso no dia a dia? De que maneira as mulheres e os homens brancos transam a gente?” (Gonzalez, 2020d, p. 201). Alguns temas, enquadramentos fenomenológicos e perspectivas epistemológicas aparecem como fundamentais nas respostas que Gonzalez constrói: a miscigenação e o branqueamento; a linguagem e os processos de subjetivação; a cultura popular e a esfera pública; e, sobretudo, a intersecção entre raça, gênero e classe (ou a “tripla discriminação”).¹⁰ Todos esses elementos visam mostrar como as interações cotidianas e as relações discursivas comuns expõem aquilo que Gonzalez chama de “identificação do dominado com o dominador” (Gonzalez, 2020g, p. 76), uma identificação que produz e reproduz as condições sociais do mito da democracia racial. Sem ela, a democracia racial não seria uma forma de ideologia hegemônica que se perpetua, não apenas por meio de uma dominação dissimulada, mas também através do consentimento, por assim dizer. Tudo isso para que, no cotidiano, o racismo não seja sentido pelos sujeitos diretamente implicados como algo violento ou injusto.

A miscigenação desempenha um papel ideológico fundamental na sustentação do mito da democracia racial. “O efeito maior do mito”, afirma Gonzalez, “é a crença de que o racismo inexistia em nosso país graças ao processo de miscigenação” (Gonzalez, 2020b, p. 50).¹¹ Por um lado, ela atualiza um dos aspectos centrais desse mito, qual seja, a ideia de que o Brasil encontrou formas cordiais de sociabilidade, capazes de permitir que diferentes raças convivessem harmoniosamente. Por outro lado, ela estabeleceu as bases para um projeto de branqueamento com consequên-

10 “Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão” (Gonzalez, 2020b, p. 58).

11 Mais uma vez, devemos enfatizar a ocultação do aspecto violento por trás da tese da miscigenação. Gonzalez se opõe criticamente à teoria do lusotropicalismo desenvolvida por Gilberto Freyre. Segundo este autor, os portugueses não eram racistas porque já haviam passado por processos de miscigenação antes da colonização do Brasil. Gonzalez se opõe a essa teoria ao mostrar que Freyre não leva em conta que a miscigenação é “resultado da violentação de mulheres negras por parte da minoria branca dominante” (Gonzalez, 2020b, p. 50).

cias históricas profundas e duradouras.¹² Como poderia haver racismo em um país onde não existiriam fronteiras raciais claramente definidas entre negros e brancos? Assim, a miscigenação sustentava o imaginário de um Brasil mestiço, livre de contradições raciais e de relações discriminatórias. No entanto, “esse papo de que a miscigenação é prova da ‘democracia racial’ brasileira não está com nada” (Gonzalez, 2020d, p. 202). Segundo Gonzalez, para além do aspecto ideológico que associa a miscigenação à internalização de branqueamento, sua força reside no fato de que esses elementos produzem formas peculiares de persistência e consolidação do próprio racismo. É na convivência diária (aparentemente) harmônica, e nos espaços comuns de interação que reside a opressão racial. Por isso, sob a perspectiva dos próprios participantes dessas interações, muitas vezes torna-se difícil identificar o racismo como um tipo mais explícito de opressão – embora, certamente, ele também possa se manifestar de forma aberta e violenta em diversos contextos.¹³

É como se a miscigenação oferecesse à sociedade brasileira uma porta de entrada para uma suposta condição “pós-racial”, bastante distinta da que se verificou nos Estados Unidos, já que no Brasil a pretensa “sociedade pós-racial” teria sido alcançada sem conflitos ou contradições, ou seja, de uma forma despolitizada: em virtude do nosso caráter multirracial e da alegada “tolerância racial”.¹⁴ Essa “tolerância racial”, na verdade, refere-se

12 “Duas tendências ideológicas definem a identidade negra na sociedade brasileira: por um lado, a noção de *democracia racial* e, por outro, a ideologia do *branqueamento*” (Gonzalez, 2020c, p. 168). No entanto, segundo a autora, a ideologia do branqueamento é cronologicamente anterior (1890–1930) ao mito da democracia racial (que ganhou força após 1930). A posição de Sueli Carneiro sobre a miscigenação também é muito esclarecedora e complementar: “A miscigenação racial em nossa sociedade vem se prestando a diferentes usos políticos e ideológicos. [...] Em primeiro lugar, a miscigenação vem dando suporte ao mito da democracia racial [...]. Em segundo lugar, a miscigenação tem constituído um instrumento eficaz de embranquecimento do país” (Carneiro, 2011, pp. 66–67). Naturalmente, o racismo científico e o projeto ideológico de um Brasil racialmente harmonioso foram duramente confrontados pelos movimentos negros antirracistas. Para o “caminho das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros”, ver: Santos, 2005. Para uma análise desse processo, que foi acompanhado pelo surgimento de novas etnias e pela politização da diferença, ver: Costa, 2006, cap. 5.

13 Portanto, em termos metodológicos, não se trata de compreender esses espaços de interação como regras livres de conflitos para a convivialidade. Pelo contrário. Nossa hipótese é de que essas relações são mais bem analisadas a partir do arcabouço conceitual da convivialidade. Nesse arcabouço, conflitos, disputas e tensões marcados por desigualdades não devem ser excluídos de antemão das interações concretas que compõem uma dada experiência convivial. Isso significa que “o uso analítico das teorias da convivialidade não permite uma distinção prévia entre uma suposta ‘boa convivialidade’ e uma convivialidade conflituosa” (Costa, 2023, p. 90). Convivialidades distintamente situadas engendram dinamicamente certas desigualdades que só se tornam explícitas em determinados contextos e interações. É somente “no nível das interações interpessoais concretas que a desigualdade é significada e adquire implicações concretas para a vida em sociedade” (Costa, 2023, p. 92).

14 O diagnóstico atual nos Estados Unidos sobre a ideologia da sociedade pós-racial afirma que, como resultado das lutas da população negra pelo reconhecimento de seus direitos civis, como consequência de

a uma suposta maior aceitação social de pessoas de pele mais clara em comparação àquelas de pele mais escura.¹⁵ Trata-se da construção de uma narrativa capaz de se enraizar nas práticas sociais e simbólicas, produzindo, assim, a força do ideal de branqueamento no processo de subjetivação. “O racismo no Brasil é profundamente disfarçado” (Gonzalez, 2020e, p. 302), justamente porque esconde seu verdadeiro rosto por trás de interações concretas e de comportamentos e atitudes aparentemente banais e naturalizados. O efeito de longo prazo consiste em minar comportamentos críticos, subjetivar conformismos e práticas de obediência, enfraquecer agências conflitantes garantindo então a manutenção das desigualdades raciais e sociais.

5. Subjetivação racial da dominação

Sem dúvida, uma das funções do discurso da democracia racial é justamente apagar a agência negra e a resistência histórica à opressão social. Como nos lembra Gonzalez, é uma grande “mentira histórica” afirmar que “o negro aceitou passivamente” a escravidão e seus efeitos de longa duração (Gonzalez, 2020d, p. 202). Por outro lado, Gonzalez investiga processos ocultos, menos evidentes e profundamente ambivalentes da subjetivação – por exemplo, ao modo como a linguagem simbólica generalizada, que “valoriza” as mulheres negras na cultura de fundo, funciona como meio de efetivação do racismo e do sexismo. Trata-se de uma violência que não se manifesta abertamente porque se encontra escondida em uma linguagem

políticas públicas afirmativas multiculturais e com as conquistas individuais, maior inclusão e representação obtidas pelo “neoliberalismo racial” (Goldberg, 2009) (na esteira do “neoliberalismo progressista”), a sociedade estadunidense teria superado o período de conflitos raciais abertos. Como resultado, a manutenção das lutas antirracistas e, em particular, as críticas elaboradas sob a perspectiva da teoria crítica da raça acabariam se tornando uma espécie de “racismo reverso”, racializando novamente conflitos sociais que supostamente já haviam sido superados. Em outras palavras, sob essa perspectiva distorcida, o antirracista seria o novo racista. É claro que movimentos sociais antirracistas e representantes da teoria crítica da raça confrontaram publicamente a ideologia da sociedade pós-racial nos Estados Unidos. Na visão de David Theo Goldberg, confrontar esse discurso é agora o objetivo central do antirracismo, porque hoje a ideologia pós-racial se tornou uma das principais formas de perpetuação do racismo.

15 Além de explicitar o desejo de branqueamento, o discurso da miscigenação e suas categorias de diferenciação racial entre a população negra (como a que existe entre “pretos” e “pardos”, por exemplo) funcionam “com eficácia como elemento de fragmentação da identidade negra e coibindo que esta se transforme em elemento aglutinador no campo político” (Carneiro, 2023, p. 53).

culturalmente normatizada e naturalizada – mas que Gonzalez sempre lê de maneira crítica, como uma subversão da linguagem no cotidiano.

A autora também investiga a questão complexa da internalização do racismo pela própria população negra. Se “nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira”, como compreender a “lógica da dominação”? (Gonzalez, 2020g, p. 77). Como podemos explicar criticamente que “o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós sabemos) domesticar”? (Gonzalez 2020g, p. 77). É, portanto, uma investigação complexa da nossa sociedade para que possamos entender melhor que “o barato é domesticar mesmo” e “O melhor exemplo de sua eficácia está no barato da ideologia do branqueamento” (Gonzalez, 2020g, pp. 78–79). A submissão aos códigos da branquitude reforça e concretiza o mito da democracia racial.

Gonzalez dialoga com uma preocupação amplamente compartilhada por estudos importantes sobre a subjetivação racial da dominação. Diversos estudos no Brasil procuraram explicar a figura racista do “negro de alma branca” – tomando como referência a obra de Franz Fanon e a apropriação crítica da psicanálise, que além dos trabalhos da própria Gonzalez, inclui os de Isildinha Baptista Nogueira, Cida Bento e Neusa Santos Souza (Nogueira, 2021; Bento, 2022; Souza, 2022). Em todos eles, trata-se de compreender os dispositivos psíquicos em operação que reforçam e sustentam o “lugar do negro” em posições desiguais dentro da estrutura de classes.¹⁶ Em outras palavras, não seria possível a ascensão social de pessoas negras em uma sociedade de classes sem a ideologia do branqueamento e da democracia racial – essa é a única forma de sustentar a estrutura das relações raciais no Brasil:

A história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a história da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade da sua negação. (Souza, 2022, p. 53)

16 No mesmo sentido, estão as preocupações de Florestan Fernandes quanto aos “efeitos sociopáticos da desorganização social” e aos pressupostos da “heteronomia racial na sociedade de classes”, justamente onde Fernandes formula a tese do mito da democracia racial (Fernandes, 2008 [1964]).

Sem o mecanismo da ideologia do branqueamento, o mito da democracia racial, publicamente imposto e reconhecido, não penetraria nas relações privadas da vida cotidiana. Numa sociedade de maioria negra, essa ideologia foi fundamental para a projeção oficial de “um país racialmente branco e culturalmente europeu”, fazendo com que essa representação permanecesse “ainda hoje definindo a identidade dos negros no contexto social brasileiro” (Gonzalez, 2020c, p. 169). Segundo Gonzalez, de forma intrinsecamente articulada, a democracia racial e o branqueamento produzem um “duplo nó” como uma estratégia eficaz de subjetivação da dominação: uma ideologia oficial usada como justificativa para “embranquecer a população”; e a produção de comportamentos, repertórios, vocabulário e imagens negativas que cristalizam os papéis e os lugares socialmente estereotipados atribuídos a homens e mulheres negros. Por isso, “o lugar do negro” na sociedade brasileira não está nos empregos intelectualmente qualificados ou nas esferas de liderança política, por exemplo, mas nas atividades subalternas, de subordinação e inferiorização. Por outro lado, os mecanismos de branqueamento também produzem “imagens positivas”, nas quais pessoas negras são alocadas em papéis socialmente valorizados, mas sempre de forma heterônoma, segundo os discursos hegemônicos. Essas imagens estão sempre associadas às artes ou aos esportes, como se fossem resultado de atributos “naturais” das pessoas negras (força física, ritmo, sexualidade). Para Gonzalez, “Em todas essas imagens, há um elemento comum: a pessoa negra é vista como um objeto de entretenimento” (Gonzalez, 2020c, p. 170). Os mecanismos de branqueamento moldam nossa cultura pública.¹⁷

6. Carnaval e a dialética doméstica-mulata

Como vimos até aqui, Gonzalez investiga as diversas formas práticas pelas quais a dominação racial se enraíza em nossa cultura pública. O racismo se perpetua por meio do mito da democracia racial porque, através de determinadas práticas sociais, ele produz e reproduz uma espécie de dominação consensual. Alguns elementos da cultura popular brasileira possuem um

¹⁷ “Nos espaços públicos, os negros podem dançar, cantar e brincar, mas não podem contestar, protestar e se transformar” (Sales, 2023, p. 108).

poder ainda maior de tornar esse mito especialmente eficaz. Ela os denomina de “ritos”, que sustentam e atualizam a função hegemônica do mito. Mitos só se perpetuam através de seus ritos. Na nossa cultura popular temos ritos com o futebol e o samba, fenômenos amplamente aceitos e diretamente associados à presença da população negra, pois “As imagens do Carnaval e futebol brasileiros são largamente utilizadas [...] como ‘provas concretas’ da ‘harmonia racial’ brasileira (Gonzalez, 2020c, p. 168). Entre esses ritos, aos quais se somam, frequentemente, outras festas populares, Gonzalez dedica especial atenção ao Carnaval: “O mito que se trata de reencenar aqui é o da democracia racial. E é justamente no momento do *rito* carnavalesco que esse *mito* é atualizado com toda a sua força simbólica” (Gonzalez, 2020g, p. 80). E, se é “no Carnaval que se tem a exaltação do mito da democracia racial”, isso ocorre porque é simplesmente impossível falar do rito carnavalesco ou, ainda, do próprio mito da democracia racial sem colocar no centro da cena uma personagem decisiva: a mulher negra (Gonzalez, 2020g, p. 92).¹⁸

O pensamento de Gonzalez confere centralidade às experiências e lutas das mulheres negras. Entendê-las é compreender também as contradições e possibilidades da nossa sociedade, os obstáculos e o potencial emancipatório da nossa democracia. Por isso, a busca de entender as vidas das mulheres negras é a melhor maneira de investigar a construção ideológica da democracia racial, a dialética realidade/falsidade que constitui o racismo no Brasil. Porque “Como acontece com todos os mitos, o da democracia racial oculta mais do que revela, especialmente no que diz respeito à violência simbólica contra as mulheres afro-brasileiras” (Gonzalez, 2020c, p. 165). Assim, o que se oculta ou se revela por meio dessas mulheres que nos faria compreender propriamente o que está em jogo na democracia racial? De acordo com Gonzalez, a democracia racial “exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica” (Gonzalez, 2020g, p. 80).

18 Trechos semelhantes em outros textos reforçam essa tese: “O mito que descrevemos aqui é o da democracia racial, já que é exatamente no momento do ritual do Carnaval que o mito assume todo o seu impacto simbólico. É nesse momento que a mulher afro-brasileira se transforma em soberana, naquela ‘mulata, minha rainha do samba’” (Gonzalez, 2020e, pp. 164–165).

A dialética doméstica-mulata define, nos termos de Gonzalez, o reconhecimento racializado de mulheres negras brasileiras. Trata-se de uma identidade heteronomamente construída, baseada no modo como essas mulheres são situadas dentro do discurso da democracia racial. Essa dialética refere-se ao “*lugar em que nos situamos*”, um lugar estruturado pelo “duplo fenômeno do racismo e do sexismo”. A mulher negra então expressa “a *sintomática* que caracteriza a *neurose cultural brasileira*” (Gonzalez, 2020g, p. 76; grifos no original). Ela materializa, de modo dinâmico e violento, tanto imagens negativas quanto positivas – a *soma* da construção ideológica que sustenta os extremos do discurso da democracia racial. É o produto do interdito e do não dito presente na linguagem corrente da cultura brasileira. Uma contradição que deveria permanecer oculta sob a hegemonia da construção ideológica, mas que, no entanto, se revela constantemente na linguagem cotidiana da nossa cultura pública. Afinal, como é possível que as categorias “mulata” e “doméstica” sejam atribuídas à mesma pessoa? Por que essa dupla condição engendra, ao mesmo tempo, em mulheres e homens brancos (e nos homens negros) sentimentos simultaneamente contraditórios de desejo e culpa, deificação e agressão? Mulata ou doméstica: “A nomeação vai depender da situação em que somos *vistas*” (Gonzalez, 2020g, p. 80; grifo no original). Assim, as mulheres negras são vistas de modo extremamente contraditório na sociedade brasileira:

como um corpo que trabalha e é superexplorado economicamente, ela é a faxineira, a arrumadeira, a cozinheira, a “mula de carga” de seus empregadores brancos; como um corpo que fornece prazer e é superexplorado sexualmente, ela é a mulata do Carnaval cuja sensualidade recai na categoria do “erótico-exótico”. (Gonzalez, 2020c, p. 170)

Porém, essa transfiguração neurótica cumpre sempre funções ideológicas, porque é precisamente por meio dela que as contradições raciais (e sexuais) permanecem ocultas e justificadas pelas próprias pessoas afetadas.

É indispensável perceber o grau de violência simbólica que se esconde por trás da linguagem supostamente elogiosa dirigida à “rainha do Carnaval”, à exaltação da mulata. “sabemos que a palavra ‘mulata’ vem de mula – animal híbrido”, lembra Gonzalez, sobre esta que parece ser “uma prisioneira permanente da natureza”. A sua humanidade não é reconhecida como sujeito; ela não tem agência. O máximo a que pode aspirar é ser um objeto

de desejo – mas nunca uma *musa*, apenas “*uma fruta a ser degustada*”. Nos desfiles de Carnaval, a mulata se transforma em uma espécie de Cinderela: “adorada, desejada e devorada por aqueles que foram até lá justamente para cobiçá-la” (Gonzalez, 2020c, p. 165). Porém, tudo isso está sempre acompanhado de violência sexual (na tensão entre repulsa e desejo).¹⁹ Além disso, ao se tornar uma profissional dentro dos marcos do capitalismo, a mulata “não é reconhecida como um ser humano e nenhum movimento foi efetivado para restaurar sua dignidade como mulher. Ela foi claramente transformada em uma mercadoria” (Gonzalez, 2020c, pp. 165–166).²⁰

7. Exploração sexual de mulheres negras

Os mecanismos de branqueamento também operam no sentido de tornar essa violência simbólica, sofrida pelas mulheres negras, uma realidade. Gonzalez analisa, nesse sentido, entrevistas realizadas com mulheres que atuavam tanto como trabalhadoras domésticas quanto como passistas de escola de samba, ou seja, como mulatas. Todos os relatos e a análise da autora deixam claro o lado profundamente inumano desse “conto de fadas”. Em primeiro lugar, a mulata não poderia ser “completamente branca ou completamente negra”. Ela precisa se enquadrar naquilo que Gonzalez chama de “*categoria nacional de pele para exportação: mulata*” (Gonzalez, 2020c, p. 166; grifos no original). O prerequisite mais importante é o seguinte: “*Uma mulata deve ter delicados traços brancos se espera sucesso garantido*”. Isso inclui características mestiças, mas com fenótipo que não seja totalmente negro, e sim aproximado dos traços europeus, como “nariz fino e lábios bem desenhados”. As candidatas a

19 Há brutalidade e desrespeito em elogiar mulheres negras como objetos sexualizados. Gonzalez sempre oferece muitos exemplos de usos muito comuns da linguagem popular ao se referir às mulatas de forma “lisonjeira”: “Que pernas, cara! Olha aquela passista remexendo. Que bunda! E olha como ela mexe o umbigo. Ela deve ser muito boa de cama! Está me enlouquecendo!” (Gonzalez, 2020c, p. 164).

20 *Mulatas* são “sutilmente cooptadas pelo sistema sem se aperceberem do alto preço a pagar: o da própria dignidade” (Gonzalez, 2020b, p. 59). No final, como Gonzalez tematiza, muitas delas acabam recorrendo à prostituição. Trata-se de denunciar como a sociedade racista e sexista estrutura formas sutis, mas profundas, de cooptar mulheres negras – aqui, especialmente as mulatas – para um lugar social marcado pela hipersexualização e pela subalternidade. Para essas mulheres, a promessa de ascensão ou aceitação sociais está condicionada à exploração de seus corpos, de modo que, muitas vezes, a prostituição surge como uma das poucas estratégias de sobrevivência num contexto de alta desigualdade. Quando Gonzalez afirma que elas acabam recorrendo à prostituição, está mostrando como esse processo culmina numa desumanização brutal: o corpo e a dignidade da mulher negra tornam-se mercadorias, fazendo menção ao fenômeno de reificação social em que ela é reduzida a valor de troca no mercado da exploração sexual: “Mulata’ é a forma mais sofisticada de reificação [...] objeto a ser consumido” (Gonzalez, 2020h, p. 44).

mulata eram “rigorosamente examinadas *‘como se fossem cavalos’*” (Gonzalez, 2020c, p. 168; grifos no original). Por fim, mulatas precisam aprender a se portar socialmente, o que significa que o “padrão de exportação” exige que façam “*aulas de etiqueta social*”, de modo que saibam não apenas sambar no palco, mas também se comportar adequadamente fora dele. Para “se destacar no palco e ser invencível em sua profissão”, a mulata precisa, portanto, “*aprender a como ser uma mulher*”. Esses relatos, segundo Gonzalez, expressam de forma clara e contundente “o que significa ser uma mulata no ‘paraíso racial’ chamado Brasil” (Gonzalez, 2020c, p. 168; grifos no original).

No entanto, a internalização da ideologia do branqueamento leva à “identificação com a ideologia do dominador”. Gloria Cristal, uma das entrevistadas, afirma: “Ser uma mulata é a *melhor profissão do mundo*, pois temos a oportunidade de nos tornarmos damas. Todos nos tratam com carinho e cuidado. Às vezes penso que sou uma boneca de porcelana e gosto muito disso” (Gonzalez, 2020c, p. 167). O sistema ideológico dominante submete essas mulheres negras (“jovens negras de origem humilde”) a um processo de manipulação, de exploração sexual, social e econômica, que as expõe a uma verdadeira “lavagem cerebral”: “Sem se aperceberem, elas são manipuladas, não só como objetos sexuais, mas como provas concretas da ‘democracia racial’ brasileira: afinal, são tão bonitas e admiradas!” (Gonzalez, 2020b, pp. 59–60). Essas jovens mulheres negras veem esse tipo de trabalho – ser mulata como “profissão” – como uma via de ascensão social e um meio de sair do “lugar do negro”, geralmente associado à sua condição inicial de pobreza.

Essa exploração sexual das mulheres negras está profundamente ligada aos obstáculos que elas enfrentam para conquistar um lugar humanamente digno no mercado de trabalho e nas relações sociais cotidianas. Gonzalez observa que as dificuldades de mobilidade e ascensão social para as mulheres negras estão diretamente vinculadas ao racismo cotidiano e aos mecanismos de branqueamento, que reforçam práticas sistemáticas de discriminação. Em muitas profissões (como serviços administrativos, magistério, enfermagem, recepção, entre outros), “as mulheres negras encontram óbvias dificuldades em ser contratadas [...] pois muitas dessas atividades [...] exigem contato direto com o público” (Gonzalez, 2020c, p. 159). Assim, são discriminadas devido à cor de sua pele negra. Na maioria dos casos, os anúncios de emprego para essas funções já especificam, de maneira explícita ou velada, o prerequisite de “boa aparência”. “Na prática, ‘boa aparência’ significa que a candidata pertence ao grupo racial dominante” (Gonzalez, 2020c, p. 159). Em

outras palavras, trata-se de um código para sinalizar que “não se apresentem candidatas negras; não serão admitidas” (Gonzalez, 2020b, p. 58).

Essa visão depreciativa das mulheres negras (que, na dialética doméstica-mulata segundo Gonzalez, sempre cria um contraponto em relação à imagem de “conto de fadas” da mulata) se materializa não apenas na forma como elas são tratadas nas interações cotidianas, mas também na própria maneira como são integradas à sociedade: mesmo que, de forma velada, elas sejam sistematicamente subordinadas e inferiorizadas, segundo as regras da cordialidade impostas pela democracia racial. Por isso, “pode-se concluir que discriminação de sexo e raça faz das mulheres negras o segmento mais explorado e oprimido da sociedade brasileira, limitando suas possibilidades de ascensão” (Gonzalez, 2020c, p. 160). Essas mulheres acabam por internalizar a dominação racial e são forçadas a lutar para sobreviver em condições de vida extremamente precarizadas como domésticas nas casas de famílias de classe média e alta, enquanto enfrentam, ao mesmo tempo, uma jornada dupla de trabalho em seus próprios lares, cuidando de seus parentes, sobretudo seus filhos, sem assistência médica, educação de qualidade para eles e se resignando aos “refúgios” da sociedade.²¹ Mesmo assim, como veremos, as mulheres negras sempre resistiram de diferentes formas a opressões de classe, raça e gênero.²²

O feminismo negro – e não o feminismo branco – foi o único que se preocupou e lutou contra as formas de superexploração das mulheres negras. Isso se deve ao fato de que os movimentos feministas brasileiros, geralmente liderados por mulheres brancas de classe média, desconsideraram a questão racial. “A maioria dos textos, apesar de tratarem das relações de dominação sexual, social e econômica a que a mulher está submetida”, afirma Gonzalez, “não atentam para o fato da opressão racial” e, portanto, “neutralizam o problema da discriminação racial” (Gonzalez, 2020b, p. 61). No final das contas, esse esquecimento ou essa invisibilização da questão racial teria a intenção consciente de ocultar a “exploração da mulher negra pela mulher branca”.

21 Inclusive o perigo constante da violência sexual. Gonzalez sempre ressalta que a violência e o desejo são realizados de forma diferente nas situações em que as mulheres negras são vistas como *mulatas* ou *domésticas*, mas ambas sempre se referem ao ato violento e simbolicamente estruturante do “estupro”. Além de todo tipo de dificuldade e sofrimento, as *domésticas* continuam a reproduzir o papel das *mucamas* (no Brasil e na África de língua portuguesa, uma jovem escravizada negra que ajudava nas tarefas domésticas e acompanhava a dona da casa em passeios, podendo também servir como ama de leite) como objetos sexuais para seus senhores, patrões, pais e filhos.

22 Esse “lugar da mulher negra” na sociedade encontra muitos paralelos com o conceito do *outsider within* como desenvolvido depois por Patricia Hill Collins (2019).

Isso demonstraria os efeitos (muitas vezes inconscientes) da internalização do racismo nos setores progressistas, que não percebem que, “no seu próprio discurso, estão presentes os mecanismos da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial” (Gonzalez, 2020b, p. 61).

No entanto, Gonzalez não dirige sua crítica apenas ao feminismo branco. Inclusive os movimentos marxistas, centrados exclusivamente nas lutas de classe, “acabaram se tornando cúmplices de uma dominação que pretendiam combater” (Gonzalez, 2020f, p. 145): “Vale a pena notar que mesmo as esquerdas absorveram a tese da ‘democracia racial’, na medida em que suas análises sobre nossa realidade social nunca vislumbraram alguma coisa além das contradições de classe” (Gonzalez, 2020f, p. 144). Ademais, Gonzalez não se exime de criticar a discriminação sexual presente no movimento negro:

Nossos parceiros do movimento reproduzem as práticas sexistas do patriarcado dominante e tentam nos excluir da esfera de decisão do movimento. E é justamente por esse motivo que buscamos o movimento de mulheres, a teoria e a prática feministas, acreditando poder encontrar ali uma solidariedade tão cara à questão racial: a irmandade. Contudo, o que realmente encontramos são práticas de exclusão e dominação racistas. (Gonzalez, 2020f, p. 148)

Isso significa que as mulheres negras sofrem racismo por parte do movimento feminista, sexismo no interior do movimento negro e, simultaneamente, racismo e sexismo por parte dos setores de esquerda orientados pela luta de classes.

8. Agência de mulheres negras

Por fim, é necessário compreender as estratégias que as mulheres negras utilizam em seu cotidiano para “sobreviver e resistir numa formação social capitalista e racista como a nossa” (Gonzalez, 2020b, p. 62). O movimento negro e o movimento feminista foram responsáveis, no Brasil, por uma “crescente consciência política” por parte das mulheres negras. Contudo, a resistência à dominação racial acompanha a própria história da escravidão e das formas institucionalizadas de discriminação racial no período pós-abolição, muito antes do surgimento desses movimentos sociais contemporâneos. E elas nos ensinaram a olhar para as “brechas” na

hegemonia racista e sexista de nossa sociedade, para os enfrentamentos e antagonismos que permeiam a convivência estabelecida pela democracia racial. De Zumbi dos Palmares até hoje, as mulheres negras – atuando nos movimentos sociais ou ressignificando práticas populares na cultura brasileira, apropriando-se da religiosidade afro-brasileira ou de outras expressões artísticas negras – sempre nos ensinaram a nunca desistir da luta. No entanto, como se trata de uma luta cotidiana, que precisa ser travada no interior das próprias relações opressivas que constituem nosso modo de vida democrático, todas as mulheres negras acabam sendo fundamentais nesse processo diário de resistência antirracista e antissexista:

Mas sobretudo a *mulher negra anônima*, sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família, é quem, a nosso ver, desempenha o papel mais importante. Exatamente porque com sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência nos transmite a nós, suas irmãs mais afortunadas, o ímpeto de não nos recusarmos à luta pelo nosso povo. Mais ainda porque [...] apesar de sua pobreza, da solidão quanto a um companheiro, da aparente submissão, é ela a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder. (Gonzalez, 2020b, p. 64)

Em outras palavras, essas *mulheres negras anônimas*, portadoras da emancipação e agentes da verdadeira democracia racial, são as mesmas que materializam a “*neurose cultural brasileira*” (Gonzalez, 2020g, p. 76; grifos no original). É fundamental compreender que qualquer forma de resistência precisa ser produzida a partir das próprias relações sociais constituídas pela dominação de classe, raça e gênero. As mulheres negras que resistem são pessoas comuns, que trabalham como domésticas ou mulatas, ou que assumem tantos outros desafios e tarefas cotidianas, mas que seguem lutando tanto pela própria sobrevivência e liberdade e pela liberdade dos seus irmãos e das suas irmãs.

9. Pretuguês e a figura da mãe preta

Porém, há ainda outra caracterização de mulheres negras, além da mulata e da doméstica, que expressa a essência da nossa neurose e a complexidade do mito da democracia racial. Ela também nos mostra que formas

de resistência têm sido criadas de onde menos imaginamos. Essa é a rica análise de Lélia Gonzalez da figura da “mãe preta”. Por um lado, juntamente com a mucama, que é precisamente a gênese da doméstica e da mulata, o estereótipo da mãe preta preserva um conjunto de imagens negativas. Escravizada que amamentava os filhos das famílias brancas no patriarcado brasileiro, a mãe preta – sobreposta às figuras da “tia” e da “ama de leite” – tornou-se um dos símbolos das relações inter-raciais e, mais especificamente, da assimilação racial das mulheres negras à ideologia da miscigenação. Sua figura, enquanto tal, foi constituída como um “mito” destinado a comprovar a harmonia racial nos tempos da escravidão e a naturalizar o lugar das mulheres negras dentro da família patriarcal (Roncador, 2008, pp. 132–133). Esse estereótipo marcou, de forma decisiva, a imagem futura das domésticas, concebidas como naturalmente subservientes às famílias brancas para as quais trabalhavam. No entanto, a mãe preta “não é esse exemplo extraordinário de amor total e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça” (Gonzalez, 2020g, p. 87). Em outras palavras, a figura da mãe preta subserviente e traidora transmuta-se naquela da mulher negra que, no exercício de suas funções e sem sair do lugar que lhe foi imposto, operava “formas de resistência passiva (mas ativas quanto à sua eficácia simbólica)” (Gonzalez, 2020b, p. 63).

Uma resistência que se produzia de forma passiva ou indireta a partir dos laços de sociabilidade construídos no próprio lugar da submissão e do cuidado, do servilismo e do amor, que só a mãe preta poderia satisfazer. Ela era a responsável por satisfazer o “desejo” de gerações de homens brancos pela figura da “mãe”:

Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, *é a mãe*. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de madrugada para cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. (Gonzalez, 2020g, p. 87)

Isso tem uma relação direta e abrangente com o Carnaval, tecendo um fio que vai da mãe preta (salvaguardada na “memória” de nossa cultura) até a mulata: o desejo a ser satisfeito – mas constantemente obstruído e

repelido pelo ideal racista de branquitude – aguarda ser realizado na figura da mulata. Em outras palavras, só podemos “oficialmente” amar as mulheres negras no Carnaval, momento de lapso (“mancada”) no discurso dominante – um amor que, no entanto, precisa ser reprimido pela “consciência” durante o restante do ano.

Gonzalez utiliza os termos “memória” e “consciência” em sentido psicanalítico. Se a consciência desempenha um papel repressivo e representa a cultura dominante, a memória é responsável pelas fissuras, por aquilo que não pode ser completamente dominado e, portanto, pela resistência.²³ Mas como essa “memória” se perpetua em nossa cultura, apesar do esquecimento rigidamente operado pela “consciência”? A “astúcia da memória” é possível por meio da linguagem, mais especificamente graças ao pretuguês, cuja gênese é responsabilidade da mãe preta: “coube à mãe preta [...] a africanização do português *falado* no Brasil (o ‘pretuguês’ [...]) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira” (Gonzalez, 2020b, p. 54). O pretuguês materializa aquilo que a memória deixa escapar por entre os dedos da construção ideológica do racismo. E é em virtude da linguagem que, segundo Gonzalez, “a cultura brasileira é eminentemente negra. E isso apesar do racismo e de suas práticas contra a população negra enquanto setor concretamente presente na formação social brasileira” (2020b, p. 55). Ao exercer a função materna, a mãe preta transmite os valores de sua cultura africana aos filhos brancos. Portanto, a linguagem responsável pela formação da cultura brasileira é o pretuguês, uma vez que:

A função materna diz respeito à interiorização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas que vão fazer parte do imaginário das pessoas. Ela nos dá esse mundo de coisas que chamaremos de linguagem. E é graças a isso, graças ao que ela transmite, que entramos na ordem da cultura, justamente porque é a mãe quem nomeia o pai. (Gonzalez, 2020g, p. 88)

23 “Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até mesmo do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como o discurso dominante (ou os efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência” (Gonzalez, 2020g, pp. 78–79). Nesse sentido, o Carnaval é o “jogo de cintura” da memória, ou seja, um erro, um lapso de consciência.

A importância da mãe preta no Brasil reside em sua capacidade de transmitir, mesmo quando inserida em famílias brancas, elementos da cultura africana e da resistência? Se assim for, então a dimensão simbólica tradicionalmente vista como negativa – isto é, apenas como um instrumento da hegemonia racial que mascara a dominação – revela um caráter mais ambíguo. Essa ambiguidade significaria que a resistência não é necessariamente externa ao sistema simbólico dominante, podendo também emergir a partir dela. Mas, afinal, em que consiste exatamente essa ambiguidade simbólica? Haveria algo intrinsecamente positivo, um momento de verdade, inscrito na própria configuração simbólica existente? Isso explicaria por que Lélia Gonzalez concebe o pretuguês como uma formação híbrida, já existente, ao menos parcialmente, nas práticas e na linguagem cotidianas dos grupos dominados? Se isso for verdadeiro, então o simbólico não é simplesmente um instrumento de opressão, mas também um terreno de contradição, onde resistência e opressão coexistem. Duas ideias estão em operação aqui:

1) a de que a língua é um veículo privilegiado da transformação cultural, 2) a de que a mãe preta executa essa transformação de um modo que pode ser não reconhecido. [...] Esse não reconhecimento remete diretamente ao tema do ocultamento da figura da babá na constituição subjetiva da criança. (Silveira, 2022, p. 6)

Por outro lado, seria apenas por meio de rupturas simbólicas – como nas mancadas, por exemplo – que esse momento de verdade vem à tona? Se assim for, então esses deslizes e lapsos não servem apenas para contestar a ordem simbólica dominante, eles também expõem sua instabilidade. Eles abrem uma fissura que revela o simbólico tal como ele realmente é: não um sistema neutro de significação, mas um mecanismo que legitima o racismo e a divisão racializada do trabalho.

10. Conclusão: ambiguidade simbólica e a possibilidade de libertação

Assim, a ambiguidade simbólica reside nessa tensão. A mãe preta não reproduz simplesmente a ordem dominante; ela a habita de forma ambivalente. Através da sua presença, de seus gestos, de sua linguagem e

de seu cuidado – e sobretudo em sua relação íntima, porém subalterna, com famílias brancas –, ela pode, simultaneamente, sustentar e minar o sistema. Essa ambiguidade faz com que a dimensão simbólica não seja apenas uma estrutura monolítica de dominação. Na visão de Gonzalez, o pretuguês é precisamente o nome dessa ambivalência: uma prática cultural e linguística que, embora nasça no interior da dominação, é capaz de resistir a ela desde dentro. Mas tudo isso acontece porque “Essa criança, esse *infans*, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês” (Gonzalez, 2020g, p. 88). O que procuro enfatizar é que essa fenomenologia do cuidado, essa relação de proximidade, essa posição de *outsider within* [estranha adentrada] (Collins, 2019), nos permite compreender que o conceito de mãe preta em Gonzalez é marcado por uma profunda ambivalência, que revela o entrelaçamento entre resistência e dominação nas dinâmicas raciais e de gênero. Essa figura não é apenas um papel social, mas um lugar simbólico para onde convergem múltiplas contradições e ambiguidades da sociedade brasileira. Ao analisar a mãe preta, sobretudo em sua relação com as famílias brancas, Gonzalez expõe como as mulheres negras foram, historicamente, tanto objetos de opressão quanto sujeitos de resistência cultural e política. Estar na condição de *outsider within* torna possível um tipo de influência decisiva, ainda que sofrida e invisibilizada, na formação de nossa cultura de fundo, o que permite abrir brechas na hegemonia branca e masculina da sociedade. Isso acontece porque a mãe preta, por meio do pretuguês, sua língua materna, atua sobre o imaginário da cultura dominante.

Em nenhuma hipótese devemos minimizar a importância desse “poder de nomear o pai” (Silveira, 2022). Sobretudo porque não podemos perder de vista as condições de vida da mãe preta, que remetem às desigualdades e às violências vividas, às quais estão associados todos os fatores anteriormente mencionados que envolvem a figura da doméstica. Não podemos ignorar que, no contexto brasileiro, a mãe preta frequentemente trabalhou (e ainda trabalha) como empregada doméstica, cuidando de crianças brancas e mantendo a casa da família branca. Na análise de Gonzalez, esse papel está carregado de dominação tanto racial quanto de gênero: a mulher negra é economicamente explorada, emocionalmente esgotada e culturalmente marginalizada. Sua própria família, muitas vezes, é deixada para trás – às vezes no sentido geográfico, às vezes no sentido afetivo –, para que ela possa dedicar seu cuidado e afeto

às crianças brancas que irão crescer e se integrar às estruturas mesmas que continuarão a subjugação (por vezes de forma profundamente violenta) dessa mulher.²⁴ No entanto, é justamente nessa proximidade com a família branca que a contradição emerge. A mãe preta, que “é a mãe” e “nomeia o pai”, é íntima da branquitude, sendo incorporada emocionalmente e considerada de confiança na vida familiar branca, mas nunca verdadeiramente incluída ou tratada como igual. Ela é a cuidadora e, muitas vezes, o pilar afetivo do lar branco, ao mesmo tempo, é socialmente desprezada e estruturalmente excluída. O próprio sistema que a desumaniza torna sua presença necessária. É nesse ponto que surge uma fonte inesperada de resistência: como Gonzalez corretamente observa, “através da figura da ‘mãe preta’, a verdade surge da equivocação”, uma vez que isso permite que ela se torne “quem vai dar a rasteira na raça dominante” (Gonzalez, 2020g, p. 87).

É justamente aqui que Gonzalez introduz a noção de pretuguês – uma formação linguística e cultural híbrida e insurgente, na qual a negritude ressignifica a língua e a cultura dominantes. A mãe preta, em sua posição marginal, mas íntima, torna-se um veículo do pretuguês: ela transmite, mesmo dentro do lar branco, visões de mundo afro-brasileiras, padrões de fala, valores e estratégias de resiliência. Sua linguagem, seus gestos, suas formas de cuidar – tudo isso carrega significados culturais que resistem à plena incorporação pela branquitude. Trata-se de uma resistência que se manifesta na microfísica da convivialidade e nas pequenas margens de ação das mulheres negras que se encontram nessa situação. No entanto, apesar de viverem “uma realidade vivida com tanta dor e humilhação”, segundo Gonzalez, “Não podemos deixar de levar em consideração que existem variações quanto às formas de resistência. E uma delas é a chamada ‘resistência passiva’” (Gonzalez, 2020b, p. 54). Assim, a posição dela é ambivalente. Ela é, ao mesmo tempo, um instrumento de dominação – ao servir famílias brancas, sustentando a ordem racial por meio do trabalho de cuidado – e um vetor de resistência, ao transmitir sutilmente saberes culturais negros e desafiar os significados

24 “Enquanto mucama, cabia-lhe a tarefa de manter, em todos os níveis, o bom andamento da casa-grande: lavar, passar, cozinhar, fiar, tecer, costurar e amamentar as crianças nascidas do ventre ‘livre’ das sinhazinhas. E isso sem contar com as investidas sexuais do senhor branco que, muitas vezes, convidava parentes mais jovens para se iniciarem sexualmente com as mucamas mais atraentes. [...] Foi em função de sua atuação como mucama que a mulher negra deu origem à figura da mãe preta, ou seja, aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores” (Gonzalez, 2020b, pp. 53–54).

hegemônicos desde dentro, (produzindo, assim, a africanização do português falado no Brasil e sendo responsável pela africanização da própria cultura brasileira). Portanto, toda a “dialética de opressão e resistência” (Collins, 2019) se materializa na figura da mãe preta e, por sua vez, na própria dialética doméstica-mulata. Compreender essa ambivalência nos permite apreender a profundidade da visão crítica de Gonzalez: uma perspectiva que insiste em ler a experiência negra não pela via do binarismo entre vitimização ou heroísmo, mas através da fenomenologia da sobrevivência, da invenção e da contradição histórica, que compõem o racismo cotidiano inscrito na nossa convivialidade.

A linguagem, mediada pela perspectiva crítica da psicanálise, permite que Gonzalez exerça um olhar agudo, profundo e rigoroso sobre aquilo que não é evidente em nosso modo de vida. Para ela, a linguagem é

o fator de humanização ou de entrada na ordem da cultura do pequeno animal humano [...]; é por essa razão que a cultura brasileira é eminentemente negra. E isso apesar do racismo e de suas práticas contra a população negra enquanto setor concretamente presente na formação social brasileira. (Gonzalez, 2020b, p. 55)

O diagnóstico de Gonzalez sobre a democracia racial revela, assim, a lógica da dominação nas interações cotidianas concretas que constituem a cultura brasileira. Essa dominação é difícil de apreender em toda a sua complexidade, justamente porque sua fenomenologia aparenta ser inofensiva. No entanto, as manifestações racistas acabam por emergir de forma inesperada nos usos linguísticos cotidianos. Não há uma convivência racial suficientemente coesa que seja capaz de impedir que a resistência surja nas margens – e nas mancadas – da ideologia hegemônica da democracia racial. Por essa razão, as formas de convivialidade podem ser compostas simultaneamente de afeto e violência, de opressão e resistência, e a democracia racial deseja que tudo isso ocorra de forma extremamente sutil e autoconstruída, por meio de práticas sociais que são ao mesmo tempo autônomas e heterônomas. A análise de Gonzalez, portanto, nos permite compreender fenomenologicamente por que o racismo ainda é tão amplamente aceito e disseminado, assim como os processos complexos de sua construção e permanência na sociedade brasileira – uma opressão não vista, que esconde algo além do que mostra.

Referências

- Bento, Cida (2022): *O pacto da branquitude*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Bonilla-Silva, Eduardo (2020): *Racismo sem racistas: o racismo da cegueira de cor e a persistência da desigualdade na América*, São Paulo: Perspectiva.
- Carneiro, Sueli (2011): “A miscigenação no Brasil”, in: Carneiro, Sueli (org.) *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*, São Paulo: Selo Negro, pp. 66–69.
- Carneiro, Sueli (org.) (2011): *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*, São Paulo: Selo Negro.
- Carneiro, Sueli (2023): *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*, São Paulo: Zahar.
- Collins, Patricia Hill (2019): *Pensamento feminista negro*, São Paulo: Boitempo.
- Costa, Sérgio (2006): *Dois atlânticos: teoria social, antirracismo, cosmopolitismo*, Belo Horizonte: UFMG.
- Costa, Sérgio (2019): “The Neglected Nexus Between Conviviality and Inequality”, in: *Novos Estudos Cebrap*, vol. 38, n. 1, pp. 15–32.
- Costa, Sérgio (2023): “Convivialidade”, in: Rios, Flavia; Santos, Márcio André dos & Ratts, Alex (orgs.). *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*, São Paulo: Perspectiva, pp. 89–93.
- Costa, Sérgio & Nobre, Marcos (2019): “Introduction: Conviviality in Unequal Societies”, in: *Novos Estudos Cebrap*, vol. 38, n. 1, pp. 9–13.
- Faustino, Deivison (2021): “A ‘interdição do reconhecimento’ em Franz Fanon”, in: *Revista de Filosofia Aurora*, vol. 33, n. 59, pp. 455–481.
- Fernandes, Florestan (2008 [1964]): *A integração do negro na sociedade de classes*, São Paulo: Biblioteca Azul.
- Goldberg, David Theo (2009): *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*, Hoboken: Blackwell Publishing.
- Gomes, Nilma Lino (2018): “Por uma indignação antirracista e diaspórica: Negritude e afrobrasilidade em tempos de incerteza”, in: *Revista da ABPN*, vol. 10, n. 26, pp. 111–124.
- Gonzalez, Lélia (2020a): “A democracia racial: Uma militância”, in: Rios, Flavia & Lima, Márcia (orgs.). *Lélia Gonzalez: por um feminismo afro-latino-americano*, Rio de Janeiro: Zahar, pp. 310–312.
- Gonzalez, Lélia (2020b): “A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político- econômica”, in: Rios, Flavia & Lima, Márcia (orgs.). *Lélia Gonzalez: por um feminismo afro-latino-americano*, Rio de Janeiro: Zahar, pp. 49–64.
- Gonzalez, Lélia (2020c): “A mulher negra no Brasil”, in: Rios, Flavia & Lima, Márcia (orgs.). *Lélia Gonzalez: por um feminismo afro-latino-americano*, Rio de Janeiro: Zahar, pp. 158–170.
- Gonzalez, Lélia (2020d): “Democracia racial? Nada disso!”, in: Rios, Flavia & Lima, Márcia (orgs.). *Lélia Gonzalez: por um feminismo afro-latino-americano*, Rio de Janeiro: Zahar, pp. 201–203.

- Gonzalez, Lélia (2020e): “O racismo no Brasil é profundamente disfarçado”, in: Rios, Flavia & Lima, Márcia (orgs.). *Lélia Gonzalez: por um feminismo afro-latino-americano*, Rio de Janeiro: Zahar, pp. 302–305.
- Gonzalez, Lélia (2020f): “Por um feminismo afro-latino-americano”, in: Rios, Flavia & Lima, Márcia (orgs.). *Lélia Gonzalez: por um feminismo afro-latino-americano*, Rio de Janeiro: Zahar, pp. 139–150.
- Gonzalez, Lélia (2020g): “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, in: Rios, Flavia & Lima, Márcia (orgs.). *Lélia Gonzalez: por um feminismo afro-latino-americano*, Rio de Janeiro: Zahar, pp. 75–93.
- Gonzalez, Lélia (2020h): “Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher”, in: Rios, Flavia & Lima, Márcia (orgs.). *Lélia Gonzalez: por um feminismo afro-latino-americano*, Rio de Janeiro: Zahar, pp. 25–44.
- Gonzalez, Lélia & Hasenbalg, Carlos (2022): *Lugar de negro*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Guimarães, Antonio Sérgio (2001): “Democracia racial: O ideal, o pacto e o mito”, in: *Novos Estudos Cebrap*, vol. 61, pp. 147–162.
- Guimarães, Antonio Sérgio (2019): “A democracia racial revisitada”, in: *Afro-Ásia*, n. 60, pp. 9–44.
- Hasenbalg, Carlos (1979): *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*, Rio de Janeiro: Graal.
- Melo, Rúrion (2024): “Reconhecimento ambivalente e a questão racial: Axel Honneth, Judith Butler & Grada Kilomba”, in: Werle, Denilson; Helfer, Inácio; Teixeira, Mariana & Tidre, Polyana (orgs.). *Os caminhos da crítica em Axel Honneth*, Caxias do Sul: Educs, pp. 331–370.
- Moura, Clóvis (2019): *Sociologia do negro brasileiro*, São Paulo: Perspectiva.
- Nogueira, Isildinha Baptista (2021): *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*, São Paulo: Perspectiva.
- Ratts, Alex; Rios, Flavia & Benedito, Vera Lúcia (2010): *Lélia Gonzalez*, São Paulo: Selo Negro.
- Rios, Flavia; Santos, Márcio André dos & Ratts, Alex (orgs.) (2023): *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*, São Paulo: Perspectiva.
- Roncador, Sonia (2008): “O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural”, in: *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, vol. 31, pp. 129–152.
- Sales, Ronaldo (2006): “Democracia racial: O não dito racista”, in: *Tempo Social*, vol. 18, n. 2, pp. 229–258.
- Sales, Ronaldo (2023): “Democracia racial”, in: Rios, Flavia; Santos, Márcio André dos & Ratts, Alex (orgs.). *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*, São Paulo: Perspectiva, pp. 106–111.
- Santos, Gislene Aparecida dos (2005): *A invenção do “ser negro”: Um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*, São Paulo/Rio de Janeiro: Educ/Pallas.
- Santos, Ynaê Lopes dos (2022): *Racismo brasileiro: uma história da formação do país*, São Paulo: Todavia.

- Silveira, Léa (2022): “A mãe preta e o nome-do-pai: questões com Lélia Gonzalez”, in: *Estudos Feministas*, vol. 30, n. 3.
- Sodré, Muniz (2023): *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*, Petrópolis-RJ: Vozes.
- Souza, Neusa Santos (2022): *Tornar-se negro, ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Theodoro, Mário (2022): *A sociedade desigual: racismo e branquitude na formação do Brasil*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Turra, Cleusa; Venturi, Gustavo; Reis, Nelson dos & Fernandes, Hebe (orgs.) (1995): *Racismo cordial: a mais completa análise sobre o preconceito de cor no Brasil*, São Paulo: Ática.

CAPÍTULO 6

Aquilombar a democracia: rotas de fuga do fim do mundo

Juliana M. Streva

1. Isto não é o começo

Incio este capítulo reconhecendo, desde já, que isto não é o começo.¹ Como movimento em contínua construção, este trabalho emerge da escuta e do entrelaçamento com repertórios diversos que atravessam contranarrativas, genealogias historiográficas e práticas poético-políticas. Trata-se de uma escrita mobilizada por múltiplas mãos, passos e vozes que me antecedem, acompanham e excedem. Nesse sentido, este capítulo é também um gesto de agradecimento e compromisso. Agradeço, de modo

¹ Este texto foi publicado originalmente como “Aquilombar Democracy: Fugitive Routes from the End of the World”, na *Mecila Working Paper Series*, n. 37, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America, 2021. A tradução do inglês ao português de Dominique Bennett para este volume foi revisada pela autora. [N.E.]

especial, a Erica Malunguinho e às integrantes da Mandata Quilombo pelas conversas e trocas coletivas; a Onir Araújo, por compartilhar generosamente suas memórias e lutas; e a todes colegas do Mecila pelas colaborações instigantes.

Ao afirmar que isto não é o começo, a pesquisa assinala a urgência de escavar as genealogias sobre as quais a modernidade se instituiu através da invasão, colonização, escravização e genocídio de povos racializados como indígenas e negros. Tal regime de violência constitutiva marca, como escreve a poeta e ensaísta Dionne Brand, “o fim de começos rastreáveis” (Brand, 2011, p. 15).

No Brasil, último país do Ocidente a abolir formalmente a escravidão, em 1888, persistem estruturas coloniais que sustentam uma das maiores desigualdades sociais do mundo. Somos o quinto país em feminicídios; temos a polícia mais letal contra jovens negros e figuramos entre os lugares onde vidas LGBTQI+ estão mais expostas ao risco (Laurent, Platzer e Idomir, 2013).² Violência colonial. Violência estrutural. Violência institucional. Um regime contínuo de violência total.

As possibilidades – e impossibilidades – de existência para corpos negros, indígenas e dissidentes tornaram-se ainda mais extenuantes nos últimos anos, diante da combinação devastadora entre a ascensão do conservadorismo neoliberal autoritário e a pandemia global de Covid-19. Na busca por modos de estar e de permanecer no mundo, mulheres negras têm tecido, nas palavras da ativista Sílvia Baptista, um “quilombo rede”:

É como se fosse possível a gente reconstituir um *quilombo rede* né [...], no sentido também de nos defendermos, não só da pandemia, mas principalmente da fome, e reconstruir uma outra economia que bebe dessa nossa

2 Como discuto em outros trabalhos (Streva, 2022, 2026), o relatório *Mortes violentas de LGBTQI+ no Brasil* de 2019, o Grupo Gay da Bahia documentou 420 mortes no país no ano anterior atribuídas à “homosbotransfobia”, sendo 320 homicídios (76%) e 100 suicídios (24%). Contudo, os dados sobre a violência direcionada especificamente a mulheres lésbicas e bissexuais, assim como a homens gays, permanecem escassos. Essa lacuna deve-se, em parte, à ausência de informações sobre orientação sexual nos registros policiais e nos atestados de óbito, o que dificulta uma documentação precisa (Ipea/FBSP, 2019; Silva, 2018). Além disso, o projeto *Transrespect versus Transphobia Worldwide*, conduzido pela Transgender Europe (TGEU), monitora as condições globais de direitos humanos para pessoas transgênero, compilando dados de organizações internacionais de direitos humanos e de fontes midiáticas. A TGEU relata que o Brasil apresenta o maior número de assassinatos de pessoas trans e travestis no mundo (TGEU, 2016). Entre 2008 e 2011, o país foi responsável por 39,8% dos assassinatos globais de pessoas transgênero, sendo as mulheres trans a maioria das vítimas (Instituto Patrícia Galvão, 2017; TGEU, 2016). Para uma análise crítica sobre o debate estatístico em torno da violência, ver a seção “Incommensurability: Mathematics of Violence” do livro *Law, Femicide, and Countercolonial-Feminist Praxis* (2026).

tradição de economia solidária, feminista e popular. (Baptista e Ipacs, 2020; grifos da autora)

Em diálogo com as críticas elaboradas por pensadoras e ativistas como Jurema Werneck, este trabalho busca afastar-se da romantização do fardo historicamente imposto às mulheres negras e indígenas, frequentemente representadas pela figura mítica da heroína ou da supermulher (Werneck, 2010). Em vez disso, propõe-se a valorizar as práticas cotidianas e estratégias de convivência e reexistência forjadas diante da violência sistemática, recusando abordagens desvinculadas da materialidade da vida.

Como destaca José Arruti (2015, p. 217), o conceito de *quilombo* figura entre os mais controversos estudos brasileiros, em razão de sua densa e multifacetada articulação com registros da geografia, história, antropologia, sociologia, direito e política. Sem negligenciar sua complexidade, este capítulo concentra-se na poética e na política dos legados do quilombo enquanto prática contínua de articulação anticolonial e disputa por modos de existência e de convivência.

A partir de um percurso rizomático, o texto se desdobra em três movimentos principais: anotações epistemológico-metodológicas (rotas e fragmentos); figuras do quilombo (terra e oceano); e arquivos vivos (Beatriz Nascimento, Marielle Franco e Erica Malunguinho). Ao experimentar essas dobras e rupturas, a proposta é contribuir para a confabulação de diálogos entre teorias e práticas antirracistas, feministas e anticoloniais no contexto da América Ladina, e, com isso, cultivar outras possibilidades de democracia.

2. Arquivos vivos da América Ladina

Ao interrogar a geopolítica que define quais saberes não reconhecidos são reconhecidos como “científicos”, este trabalho chama atenção para as ontoepistemologias da América Ladina. De acordo com Lélia Gonzalez, *América Ladina* é uma concepção elaborada, em *pretuguês*, para designar as dinâmicas históricas e culturais entre América Latina e África, dando origem a uma Afro-Latino-América (Gonzalez, 1988). Segundo Gonzalez, a *amefricanidade* manifesta-se em estratégias de resistência

materializadas nos quilombos e em práticas correlatas, conhecidas em distintos contextos como *cimarrones*, *cumbes*, *palenques*, *marronages* e comunidades *maroons* espalhadas pelo continente (Gonzalez, 1988, pp. 76–79). A narrativa oficial, calcada na ilusão de uma única história do mundo, é, nesse paradigma, subvertida.

Os arquivos, por sua vez, corporificam elementos simbólicos que evidenciam a gestão e a manipulação colonial de memórias, narrativas e eventos. Desde o século XIX, quando os primeiros países das Américas declararam independência, a noção de arquivo foi transfigurada em monumento institucional da historiografia nacional, atuando na produção de uma narrativa linear de desenvolvimento moderno (Anderson, 1983, pp. 159–160) e na consolidação de memórias e identidades nacionais supostamente unificadas (Gellner, 1983, pp. 1–7).

No Brasil, a documentação oficial sobre os quilombos é dramaticamente escassa, como enfatiza a historiadora, arquivista e poeta Beatriz Nascimento (2018d, p. 113). Essa ausência não é mero descuido: as narrativas sobre a vitalidade e os modos de existência quilombolas foram sistematicamente silenciadas e apagadas dos registros arquivísticos nacionais. Em 1890, Rui Barbosa, então Ministro da Fazenda, ordenou a queima dos registros da escravidão sob o argumento de evitar que ex-proprietários de pessoas escravizadas pudessem pleitear indenizações junto ao governo republicano (Lacombe et al., 1988, pp. 11–26).

O epistemicídio prossegue. Tanto os arquivos da escravidão – destruídos em 1890 – quanto o Museu Nacional do Rio de Janeiro, que abrigava o maior acervo indígena do país, devastado em 2018, foram obliterados por políticas explícitas de silenciamento e negligência.³ Longe de constituírem acasos ou tragédias isoladas, tais destruições revelam a persistência de uma política neocolonial de apagamento das memórias subalternizadas. Como aponta Christina Sharpe, pesquisadores das diásporas negras e da escravidão continuamente enfrentam “ausências nos arquivos enquanto tentamos encontrar ‘agentes enterrados debaixo’ do acúmulo de apagamentos, projeções, fabulações e nomeações errôneas” (Sharpe, 2023, p. 17).

No mesmo sentido, Sylvia Tamale, intelectual ugandesa e ativista de direitos humanos, observa que os sistemas ocidentais de produção de

3 Em 2 de setembro de 2018, um incêndio devastador consumiu grande parte do Museu Nacional, no Rio de Janeiro, destruindo fósseis, artefatos culturais e inúmeras coleções insubstituíveis colecionadas ao longo de mais de dois séculos.

conhecimento “utilizam o critério do registro escrito para separar as eras humanas de ‘pré-história’ e ‘história,’ logo não é de se surpreender que tradições baseadas na sabedoria oral sejam percebidas como desprovidas de história” (Tamale, 2020, p. 7; tradução minha). A marginalização das epistemologias indígenas e afrocentradas configura um *epistemicídio*, termo popularizado no Brasil pelo trabalho da filósofa Sueli Carneiro (Santos, 2013, 2017; Carneiro, 2005, p. 61). Esses apagamentos de saberes também são problematizados, no âmbito de Améfrica Ladina, pela gramática da violência epistêmica (Castro-Gómez, 2005, p. 83), do eurocentrismo e da colonialidade do saber (Quijano, 2005, 2014; Dussel, 2005; Mignolo, 2005; Lugones, 2008) – dimensões estruturantes do regime ontoepistêmico da branquitude.

Ao conceber a história como territorialidade em disputa, Beatriz Nascimento declara: “não adiantaria contrapô-la a uma história de vencidos [...] porque ainda não fomos vencidos” (Nascimento, 2018e, p. 414). Em sintonia, o poeta e ativista quilombola Antônio Bispo dos Santos afirma: “Porque mesmo que queimem a escrita, não queimarão a oralidade. Mesmo que queimem os símbolos, não queimarão os significados. Mesmo queimando o nosso povo, não queimarão a ancestralidade” (Bispo dos Santos, 2015, p. 45).

Frente ao epistemicídio em curso, tecnologias orais e corporais de circulação de saberes insistem em manter vivas as contranarrativas e memórias de resistência quilombolas. Partindo dessa perspectiva encarnada, o arquivo é aqui compreendido não apenas como coisa ou monumento, mas como *processo* (Stoler, 2009, p. 20). Conceber o arquivo como processo implica desestabilizar seus arcabouços institucionais e coloniais. A poética do arquivo vivo contorna a oposição entre oralidade e escrita, compreendendo-as em relação cinética (Glissant, 1990, p. 34). Nesse sentido, o corpo torna-se documento: um *locus* onde a tradição oral e as memórias coletivas se enredam, constituindo-se como arquivo vivo (Nascimento, 2018d, p. 252). Como sugere Léa Tosold (2021), a memória incorporada não separa o pessoal do coletivo, mas articula o corpo ao contexto social e à luta transgeracional.

Essa articulação permite compreender o corpo como uma das múltiplas facetas do quilombo, uma territorialidade de resistência (Tosold, 2021; Nascimento, 2018g, p. 334). A confluência entre escritos acadêmicos, tradições orais e arquivos vivos neste trabalho foi construída a partir de: escutas realizadas com 35 mulheres engajadas em movimentos de base no

Rio de Janeiro, Salvador e Manaus (2018); da obra de Beatriz Nascimento, incluindo o filme *Ôrí* (1977–1989), produzido em colaboração com a cineasta Rachel Gerber; e de conversas realizadas em 2020 com integrantes da Mandata Quilombo e a própria Erica Malunguinho, e com Onir Araújo, advogado da Frente Quilombola e ativista do Movimento Negro Unificado.

3. Rotas e fragmentos 1: Beatriz Nascimento

Beatriz Nascimento desempenhou um papel profundamente transformador na pesquisa e na conceituação dos quilombos no Brasil. Ainda assim, suas contribuições permaneceram, até recentemente, em grande parte negligenciadas pela comunidade acadêmica. Como ela mesma destacou em entrevistas, a violência epistêmica e as estruturas da branquitude inscritas nos parâmetros e metodologias do mundo acadêmico impactaram de maneira decisiva sua trajetória profissional e sua saúde mental. Nas palavras de Nascimento:

Observando bem, a gente chega à conclusão de que vive numa sociedade dupla, ou tripla. Na medida em que ela impõe na sua cabeça que é uma sociedade branca, que seu comportamento tem que ser padronizado segundo os ditames brancos, você, como preto, se anula, passa a viver uma outra vida, flutua sem nenhuma base onde pousar, sem referência e sem parâmetro. (Nascimento, 2018d, p. 249)

Naquele período, Beatriz fazia análise com três psicanalistas, quando decidiu interromper o mestrado. Ao recusar os limites ossificados da “ciência” acadêmica, ela se dedicou à poesia, ao ativismo e à realização do filme *Ôrí*. Essa guinada ecoa a observação de Aimé Césaire de que o “conhecimento poético nasce no grande silêncio do conhecimento científico” (Césaire, 1990, p. 17), sugerindo que a poética pode se constituir como um modo insurgente e regenerativo de fazer história (Glissant, 1990).

Como advertiu Angela Davis, “Não há terapia psicológica suficiente nem treinamentos em grupo que possam lidar de modo eficaz com o racismo [...] a menos que também comecemos a dismantelar as estruturas do racismo” (Davis, 2016, p. 83). Esse diagnóstico encontra ressonância na trajetória de Nascimento: após uma década afastada da universidade, ela decidiu retor-

nar à vida acadêmica, escrevendo um de seus textos mais transdisciplinares, *Por um território (novo) existencial e físico* (1994). Contudo, sua obra e sua vida foram brutalmente interrompidas. Em 1995, Beatriz Nascimento foi assassinada pelo companheiro de uma amiga enquanto tentava protegê-la de uma agressão: feminicídio.⁴

4. A figura da terra: geologias do quilombo

Ao direcionar o olhar para o conceito de territorialidade, o quilombo revela uma ecologia da terra, da geologia, do solo: uma ontologia profundamente enraizada na relação com o território. Para Beatriz Nascimento, a terra é o fundamento do quilombo, a expressão de uma busca contínua por espaço de coexistência (Nascimento, 2018g, p. 335). Em diálogo, o advogado e ativista Onir Araújo descreve a história transatlântica entre Brasil e África como uma história de desterritorialização, através da qual povos indígenas e africanos foram desapropriados de seus modos de vida, de suas terras compartilhadas e de suas cosmologias (Streva, 2020b).

O termo *quilombo* aparece pela primeira vez em um registro oficial português em 1559, associado às fugas de pessoas subjugadas e ao temor das insurreições anticolônias. Em 1740, o Conselho Ultramarino definiu juridicamente o quilombo como uma comunidade formada por, no mínimo, cinco pessoas escravizadas fugitivas (Moura, 2001, p. 16; Nascimento, 2018a, p. 67). Mais do que uma definição, o quilombo foi juridicamente enquadrado como crime de insurgência, por meio do qual o regime colonial autorizava o extermínio de seus membros. Essa autorização necrojurídica perdurou por mais de um século, até a abolição formal da escravidão no Brasil em 1888 (Alencastro, 2006, p. 345; Bispo dos Santos, 2015, p. 49). As alterações legais, contudo, não interromperam as políticas de extermínio que continuam a ser direcionadas, de forma institucionalizada, contra populações negras e indígenas (Streva, 2018).

Considerado por alguns estudiosos como uma das primeiras formas de nação moderna (Carneiro, 1966; Anderson, 1983; Streva, 2020b), o quilombo não se tratou de um fenômeno isolado ou esporádico. Clóvis

⁴ Para uma análise mais aprofundada sobre feminicídio, ver Streva 2026.

Moura identifica, em diferentes regiões do Brasil, vilarejos, comunidades e cidades que carregam os nomes de quilombos ou mocambos, evidenciando a persistência de um movimento amplo e contínuo (Moura, 2001, pp. 16–17). Moura também refuta a suposição, reiterada por certos estudiosos, de que na região amazônica não teria havido escravidão nem quilombos, ao identificar diversas comunidades quilombolas estabelecidas naquela área (2001, pp. 31–32).

O exemplo mais emblemático é o Quilombo dos Palmares, fundado no século XVI na então Capitania de Pernambuco, abrangendo os atuais estados de Pernambuco, Alagoas e Sergipe. Palmares é reconhecido como a maior organização contracolônia e antiescravista das Américas, tendo resistido por mais de 100 anos aos ataques das forças coloniais portuguesas e holandesas (Carneiro, 1966; Nascimento, 2018b, p. 350).

Entretanto, sob o olhar colonial cristalizado nos arquivos oficiais, o quilombo foi reduzido a uma representação guerrilheira, marcada por aspectos viris e masculinizados, epitomizada na figura de Zumbi dos Palmares. Ao questionar essas representações instrumentalizadas pelas autoridades coloniais para justificar a política de extermínio, o quilombo se revela como um movimento gerador de vida. Nesse horizonte, a luta generativa das mulheres negras se insere como o alicerce daquilo que Abdias do Nascimento descreveu como a revolução panafricana no Brasil (A. Nascimento, 1980).

Como argumenta Beatriz Nascimento, as mulheres negras desempenharam papéis centrais ao prover as condições materiais que possibilitaram tanto a fuga de pessoas escravizadas quanto a manutenção das comunidades quilombolas. Nos silêncios dos arquivos, pode-se especular, por exemplo, que preparassem *oferendas* para deixar alimentos em locais remotos e nas imediações da casa-grande, sustentando estratégias de sobrevivência e fuga (Nascimento, 2018g, p. 335). Historicamente, muitas comunidades quilombolas também foram constituídas e lideradas por mulheres. Aqualtune, filha do rei do Congo, escapou da casa-grande e se integrou ao Quilombo dos Palmares, onde se tornou líder de um mocambo. Sua trajetória extraordinária, no entanto, não é um caso isolado: até hoje, mulheres ocupam posições de protagonismo nos movimentos quilombolas brasileiros (Almeida, 2018, p. 97; Silva, 2020).

Embora os estudos tradicionais sobre quilombos tendam a enfatizar elementos ultramasculinizados, sigo a perspectiva de Beatriz Nascimento ao destacar o que ela chama de *paz quilombola* (Nascimento, 2018a, pp.

75–76). Nas suas palavras: “o quilombo é um guerreiro quando precisa ser um guerreiro. [...] A resistência. A possibilidade em dias de destruição” (Nascimento, 2018f, pp. 189–190). Assim, o quilombo emerge como um movimento que, ao resistir à escravidão e ao colonialismo, articula formas outras de existir e coexistir: uma política de vitalidade convivial, um momento de paz em meio à destruição.

Abdias do Nascimento cunhou o termo *quilombismo* para conceituar a práxis afro-brasileira forjada pelo movimento quilombola. Para além das múltiplas modalidades e formas dos quilombos – associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras –, o autor argumenta que todas compartilhavam uma função social comum: a preservação e a vitalização da comunidade negra (A. Nascimento, 1980, p. 255). Essa política convivial de coexistência e vitalidade expressa uma resistência radical à necropolítica e à desumanização.

As dimensões do solo, da terra e do território nos quilombos transcendem as concepções clássicas de localização geográfica e de propriedade privada (Guimarães e Cardoso, 2001, p. 75). Nas palavras de Beatriz Nascimento:

O quilombo é uma história. [...] Ele também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a ordem, com o tempo, com sua relação com o território. É importante ver que, hoje, quilombo já não significa mais um território geográfico, mas uma *dimensão simbólica de território*. (Nascimento, 2018g, p. 377; grifo meu)

Compreendido nesse escopo amplo, material e simbólico, o quilombo ultrapassa a imagem restritiva do “escravizado fugitivo” (Nascimento, 1980, pp. 263–264). Aqui, a fuga não é meramente um gesto de evasão; como sugerem Fred Moten e Stefano Harney, “não há um exterior; a recusa se dá no interior e faz sua ruptura, sua luta, seu êxodo a partir do interior” (Moten e Harney, 2013, p. 64). A fugitividade quilombola, mais do que sobreviver, aponta para um movimento em direção à ruptura com os mecanismos de objetificação e desumanização que relegam corpos negros e indígenas à “zona do não ser” (Fanon, 1952).

Traçando rotas de fuga, Beatriz Nascimento insiste na “necessidade de pensar a nós mesmos na dimensão humana” (Nascimento, 2018d, p. 251). Em contraste com a narrativa universalista do humanismo europeu, ela observa: “Ser negro é uma identidade atribuída por quem nos dominou.

Para que o nosso futuro seja diferente e melhor, é necessário que pensemos a nosso respeito na condição de ser humano” (Nascimento, 2018d, p. 251).

Ao reformular o “ser humano” de substantivo em verbo (Wynter e McKittrick, 2015, p. 23), o quilombo emerge como um espaço e prática de disputa pela redefinição do humano e da humanidade para além dos moldes coloniais. Essa práxis excede o regime de mercantilização e coisificação, propondo alianças entre humanos e entidades mais-que-humanas. Em consonância com o chamado fanoniano por um humanismo revolucionário e anticolonial (Fanon, 1952), Beatriz Nascimento nos oferece o quilombo como uma experiência de um *humanismo real* (Nascimento, 2018c, p. 164).⁵

5. A figura do oceano: a transatlanticidade do Ubuntu

Ao situar a terra em relação com a água, o filme *Ôri* nos oferece uma imagem poderosa: Beatriz Nascimento descreve o quilombo como um espaço geográfico atravessado pela “sensação do oceano” (Nascimento, 2018g, p. 336). Essa evocação ressoa com a poética de Derek Walcott, “o mar é História” (Walcott, 1992, p. 364), e evidencia como a gramática do oceano se tornou uma constante na escrita afrodiaspórica: a imagética das águas, o deslocamento, a violência líquida inscrita na genealogia histórica das migrações forçadas, a hidropoética do navio negreiro, do barco aberto, do Atlântico Negro, e do Atlântico Afro-Indígena: transatlântica (Nascimento, 2018g; Glissant, 1990; Gilroy, 1993; Ratts, 2007; Sharpe, 2023; Baldráia, 2020).

Na sobrevida da escravidão, Fred Moten e Stefano Harney descrevem o sentimento de deslocamento (*unsettled feeling*) como a sensação de “nunca estar do lado certo do Atlântico”, uma experiência que “produz uma certa distância em relação aos assentados, àqueles que se determinam no tempo e no espaço, que se situam numa história determinada” (Moten e Harney, 2013, p. 97). Em consonância, Beatriz Nascimento compartilha uma percepção semelhante ao afirmar que o sujeito negro “flutua sem nenhuma base onde pousar, sem referência ou parâmetro” (Nascimento, 2018d, p. 249). Essa experiência revela como a fabricação colonial do espa-

⁵ Para uma análise mais aprofundada sobre os conceitos de *humano*, *não humano* e *inumano*, ver: Streva, Case e Petersmann, 2024.

ço-tempo e do corpo objetificado perpetua regimes de des/apropriação e deslocamento, reproduzindo dispositivos de posse e acumulação.

Ainda no início do século XX, Sigmund Freud conceitua o “sentimento oceânico”, termo introduzido a ele por Romain Rolland em 1927. Embora Freud tenha tendido a associá-lo a uma origem religiosa – considerando-a uma fonte de ilusão –, interessa aqui a sua descrição desse sentimento como um laço indissolúvel, uma comunhão com o mundo exterior, uma memória de unidade com o universo preservada na vida psíquica (Freud, 2010 [1927], pp. 11–18). Trata-se de uma conexão ontológica com a natureza, uma psicologia do oceano.

Enquanto ganham visibilidade debates acadêmicos sobre o Antropoceno, o novo materialismo, o pós-humanismo e o transumanismo, é fundamental, como Fanon adverte (Fanon, 1961), aterrar essas discussões epistemológicas em práticas anticoloniais. As preocupações com a inter-relação entre humanos e mais-que-humanos não são novidades para as cosmologias indígenas e epistemologias afrocentradas (Smith, 2012). A *poética da relação*, em sentido glissantiano (Glissant, 1990), pode ser lida como uma tecnologia continuamente ativada pelo quilombo: uma reinvenção transatlântica dos princípios filosóficos do *ubuntu* em confluência com cosmologias indígenas locais.

Como explica o filósofo Mogobe B. Ramose, *ubuntu* é um saber africano fundamentado na interdependência coletiva e significa, na língua zulu, “estar em movimento” (Ramose, 2015). Assim como o sentimento oceânico, o movimento é compreendido como a base de tudo que constitui o mundo – dos seres humanos às plantas, das águas às rochas. Em contraste com a tradição ocidental clássica de formação das comunidades – baseada no contrato social, no medo, no utilitarismo ou no monopólio da violência –, o *ubuntu* articula a coexistência e a convivência pelo princípio da relacionalidade: uma interdependência entre todos os seres (humanos e mais-que-humanos) que compõem uma mesma espiral social, isto é, um mesmo corpo convivial. Quando uma parte é afetada, todo o corpo é necessariamente atingido (Cornell e van Marle, 2015; Malomalo, 2018).

Na língua bantu, o radical *ntu* designa a inter-relação entre o “Eu” e o “Outro”, princípio linguístico e filosófico da Força Vital. Em contraste com o mecanismo colonial de objetificação e alteridade – fundamentado no princípio cartesiano “penso, logo existo” –, a máxima do *ubuntu* afirma: “Umuntu ngumuntu ngabantu”, em português: “Eu sou porque nós somos” (Ramose, 2015; Malomalo, 2018). Esse princípio não apenas

sublinha o princípio da Força Vital pela sua interdependência, mas também desestabiliza o regime sociopolítico ultraliberal e individualista e a sensação transgeracional de nunca estar do lado certo do Atlântico.

Historicamente, os quilombos constituíram (e seguem constituindo) territorialidades onde pessoas de múltiplas trajetórias, idiomas e origens forjaram coalizões, alianças e articulações para reexistir e *conviver* (Guimarães e Cardoso, 2001, p. 96). Beatriz Nascimento chama essa tecnologia de *paz quilombola* (Nascimento, 2018a, pp. 75–76). A transatlancidade do *ubuntu*, nesse contexto, materializa um questionamento radical e uma desestabilização da branquitude. O princípio relacional, incorporado e ativado pelo quilombo, sabotagem os preceitos hierárquicos, extrativistas e desenvolvimentistas pautados em desapropriação e exploração. Como observa Sylvia Tamale: “Sob a lógica não dualista, que também é biocêntrica, os humanos são entendidos como ligados à natureza, não em oposição a ela” (Tamale, 2020, p. 84).

Nesse horizonte, o quilombo emerge como tecnologia de relação, memória oceânica e práxis de convivência radical, elaborando modos de ser-no-mundo que afirmam uma política de vitalidade interdependente.⁶

6. Rotas e fragmentos 2: Marielle Franco

Com uma campanha política fundamentada na máxima do *ubuntu* “Eu sou porque nós somos”, Marielle Franco tornou-se a quinta vereadora mais votada para a Câmara Municipal do Rio de Janeiro em 2016. Marielle foi, em suas próprias palavras, uma “mulher, negra, mãe, favelada” (Franco, 2018, p. 118). Crescida no Complexo da Maré, o maior conjunto de favelas da cidade, formou-se socióloga e se tornou ativista de Direitos Humanos comprometida com pautas antirracistas e LGBTQI+. Durante seu mandato, presidiu o Comitê de Mulheres e desempenhou um papel crucial no monitoramento da letalidade policial e das práticas abusivas das forças de segurança no Rio de Janeiro.

Em 14 de março de 2018, após participar do evento Jovens Negras Movendo as Estruturas, Marielle Franco foi brutalmente assassinada a tiros dentro de seu carro, juntamente com o motorista Anderson Gomes.

⁶ Para uma discussão detalhada acerca do conceito *política de vitalidade*, ver: Streva, 2026.

Feminicídio. As investigações revelaram que o crime foi meticulosamente planejado e motivado por razões políticas. Três anos após o assassinato, a Primeira Câmara Criminal do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro decidiu, por unanimidade, que os dois ex-policiais militares acusados seriam levados o júri (Leal, 2021). No entanto, a questão de quem ordenou o assassinato permanece sem resposta (Pennafort, 2021).⁷

É notório que a política institucional no Brasil (e no mundo) continua a ser moldada e dominada por um específico grupo: homens brancos, cisgênero e heteronormativos (IPU/Pace, 2018). Embora as eleições não esgotem o significado de democracia representativa, elas oferecem uma infraestrutura material e simbólica a partir da qual se pode examinar criticamente as noções de cidadania e representação. Segundo o relatório *Mulheres na Política 2019*, o Brasil ocupava a 133ª posição entre 191 países em participação feminina nos parlamentos e o 149º lugar entre 178 países em presença de mulheres em ministérios (IPU/ONU Mulheres 2017, pp. 256–257).

Apesar do crescimento no número de candidaturas femininas, tais avanços não foram suficientes para transformar as estruturas profundamente masculinizadas e sexistas que caracterizam o campo da política institucional. Em conversas realizadas durante meu trabalho de campo em 2018, no Rio de Janeiro, Salvador e Manaus, mulheres engajadas em movimentos de base foram unânimes em relatar que a política institucional permanece como um ambiente hostil, marcado por práticas de exclusão e violência de gênero.

Para Marielle Franco, a ocupação desses espaços pela mulher negra representava uma estratégia crucial para romper tais dinâmicas. Diferentemente da noção liberal de *inclusão*, o termo *ocupar*, em sua formulação, carrega uma dimensão crítica e insurgente: não se refere apenas ao ingresso de corpos historicamente marginalizados em um sistema hegemônico, mas implica a articulação de vozes, experiências, e projetos que possam desestabilizar e reconfigurar a territorialidade sobre a qual o regime político neocolonial se sustenta (Franco, 2018, p. 120).

7 Nos dias 30 e 31 de outubro de 2024, o 4º Tribunal do Júri do Rio de Janeiro proferiu a sentença pelo assassinato de Marielle Franco e Anderson Gomes. O delegado da Polícia Federal concluiu que a motivação principal foi a força política do ativismo de Marielle, que desafiava interesses milicianos na Zona Oeste (Carvalho, 2024). Embora outros políticos homens do Psol também enfrentassem essas milícias, o caráter de gênero do crime foi negligenciado, e ele não foi tipificado como feminicídio. O atirador e o motorista, ambos ex-policiais militares, foram condenados a 78 anos e 9 meses, e 59 anos e 8 meses de prisão, respectivamente. Além disso, o tribunal determinou o pagamento de R\$ 3,5 milhões em indenizações. Os mandantes do crime aguardam julgamento no Supremo Tribunal Federal (Rodrigues, Laforé e Oliveira, 2024; G1, 2024).

Sob essa perspectiva, o Estado é concebido como um campo de lutas e de dissenso, e o poder, como uma força que atravessa e constitui corpos, relações ontológicas, políticas e imaginários jurídicos. Essa leitura evita tanto a ingenuidade sobre os limites estruturais da política institucional quanto o cinismo absoluto que a desconsideraria como espaço possível de contestação, ressignificação e transformação.

Feministas negras têm mobilizado o vocabulário da *semente* para evocar a continuidade e a revitalização do legado de Marielle Franco. A semente, ao encapsular o ciclo vital, articula as dinâmicas entre raízes e rotas (Glissant, 1990), entrelaçando ancestralidade e movimento. De modo análogo, o conceito de *trabalho de base* (*grassroots*) pode ser lido aqui em suas duas dimensões: 1) *grass* – território, solo, ciclo vital; e 2) *roots* – ancestralidade, memórias rizomáticas e genealogia insurgentes. Em vez de representar rigidez, a semente simboliza uma localização geopolítica que brota do chão e se expande para transformar tanto as dinâmicas subterrâneas quanto o horizonte visível.

Ao entrecruzar imagéticas de terra e água, a noção de semente aterra o *sentimento oceânico* e ressignifica o deslocamento transatlântico como uma forma de relacionalidade e interdependência própria ao *ubuntu*, dentro de uma comunidade (não apenas) imaginada (Anderson, 1983). Como sementes em germinação, mulheres negras e indígenas configuraram uma presença expressiva nas eleições de 2018, marcando o maior índice de candidaturas femininas na história do país.

Embora um governo de orientação conservadora e autoritária tenha ascendido ao poder nesse período, o Brasil também testemunhou uma conquista histórica: a eleição de sua primeira deputada estadual negra e trans, Erica Malunguinho (Partido Socialismo e Liberdade, São Paulo), cujo projeto político carrega o nome de *Mandata Quilombo*.

7. Rotas e fragmentos 3: Erica Malunguinho

Erica Malunguinho da Silva nasceu em Recife no dia 20 de novembro de 1981, uma coincidência simbólica, dado que essa data marca o Dia Nacional da Consciência Negra (em memória da morte de Zumbi dos Palmares), e o Dia Internacional da Memória Trans. Seu sobrenome, Malunguinho,

carrega múltiplas camadas de significado: é o diminutivo da palavra *malungo*, que, em línguas bantu, significa “companheiro” ou “camarada” (Lopes, 2012); e também evoca o Quilombo Malunguinho, fundado em Recife em 1836 (Carneiro, 2001, p. 12).

Artista, educadora e ativista, Malunguinho mobiliza saberes ancestrais no presente ao conceituar o quilombo como uma “tecnologia social e política” (Malunguinho e Strevia, 2020). Reativado como um dispositivo de resistência negra, o quilombo se configura como um espaço de agenciamento criativo e de convivência coletiva – “uma possibilidade em dias de destruição” (Nascimento, 2018f, pp. 189–190).

Em 2016, Erica Malunguinho fundou a Aparenta Luzia, hoje reconhecida como uma das principais referências de quilombo urbano no Brasil (Arruti, 2015, pp. 222–223). Localizada na cidade de São Paulo, a Aparenta Luzia tornou-se um espaço social afrodiaspórico onde práticas e teorias políticas, culturais e artísticas se entrelaçam no cotidiano de eventos, debates e festas (Malunguinho e Souza, 2019).

Germinando o chamado de Marielle Franco para *ocupar*, a reivindicação de Malunguinho por *aquilombar* o espaço e o imaginário político-jurídico articula duas estratégias centrais: a *alternância de poder* e a *reintegração de posse*.

A terminologia da “política identitária” tem sido frequentemente distorcida, reduzida a uma lógica de separatismo e segmentação. Sob essa perspectiva liberal, a política identitária é apresentada como a luta por direitos individuais de supostas minorias, enquanto a chamada “política tradicional” seria concebida como neutra e universal. Essa dicotomia reproduz o mecanismo colonial de objetificação e alteridade (*othering*), que persiste sob o regime democrático contemporâneo. Seguindo as críticas de Erica Malunguinho, assim como de Asad Haider, questiono aqui o uso contemporâneo da noção de política identitária como instrumento para neutralizar e restringir a potência das mobilizações periféricas (Haider, 2018, p. 25) que buscam ocupar e *aquilombar* as esferas coloniais da política hegemônica.

Por um lado, a política tradicional é representada como desvinculada de identidade ocultando o fato de que movimentos conduzidos por homens brancos, cisgêneros e heterossexuais também estão profundamente marcados por seus próprios posicionamentos sociais. Como observa Malunguinho, os modos de interação e relações culturais foram determinados “por quem tem gerido o poder há séculos – pessoas que, pasmem, também têm identidades” (Malunguinho, 2020). Essa dinâmica estrutura o que ela

denomina de “círculo vicioso da representação” e “disforia institucional” (Malunguinho e Britto, 2020; Streva, 2020a).⁸

Por outro lado, programas políticos elaborados por mulheres negras, indígenas, lésbicas, trans e travestis são frequentemente enquadrados como “pautas identitárias”, como se estivessem limitados a interesses particulares e carecessem de alcance universal.

No entanto, vale lembrar que a noção de política identitária surgiu em 1977 de modo radicalmente distinto. No manifesto do Combahee River Collective, uma organização socialista, lésbica e feminista negra de Boston, o conceito é apresentado nos seguintes termos:

Esse foco sobre a nossa própria opressão está *incorporado* no conceito de política identitária. Acreditamos que as formas mais profundas e, potencialmente, mais radicais de política emergem diretamente da nossa própria identidade, ao invés de atuarmos para pôr fim à opressão de outrem. No caso das mulheres negras, trata-se de um conceito particularmente repulsivo, perigoso, ameaçador e, por isso mesmo, revolucionário, pois é evidente, ao se observar todos os movimentos políticos que nos antecederam, que qualquer outra pessoa é considerada mais merecedora de libertação do que nós. Rejeitamos pedestais, a idealização da realeza feminina e andarmos dez passos para trás. *Ser reconhecida como humana, igualmente humana, é o suficiente.* (Combahee River Collective, 1983, p. 3; grifos meus)

Essa formulação não apenas rejeita a romantização das lutas de mulheres negras e indígenas, mas também reverbera profundamente as noções de *arquivo vivo*, corpo-documento e do corpo como quilombo, já discutidas neste capítulo. O coletivo enfatiza que “[o] principal desafio em nosso trabalho político é que não estamos apenas tentando combater a opressão em uma ou duas frentes, mas sim abordar toda uma gama de opressões” (Combahee River Collective, 1983, p. 7). Essa perspectiva inaugura uma política de coalizão que, ao contrário das leituras segmentadas de identidade, articula solidariedades radicais e redes de cuidado. Posteriormente, esse pensamento foi expandido nos estudos críticos raciais sob o conceito de “interseccionalidade” (Crenshaw, 1989, 1991) e no feminismo negro latino-americano através da noção de *lugar de fala* (Gonzalez, 1984, p. 224).

⁸ Desenvolvo uma análise mais detalhada desses conceitos na seção “Aquilombar the Institutional Politics”, do livro *Law, Femicide, and Countercolonial-Feminist Praxis* (Streva, 2026).

Como observa Malunguinho, “nós [mulheres negras] temos sido submetidas a todo tipo de violência estrutural, criamos a capacidade de ver o todo e compreender que, se não há paz para nós, não haverá paz para ninguém” (Malunguinho, 2018). Essa visão ecoa o princípio do *ubuntu*, onde a interdependência e a convivialidade são fundamentais. A fugitividade do quilombo desestabiliza dicotomias como público/privado, universal/particular, individual/coletivo e político/doméstico, forjando novas possibilidades para reimaginar e reinventar a democracia para além dos limites do arcabouço liberal-colonial.

Inspirada por essa genealogia, a Mandata Quilombo propõe a noção de *reintegração de posse* como uma estratégia extralegal de enfrentamento à histórica desapropriação de povos indígenas e negros de suas terras, corpos, memórias e saberes (Streva, 2020a; Alesp, 2019). No Direito brasileiro, *reintegração de posse* é um instrumento jurídico para reivindicar a posse de um imóvel que foi perdido por meio de violência, clandestinidade ou precariedade. Tal direito é atrelado à ideia de propriedade legítima.⁹ Res-significada pela Mandata Quilombo, porém, essa noção expande-se para além dos limites da propriedade privada, tornando-se uma prática política orientada à reparação histórica e à vitalização de narrativas, territórios e modos de convivência marginalizados.

Como afirmam Moten e Harney, “A coalizão nos une no reconhecimento de que devemos mudar as coisas ou morrer. Todos nós” (Moten e Harney, 2013, p. 10). Nessa mesma direção, Erica Malunguinho observa que a Mandata Quilombo “não implica deixar ninguém de lado, mas propor um reequilíbrio de forças, o que, consequentemente, produzirá outros horizontes, efetivamente humanos, pois trata-se de uma luta pela vida” (Malunguinho, 2018).

O chamado para *aquilombar* convoca a coalizão como um terreno comum de disputa política e como uma prática situada: emergindo a partir do chão, onde o movimento faz estremecer as fundações cimentadas do Estado-nação neocolonial. Quando uma parte é afetada, todo o corpo é afetado: a transatlanticidade do *ubuntu* emerge como um fluxo contínuo, um movimento insurgente que revitaliza a poética e a política do quilombo, orientado à construção de redes comunitárias comprometidas com a transformação radical das sobrevivências coloniais que persistem no presente. Trata-se,

9 Cf. Código de Processo Civil, art. 560-566, Lei 13.105/2015; Código Civil, art. 1210, L 10.406/2002.

enfim, de uma política da vitalidade – o *ntu* – fundamentada em colaboração, ancestralidade, oralidade, autocuidado, circularidade, coletividade e respeito às diferenças. Só então outros mundos tornam-se possíveis.

8. O fim do mundo (como o conhecemos)¹⁰

O chamado *apocalipse* da crise contemporânea revela, de forma sintomática, um processo muito mais prolongado: um *continuum* histórico que transcende a ascensão recente do populismo autoritário e a pandemia da Covid-19.¹¹ Como advertia Édouard Glissant já em 1990, “um vírus pode manifestar a própria natureza de um sistema”:

Todo “vírus” [...] é injetado em um sistema informático; mas também seria possível que tivesse sido secretado pelo próprio sistema. [...] Além disso, extrapolando de maneira ousada essa hipótese, o vírus manifestaria a natureza fractal do sistema; seria o sinal da intrusão do Caos, o indicador irremediável, isto é, da natureza assíncronica do sistema. (Glissant, 1990, p. 139)

O que Glissant nomeia como “pensamento do Caos” carrega a potência de abrir espaço para um fenômeno radicalmente outro: a *Relação*, concebida como uma totalidade em constante transformação, “cuja ordem está continuamente em fluxo e cujo desordenamento pode ser imaginado eternamente” (Glissant, 1990, p. 133).

Em 2020, mais de 100 movimentos afrodiaspóricos se reuniram no Brasil para formar a Coalizão Negra por Direitos. Essa articulação revitalizou a poética e a política do quilombo ao construir redes comunitárias voltadas para a transformação radical das estruturas coloniais que continuam no presente. Nesse horizonte, Beatriz Nascimento oferece uma chave de leitura ao afirmar que o quilombo é “uma possibilidade em dias de destruição” (Nascimento, 2018f, pp. 189–190), recordando-nos que, “por mais que um sistema social domine, é possível criar um sistema diferente” (Nascimento, 2018g, p. 334).

¹⁰ O título da seção se inspira nos escritos de Denise Ferreira da Silva (2019).

¹¹ Este artigo foi escrito no contexto da pandemia de Covid-19 e das medidas de isolamento social então vigentes.

Referências

- Alencastro, Luiz Felipe de (2006): *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Alesp (2019): “Projeto de lei n. 952/2019”. Disponível em: www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000282123. Acesso em: 26 jun. 2025.
- Almeida, Mariléa de (2018): *Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro*. (Tese) Doutorado, Campinas-SP: Unicamp.
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres: Verso.
- Arruti, José Maurício (2015): “Quilombos e cidades: breve ensaio sobre processos e dicotomias”, in: Birman, Patrícia; Leite, Márcia Pereira; Machado, Carly & Carneiro, Sandra de Sá (orgs.). *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*, Rio de Janeiro: FGV, pp. 217–238.
- Baldraia, Fernando (2020): “Epistemologies for Conviviality, or Zumbification”, in: *Mecila Working Paper Series*, n. 25, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality Inequality in Latin America.
- Baptista, Silvia/Ipacs (2020): “O aquilombamento como resposta histórica às violações vividas na zona oeste do Rio de Janeiro”, in: *Medium*, 7 set. 2020. Disponível em: <https://medium.com/@pacsinstituto/o-aquilombamento-comoresposta-historica-as-violacoes-vividas-na-zona-oeste-do-rio-de-janeiro241a228260b0>. Acesso em: 29 jan. 2026.
- Birman, Patrícia; Leite, Márcia Pereira; Machado, Carly & Carneiro, Sandra de Sá (orgs.) (2015): *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*, Rio de Janeiro: FGV.
- Bispo dos Santos, Antônio (2015): *Colonização, quilombos: modos e significados*, Brasília-DF: INCT.
- Brand, Dionne (2011): *A Map to the Door of No Return: Notes to Belonging*, Toronto: Penguin Random House/Vintage Canada.
- Carneiro, Aparecida Sueli (2005): *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. (Dissertação) Mestrado, São Paulo: USP.
- Carneiro, Edison (1966): *O Quilombo dos Palmares*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Carneiro, Edison (2001): “Singularidades dos quilombos”, in: Moura, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*, Maceió: Edufal.
- Castro-Gómez, Santiago (2005): “Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’”, in: Lander, Eduardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires: Clacso, pp. 80–87.
- Césaire, Aimé (1990): “Poetry and Knowledge”, in: Césaire, Aimé; Eshleman, Clayton & Smith, Annette (orgs.). *Lyrical and Dramatic Poetry, 1946–1982*, Charlottesville: University Press of Virginia.
- Césaire, Aimé; Eshleman, Clayton & Smith, Annette (orgs.) (1990): *Lyrical and dramatic poetry, 1946–1982*, Charlottesville: University Press of Virginia.

- Clímaco, Danilo Assis & Quijano, Aníbal (orgs.) (2014): *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder antológico esencial*, Buenos Aires: Clacso.
- Coetzee, P. H. & Roux, A. P. J. (orgs.) (2015): *The African Philosophy Reader*, Nova York: Routledge.
- Combahee River Collective (1983): “The Combahee River Collective’s Statement”, in: Smith, Barbara (org.). *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, New Brunswick, N.J./Londres: Rutgers University Press.
- Cornell, Drucilla & van Marle, Karin (2015): “Ubuntu Feminism: Tentative Reflections”, in: *Verbum et Ecclesia*, vol. 36, n. 2, p. a1444.
- Crenshaw, Kimberle (1989): “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, in: *University of Chicago Legal Forum*, n. 1, pp. 139–167.
- Crenshaw, Kimberle (1991): “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, in: *Stanford Law Review*, vol. 43, n. 6, pp. 1.241–1.249.
- Davis, Angela (2016): *Freedom is a Constant Struggle*, Chicago: Haymarket Books [ed. bras.: *A liberdade é uma luta constante*. Trad. Heci Regina Candiani, São Paulo: Boitempo, 2018].
- Durán-Cogan, Mercedes & Gómez-Moriana, Antonio (orgs.) (1999): *National Identity and Sociopolitical Change: Latin America Between Marginalization and Integration*, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Dussel, Enrique (2005): “Europa, modernidade e eurocentrismo”, in: Lander, Eduardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires: Clacso, pp. 24–32.
- Fanon, Frantz (1952): *Black Skin, White Masks*, Nova York: Grove Press.
- Ferreira da Silva, Denise. (2019): “An End to ‘This’ World,” in: *Texte sur Kunst*, April 12.
- Foucault, Michel (1975): *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975–1976)*, São Paulo: Martins Fontes.
- Franco, Marielle (2018): “Mulher, negra, favelada e parlamentar: resistir é pleonasmo”, in: Rubim, Linda & Argolo, Fernanda (orgs.). *O golpe na perspectiva de gênero*. Salvador: Edufba, pp. 117–126.
- Freud, Sigmund ([1927] 2010): *O mal-estar na civilização e outros textos (1930–1936)*, São Paulo: Companhia das Letras.
- G1 (2024): “Justiça é lenta, é cega, é burra, é injusta, é errada, é torta, mas chega”, diz Juíza ao ler sentença para assassinos de Marielle”, in: *Globo*, Rio de Janeiro, 31 out. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2024/10/31/justica-e-lenta-e-cega-e-burra-e-injusta-e-errada-e-torta-mas-chega-diz-juiza-ao-ler-sentenca-para-assassinos-de-marielle.ghtml>. Acesso em: 21 out. 2025.
- Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell.
- Gilroy, Paul (1993): *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*, São Paulo: Editora 34.
- Glissant, Édouard (1990): *Poetics of Relation*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.

- Gonzalez, Lélia (1984): “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, in: *Revista Ciências Sociais Hoje*, pp. 223–244.
- Gonzalez, Lélia (1988): “A categoria político-cultural de Amerfricanidade”, in: *Tempo Brasileiro*, n. 92/93, pp. 69–82.
- Guimarães, Carlos Magno & Cardoso, Juliana de Souza (2001): “Arqueologia do quilombo: arquitetura, alimentação e arte (Minas Gerais)”, in: Moura, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*, Maceió: Edufal, pp. 35–60.
- Haider, Asad (2018): *Mistaken Identity: Race and Class in the Age of Trump*, Londres, Brooklyn: Verso.
- Instituto Patrícia Galvão (2017): *Femicídio #InvisibilidadeMata*, São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo.
- Ipea/FBSP (2019): “Atlas da Violência 2019”, Brasil: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP).
- IPU/Pace (2018): *Sexism, Harassment and Violence against Women in Parliaments in Europe*, Geneva: IPU/Pace.
- IPU/UNWOMEN (2017): *Women in Politics: 2017*, Geneva: IPU/UNWOMEN.
- Lacombe, Américo Jacobina; Silva, Eduardo & Barbosa, Francisco de Assis (orgs.) (1988): *Rui Barbosa e a Queima dos Arquivos*, Brasília-DF/Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa.
- Lander, Eduardo (org.) (2005): *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires: Clacso.
- Laurent, Claire; Platzer, Michael & Idomir, Maria (2013): *Femicide: A Global Issue that Demands Action. Volume I*, Vienna: Academic Council on the United Nations System (Acuns) Vienna Liaison Office. Disponível em: <https://read-me.org/crime02/2022/8/7/femicide-a-global-issue-that-demands-action-volume-i>. Acesso em: 21 out. 2025.
- Leal, Arthur (2021): “Justiça mantém por unanimidade decisão de levar a júri popular acusados de matar Marielle e Anderson”, in: *O Globo*, 9 fev. 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/justica-mantem-por-unanimidade-decisao-delevar-juri-popular-acusados-de-matar-marielle-anderson-24875629>. Acesso em: 26 jun. 2025.
- Lopes, Nei (2012): *Novo Dicionário Banto do Brasil*, Rio de Janeiro: Pallas.
- Lugones, Maria (2008): “The Coloniality of Gender”, in: *Worlds & Knowledge Otherwise*, primavera, pp. 1–17.
- Malomalo, Bas’Ilele (2018): “Epistemologia do *ntu: ubuntu*, bisoidade, macumba, batuque e ‘X’ africana”, in: Souza, Hélio Ferreira de; Silva, Iraneide Soares da; Miranda, José Bispo de & Rodrigues de Melo, Cláudio (orgs.). *História e cultura afrodescendente*, Teresina: Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro, Universidade Estadual do Piauí, pp. 561–574.
- Malunguinho, Erica (2018): “Quem sou”. Disponível em: www.facebook.com/ericamalunguinhodeputada/about/. Acesso em: 26 jun. 2025.
- Malunguinho, Erica (2020): “Janaina, Jair, *impeachments* e a seleção artificial”, in: *Portal Geledés*, 26 mar. 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/opinioao/2020/03/26/janaina-jair-impeachments-e-a-selecao-artificial.htm>. Acesso em: 26 jun. 2025.

- Malunguinho, Erica & Britto, Débora (2020): “Erica Malunguinho: alternar o poder é ter raça e gênero como fundamento”, in: *Marco Zero*, 17 jan. 2020. Disponível em: <https://marcozero.org/erica-malunguinho-alternar-o-poder-e-ter-raca-e-generocomo-fundamento/>. Acesso em: 26 jun. 2025.
- Malunguinho, Erica & Souza, Natália (2019): “A Mandata Quilombo de resistência”, in: *Livro-Reportagem em Revista*, 13 out. 2019. Disponível em: livro-reportagem.com.br. Acesso em: 26 jun. 2025.
- Mbembe, Achille (2003): “Necropolitics”, in: *Public Culture*, vol. 15, n. 1, pp. 11–40.
- McKittrick, Katherine (org.) (2015): *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*, Durham: Duke University Press.
- Memmi, Albert ([1957] 2006): *Decolonization and the Decolonized*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mignolo, Walter D. (2005): “A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade”, in: Lander, Eduardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires: Clacso, pp. 33–49.
- Moten, Fred e Harney, Stefano (2013): *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Studies*, Wivenhoe/Nova York/Port Watson: Autonomedia [ed. bras.: *Sobcomuns: planejamento fugitivo e estudo negro*. Trad. Mariana Ruggieri, Raquel Parrine, Roger Melo, Viviane Nogueira, São Paulo: Ubu, 2024].
- Moura, Clóvis (2001): “A quilombagem como expressão de protesto radical”, in: Moura, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*, Maceió: Edufal, pp. 103–117.
- Moura, Clóvis (org.) (2001): *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*, Maceió: Edufal.
- Nascimento, Abdias (1980): *O quilombismo*, Petrópolis: Vozes.
- Nascimento, Beatriz (2018a): “‘Quilombos’: mudança social ou conservantismo? [1975]”, in: União dos Coletivos Pan-Africanistas (org.). *Beatriz Nascimento: quilombola e intelectual. Possibilidade nos dias da destruição*, São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 66–79.
- Nascimento, Beatriz (2018b): “A luta dos quilombos: ontem, hoje e amanhã [1990]”, in: União dos Coletivos Pan-Africanistas (org.). *Beatriz Nascimento: quilombola e intelectual. Possibilidade nos dias da destruição*, São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 348–352.
- Nascimento, Beatriz (2018c): “Historiografia do quilombo [1977]”, in: União dos Coletivos PanAfricanistas (org.). *Beatriz Nascimento: quilombola e intelectual. Possibilidade nos dias da destruição*, São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 125–165.
- Nascimento, Beatriz (2018d): “Maria Beatriz Nascimento: Pesquisadora [1982]”, in: União dos Coletivos Pan-Africanistas (org.). *Beatriz Nascimento: quilombola e intelectual. Possibilidade nos dias da destruição*, São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 247–252.
- Nascimento, Beatriz (2018e): “Por um território (novo) existencial e físico [1992]”, in: União dos Coletivos Pan-Africanistas (org.). *Beatriz Nascimento: quilombola e intelectual. Possibilidade nos dias da destruição*, São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 413–430.

- Nascimento, Beatriz (2018f): “Quilombo: em Palmares, na favela, no carnaval [1977]”, in: União dos Coletivos Pan-Africanistas (org.). *Beatriz Nascimento: quilombola e intelectual. Possibilidade nos dias da destruição*, São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 189–197.
- Nascimento, Beatriz (2018g): “Transcrição do documentário *Orí* [1989]”, in: União dos Coletivos PanAfricanistas (org.). *Beatriz Nascimento: quilombola e intelectual. Possibilidade nos dias da destruição*, São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 326–340.
- Pennafort, Roberta (2021): “Marielle Franco: as perguntas sem respostas, três anos após execução”, in: *BBC News Brasil*, 12 mar. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56368243>. Acesso em: 26 jun. 2025.
- Quijano, Aníbal (2005): “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, in: Lander, Eduardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires: Clacso, pp. 107–130.
- Quijano, Aníbal (2014): “Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, in: Clímaco, Danilo Assis & Quijano, Aníbal (orgs.). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidaddescolonialidad del poder antología esencial*, Buenos Aires: Clacso, pp. 757–775.
- Ramose, Mogobe B. (2015): “The Ethics of Ubuntu”, in: Coetzee, P. H. & Roux, A. P. J. (orgs.). *The African Philosophy Reader*, Nova York: Routledge, pp. 379–387.
- Ratts, Alex (org.) (2007): *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*, São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza.
- Rodrigues, Cleber, Bruno Laforé & Yasmin Oliveira (2024): “Caso Marielle: Júri de homens brancos de meia-idade não deve interferir em sentença, segundo MP”, in: *CNN Brasil*, 31 out. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/caso-marielle-juri-de-homens-brancos-de-meia-idade-nao-deve-interferir-em-sentenca-segundo-mp/>. Acesso em: 21 out. 2025.
- Rubim, Linda & Argolo, Fernanda (orgs.) (2018): *O golpe na perspectiva de gênero*, Salvador: Edufba.
- Santos, Boaventura de Sousa (2013): *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, São Paulo: Cortez.
- Santos, Boaventura de Sousa (2017): *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*, Londres/Nova York: Routledge/Taylor&Francis.
- Sharpe, Christina Elizabeth (2023): *No vestígio – Negridade e existência*, trad. Jess Oliveira, São Paulo: Ubu.
- Silva, Marcos Vinícius Moura (org.) (2018): “Violência LGBTfóbicas no Brasil: Dados da Violência. Ano 2016”, Brasília-DF: Ministério dos Direitos Humanos/Secretaria Nacional de Cidadania.
- Silva, Sandra Maria da (2020): “Quilombolas como convivialismo vivido?”, in: *Ateliê de Humanidades*, 9 dez. 2020. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=ddWtjdfly0E. Acesso em: 26 jun. 2025.
- Smith, Barbara (org.) (1983): *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, New Brunswick, N.J./Londres: Rutgers University Press.
- Smith, Linda Tuhiwai (2012): *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Londres: Zed Books.

- Souza, Hélio Ferreira de; Silva, Iraneide Soares da; Miranda, José Bispo de & Melo, Cláudio Rodrigues de (orgs.) (2018): *História e cultura afrodescendente*, Teresina: Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro/Universidade Estadual do Piauí.
- Stoler, Ann Laura (2009): *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Streva, Juliana M. (2018): *Corpo, raça e poder: extermínio negro no Brasil*, Rio de Janeiro: Multifoco.
- Streva, Juliana M. (2020a): Entrevista com Erica Malunguinho.
- Streva, Juliana M. (2020b): Entrevista com Onir Araújo.
- Streva, Juliana M. (2022): “Notes on Femicide/Feminicídio and the Limits of Justice”, in: *Sortuz. Oñati Journal of Emergent Socio-legal Studies*, vol. 12, n. 1, pp. 103–128.
- Streva, Juliana, Sarah R. Case & Marie Petersmann (2024): “The Inhuman as Refusal”, in: *Critical Legal Thinking: Law and the Political* (blog), Disponível em: <https://criticallegalthinking.com/>. Acesso em: 30 jan. 2026
- Streva, Juliana (2026): *Law, Femicide, and Countercolonial-Feminist Praxis: Choreographies of Survival and the Limits of Justice*, Londres/Nova York: Routledge.
- Tamale, Sylvia (2020): *Decolonization and Afro-Feminism*, Ottawa: Daraja Press.
- TGEU (2016): “Transrespect versus Transphobia Worldwide. Annual Report 2016. An Introduction to the Trans Murder Monitoring”, in: Carsten Balzer, Carla LaGata & Lukas Berredo (orgs.). *TvT Publication Series*, 14, Transgender Europe (TGEU). Disponível em: <https://transrespect.org/wp-content/uploads/2016/11/TvT-PS- Vol14-2016.pdf>.
- Tosold, Léa (2021): “Quilombo as Regime of Conviviality: Sentipensando Memory Politics with Beatriz Nascimento”, in: *Mecila Working Paper Series*, n. 41, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.
- União dos Coletivos Pan-Africanistas (org.) (2018): *Beatriz Nascimento: quilombola e intelectual. Possibilidade nos dias da destruição*, São Paulo: Editora Filhos da África.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2002): “O nativo relativo”, in: *Mana*, vol. 8, n. 1, pp. 113–148.
- Walcott, Derek (org.) (1992): *Collected Poems: 1948–1984*, Londres: Faber and Faber.
- Walcott, Derek (1992): “The Sea Is History”, in: Walcott, Derek (org.). *Collected Poems: 1948–1984*, Londres: Faber and Faber, pp. 364–367.
- Werneck, Jurema (2010): “Nossos passos vêm de longe: movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo”, in: *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)*, vol. 1, n. 1, pp. 9–17.
- Wynter, Sylvia (1999): “Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, of ‘Identity’ and What It’s Like to Be ‘Black’”, in: Durán-Cogan, Mercedes & Gómez-Moriana, Antonio (orgs.). *National Identity and Sociopolitical Change: Latin America Between Marginalization and Integration*, Minnesota: University of Minnesota Press, pp. 30–66.
- Wynter, Sylvia & McKittrick, Katherine (2015): “Unparalleled Catastrophe for Our Species? Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations”, in: McKittrick, Katherine (org.). *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*, Durham: Duke University Press, pp. 9–89.

CAPÍTULO 7

Convivialidades interseccionais: feministas negras e populares debatendo justiça reprodutiva no Brasil

Susanne Schultz

O conceito de justiça reprodutiva tem recebido muita atenção no âmbito dos feminismos contra-hegemônicos.¹ Ele surgiu em oposição a uma compreensão individualizante dos direitos reprodutivos que caracterizou os movimentos pró-escolha nos Estados Unidos e os

¹ Uma primeira versão deste texto foi publicada como "Intersectional Convivialities: Brazilian Black and Popular Feminists Debating the 'Justiça Reprodutiva' Agenda and Allyship Framework", na *Mecila Working Paper Series*, n. 50, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America, 2022. Posteriormente, o texto foi traduzido ao português e publicado na *Revista Histórias Públicas*, ano 1, n. 2, 2023. Uma versão ampliada do texto foi incluída no livro *Reproductive Racism Migration, Birth Control and The Specter of Population* (Anthem Press, 2022). Para este volume, seguimos a versão ampliada e a tradução do inglês ao português de Janaina de Almeida Teles e Susanne Schultz. [N.E.]

programas populacionais antinatalistas internacionais pós-Cairo.² Transnacionalmente, os movimentos feministas referem-se ao conceito quando desafiam as desigualdades estruturais relacionadas à reprodução e à parentalidade. Por essas razões, o conceito de justiça reprodutiva também é um marco na crítica às narrativas malthusianas de crise e às estratégias de governança demográfica.

Este capítulo explora como os feminismos negros e populares tem adotado o conceito de justiça reprodutiva no Brasil. Na primeira seção, abordam-se as implicações da definição dessa agenda e analisa-se a ênfase de movimentos sociais às dimensões necropolíticas das relações reprodutivas. Três elementos dessa agenda são explorados: a abordagem da desigualdade estrutural na esfera das questões “clássicas” da saúde reprodutiva; a atenção às estratégias antinatalistas, como uma política contínua de esterilização; e a estigmatização e o ataque a experiências de maternidade/paternidade. A seção seguinte do capítulo explora outra camada de sentido da justiça reprodutiva, nomeadamente o marco das alianças feministas interseccionais. Particular atenção é dada à forma como os movimentos sociais negociam diferentes posicionalidades e lidam com alianças nas convivalidades cotidianas. Os movimentos sociais abordam esses desafios organizacionais por meio de uma reflexão complexa sobre os processos de reposicionamento coletivo e da utilização de conceitos relevantes nos movimentos sociais antirracistas no Brasil hoje, tais como “não lugar”, “aquilombamento” e “bem-viver”.

1. Introdução

Com o conceito de justiça reprodutiva, estamos entrando em um campo muito novo, em construção, que é um campo de disputa e muito fértil. É um conceito potência, uma estratégia interseccional e descolonial, uma prática discursiva, mas sobretudo um apelo à mudança sistêmica em busca de justiça social e equidade para todas as pessoas. (Lopes, 2021)

Justiça reprodutiva, ou *reproductive justice* em inglês, é um conceito itinerante que tem atraído a atenção de movimentos feministas transnacionais

² Ver: Schultz, 2023, cap. 5; Murphy, 2017.

emergentes que atualmente se engajam por feminismos contra-hegemônicos.³ O amplo quadro político em torno do aborto, contracepção, gravidez, nascimento e criação de filhos visa analisar e combater desigualdades e opressões reprodutivas complexas e estruturais. Também é conceitualizado como marco interseccional para alianças multivocais.⁴ Neste capítulo, pretendo seguir esse conceito itinerante, ouvindo os movimentos feministas negros e populares no Brasil e perguntando como eles têm se apropriado do conceito, tanto no estabelecimento de sua agenda quanto na dimensão das alianças interseccionais. Assim, desejo contribuir conceitualmente para a dupla questão de como a desigualdade social com respeito às relações reprodutivas é negociada dentro dos processos de estabelecimento de agenda dos movimentos feministas e de como a convivialidade interseccional dos movimentos contribui para a forma como as alianças na luta contra as opressões reprodutivas são elaboradas e abordadas. O conceito de convivialidade-desigualdade, referência para os estudos no Mecila, serve como uma abordagem analítica para essa dupla e enredada dimensão na justiça reprodutiva, pois proporciona um horizonte de pesquisa adequado com foco nos processos, na micropolítica e no relacional (Costa, 2019). O fato de que os movimentos têm refletido as posições interseccionais heterogêneas em seus grupos e em suas políticas de aliança pode ser considerado por meio dessa abordagem orientada para processos porque isso nos permite refletir que lugares de fala individuais e coletivos não são dados *a priori*, mas produzidos, reificados e transformados dentro dos processos políticos de organização (Gilroy, 2004; Thompson, 2020). Além disso, uma perspectiva de convivialidade-desigualdade orientada para o processo ajuda a prestar atenção em como, por um lado, as transformações em direção a princípios mais horizontais e solidários podem se desenvolver e, por outro, quais hierarquias e desigualdades (invisíveis ou visíveis) também podem ser (re)produzidas dentro das atividades cotidianas dos movimentos.

O conceito de justiça reprodutiva tem sido introduzido e difundido pelas feministas negras estadunidenses desde os anos 1990 (Roberts, 2015;

3 Refiro-me ao termo “contra-hegemônico” como uma autodescrição bastante comum para os movimentos feministas atuais na América Latina que se entendem como anticolonialistas, antirracistas, interseccionais e anticapitalistas e, portanto, se distanciam de um projeto feminista liberal, individualista, universalizante, centrado apenas no gênero, estatal e hegemônico branco (cf.: Espinosa Miñoso et al., 2014; Schild, 2015; Articulação de Mulheres Brasileiras, 2008; Criola, 2020a).

4 Ver também: SisterSong, s.d.

Ross, 2017a, 2017b, 2021). Foi elaborado como uma reação a uma agenda feminista pró-escolha individualizada e descontextualizada, que se concentrava sobretudo nos direitos individuais ao aborto dentro de uma abordagem de privacidade. Combinando justiça social com direitos reprodutivos, o neologismo denuncia condições estruturalmente desiguais de reprodução incluindo o racismo, as relações de classe, o encarceramento, o capacitismo e a heteronormatividade, como questões centrais da política reprodutiva. A justiça reprodutiva integra três demandas: 1) o direito de decidir não ter filhos; 2) o direito de decidir ter filhos; e 3) o direito de criar filhos em boas condições sociais e ecológicas, sem violência institucional e pessoal.⁵ Ao incluir o segundo e terceiro conjuntos de demandas, proponentes da justiça reprodutiva estenderam a atenção feminista não somente a programas antinatalistas, malthusianos, social-darwinistas e eugênicos, mas também àquelas políticas que deslegitimam e estigmatizam a maternidade/parentalidade de grupos sociais oprimidos.⁶ Ou, como expressou Loretta Ross, uma das mais destacadas defensoras do conceito de justiça reprodutiva: “O conceito chama a atenção para os ‘infinitos mitos recicláveis da mãe imerecida’” (Ross, 2017b, p. 72). Ao integrar todas essas reivindicações, as feministas negras estadunidenses não interpretaram o conceito apenas como um programa feminista contra-hegemônico. Para além dessa função de estabelecer uma agenda, elas apresentaram o conceito como um marco (*framework*) “antiessencialista” para construir alianças multivocais (Ross, 2017a, 2021). As condições para universalizar o conceito foram explicadas desta forma: cumprir a agenda central; manter a visibilidade da sua genealogia feminista negra; e possibilitar dar voz a múltiplas experiências sob a perspectiva de opressão reprodutiva, com ênfase nas metodologias narrativas (*storytelling*) (Ross, 2017a, 2021). O conceito como marco também nos convida a refletir sobre as dimensões e os desafios para alianças feministas interseccionais em geral. Afinal, o conceito se concentra em formas complexas e interligadas de opressão e marginalização, e implica também o desafio de formular demandas feministas comuns sem desvanecer as desigualdades estruturais e diferenças nas experiências reprodutivas diárias.

⁵ O direito à autonomia sexual foi adicionado em alguns contextos como um quarto conjunto de demandas.

⁶ A seguir, sempre vou me referir ao termo duplo maternidade/parentalidade (ou maternar/paternar etc.) para levar em conta, por um lado, o foco feminista crítico sobre o papel de gênero da maternidade e, por outro, a forte referência da justiça reprodutiva às demandas anti-heteronormativas, bem como às redes mais amplas de famílias e comunidades.

Recentemente no Brasil, o conceito de justiça reprodutiva foi muito adotado, interpretado e disseminado como “conceito-potência”, sobretudo por organizações feministas negras. No entanto, alianças e organizações feministas mais amplas também se referem a ele (Franco, 2020; Goes, 2021; Lopes, 2021; SOS Corpo, 2022; I3).⁷ Esse movimento em direção à justiça reprodutiva também está ligado a uma crítica contra-hegemônica das organizações feministas no Brasil que dominaram as agendas dos direitos reprodutivos nas últimas décadas e, muitas vezes, se concentraram em conceitos de gênero dito universais sem considerar hierarquias sociais e raciais. A referência à justiça reprodutiva chama a atenção para a construção de feminilidades organizadas hierarquicamente e sempre historicamente específicas e particulares, como há muito tempo reivindicam as feministas decoloniais (Lugones, 2007; Rivera Cusicanqui, 2010). Questões importantes abordadas nesse processo de apropriação são, por exemplo: analisar o racismo institucional e as desigualdades sociais estruturais dentro das políticas de saúde reprodutiva; explorar as perspectivas e demandas LGBTQIA+ sobre reprodução; redescobrir a história e as (des) continuidades das políticas populacionais antinatalistas no Brasil; e integrar debates sobre a maternidade/paternidade estigmatizada ou até mesmo atacada, incluindo questões como a retirada de custódia de crianças e a violência policial. Assim, o debate inclui ainda as dimensões das políticas reprodutivas, disreprodutivas e necropolíticas que visam a grupos sociais específicos ou “populações” cuja reprodução não é socialmente valorizada, sendo estigmatizada ou mesmo apresentada como perigosa.

A seguir, apresentarei o processo da pesquisa que realizei em 2021, a troca de ideias com ativistas de grupos feministas negros e populares, explicando minha posicionalidade e apresentando os indivíduos e os grupos com os quais conversei. As seções seguintes são as principais do trabalho e estão estruturadas ao redor das duas dimensões da justiça reprodutiva já mencionadas, como agenda política e como marco de alianças interseccionais. Em uma seção, analisarei como os atuais grupos e ativistas feministas negras e populares trabalham na definição da agenda feminista. Começarei mostrando como elas contextualizam a emergência da agenda da justiça reprodutiva e depois apresentarei como elas se referem e reformulam três

7 Por exemplo, ONGs feministas estabelecidas que defendem os direitos reprodutivos, como Católicas pelo Direito a Decidir, SOS Corpo, CFEMEA ou Rede Feminista de Saúde, agora se referem ao conceito (Lopes 2021; SOS Corpo 2022).

dimensões centrais: a política de acesso desigual aos serviços de saúde reprodutiva; as dimensões antinatalistas e eugênicas dessas políticas; e o direito à maternidade/parentalidade. Em cada uma dessas seções abordarei questões concretas debatidas atualmente e, em seguida, enfatizarei os quadros analíticos centrais sugeridos pelas ativistas, destacando as diferentes formas de pensar a necropolítica. Na segunda seção principal do capítulo, mostrarei como os movimentos abordam questões de convivialidade interseccional e, portanto, as implicações do marco da justiça reprodutiva e as alianças diversas sob condições de positivismos multivocais. Primeiro, considero as reflexões das intelectuais orgânicas dos movimentos sociais sobre o atual debate relativo à interseccionalidade. Em seguida, abordarei suas formas complexas de refletir coletivamente sobre posicionalidades políticas heterogêneas – com abordagens mais estáveis ou mais processuais, envolvendo conceitos como opressões “passageiras” e a experiência de “não lugar”.⁸ Na quarta seção, mostrarei como as ativistas combinam conceitos comunitários visionários com políticas de sobrevivência em suas narrativas políticas, aludindo a uma temporalidade específica que a referência ao “aquilombamento” implica.

Assim, o capítulo não é estruturado de forma acadêmica clássica. Em vez de começar com um enquadramento teórico pré-determinado, parte de conversas, *podcasts*, declarações, materiais públicos e perspectivas conceituais e teóricas que as ativistas dos movimentos sociais concederam. Será somente na conclusão, quando resumirei os principais resultados da pesquisa e do processo de escuta, que conectarei esses *insights* a debates contra-hegemônicos transnacionais sobre opressões reprodutivas e sobre alianças interseccionais a fim de mostrar as perspectivas que ativistas brasileiras contribuem ou reforçam. Sem reconstruir amplamente a literatura “clássica”, espero que essa reflexão sobre a produção de conhecimento dos movimentos sociais contribua para uma reflexão mais aprofundada sobre a forma como as desigualdades (reprodutivas) são tratadas dentro das convivialidades feministas.

⁸ Djamila Ribeiro explica o conceito de não lugar referindo-se ao trabalho de Patricia Hill Collins, que analisou a posição das mulheres negras como *outsiders within* [estranha adentrada], descrevendo, por exemplo, as experiências das mulheres negras dentro dos movimentos feministas brancos. Djamila Ribeiro explica a experiência do não lugar tanto como uma marginalização quanto como uma posição a partir da qual é possível “observar a sociedade a partir de um espectro mais amplo” e, assim, analisar as relações interdependentes de opressão (Ribeiro, 2017, 26f; cf.: Collins, 1990).

2. Formas de aproximação: troca com intelectuais orgânicas, feministas negras e populares

Em 2021, o Mecila me deu a grande oportunidade de aprender com os debates dos movimentos sociais brasileiros sobre justiça reprodutiva. Como socióloga e ativista baseada na Alemanha, meu interesse em abordar tanto as implicações interpretativas quanto organizacionais do conceito dentro do feminismo brasileiro tem várias origens: a pesquisa acadêmica e o ativismo contra políticas populacionais antinatalistas (Schultz, 2011, 2021); a reflexão coletiva e o ativismo de outros movimentos em torno da questão de como adotar o conceito itinerante de justiça reprodutiva em contextos específicos do movimento alemão e uma longa história de intercâmbio com feministas brasileiras desde os anos 1980.⁹ Entretanto, essa motivação de pesquisa não é apenas pessoal, ela integra uma notável mudança de atenção e inversão de direções de aprendizado dentro dos atuais movimentos feministas transnacionais, que afeta os debates feministas também na Alemanha. Essa mudança se inspira nas redes diaspóricas de ativistas migrantes, com destaque para a produção da teoria feminista latino-americana ou de Abya Yala¹⁰ sobre descolonização, antirracismo, violência patriarcal, feminismos negros, indígenas e comunitários (Viezzler e Grodin, 2021, entre outros). Esse debate está, no mínimo, desafiando o antigo projeto feminista (pós)colonial, ocidental ou eurocêntrico, que em muitos espaços e circunstâncias ainda reivindica reiteradamente a posição hegemônica de ensinar a emancipação “ao resto” do mundo (Espinosa Minoso, 2014; Schild, 2015).

Quando me candidatei à bolsa do Mecila, esperava participar por alguns meses de reuniões diárias, práticas de rede, eventos políticos etc. Entretanto, sob as condições da pandemia de Covid-19, houve restrições de viagem. Infelizmente os processos para obter informações sobre os movimentos e as práticas diárias de convivialidade em torno de questões de reprodução se reduziram a uma troca online. Decidi, portanto, mudar a

9 Ver, por exemplo, Kitchen Politics 2021; ver também Netzwerk für reproduktive Gerechtigkeit Berlin (s.d.).

10 Abya Yala é o termo que os povos indígenas e os movimentos anticoloniais utilizam para se referir às Américas, questionando assim o termo colonial “América Latina”. O termo é utilizado pelo povo Kuna e significa terra ou solo vivo ou florescente.

abordagem da pesquisa, perguntando a minhas interlocutoras como elas trabalhavam com a estrutura da justiça reprodutiva, como refletiam sobre suas práticas diárias de movimento convival e como interpretavam as alianças interseccionais.

Para esse fim, recorri à troca online, entrevistas individuais e em grupo, e à análise da comunicação pública de ONGs e de especialistas individualmente engajadas na defesa da justiça reprodutiva no âmbito do público feminista no Brasil, sobretudo no Sudeste.¹¹ Para entender melhor a adoção do marco da justiça reprodutiva por ONGs feministas negras, decidi me concentrar no engajamento da ONG Criola¹² do Rio de Janeiro, através da troca online com um de seus membros (I3) e da leitura/audição de seus materiais e *podcasts* (Criola 2019, 2020a, 2020b, 2020c, 2020d, 2022), uma vez que essa ONG tem sido especialmente ativa na difusão do conceito de justiça reprodutiva para movimentos sociais brasileiros. Outro aspecto importante da pesquisa foi o do intercâmbio estabelecido com duas organizações populares de redes feministas de base, com as quais mantenho contato próximo há algumas décadas: a União de Mulheres de São Paulo e a Casa Mulher Trabalhadora no Rio de Janeiro. Ambas foram fundadas por ativistas feministas de esquerda e têm uma longa trajetória de ativismo e trabalho educacional popular mediado pela atuação de multiplicadoras ou promotoras, especialmente em bairros periféricos das duas cidades. Nos meses de junho e julho de 2021, fiz videoconferências com duas fundadoras das organizações (I1; I2). Em seguida, organizamos duas discussões em grupo online com foco em promotoras ou multiplicadoras mais jovens engajadas nessas organizações e que fazem trabalho de rede e educação política em seus respectivos bairros ou comunidades (G1-G9). As reflexões desse grupo de ativistas foram especialmente interessantes em função dos seus papéis de interlocutoras e potencializadoras dos movimentos. Elas negociam muitas posições heterogêneas, em nível pessoal e coletivo, e se engajam intensamente em interpretação, tradução, trabalho em rede e criação de conexões entre grupos sociais e políticos muito dife-

11 Isso incluiu sites, palestras online, *podcasts*, brochuras e documentos. Entre outras fontes, estão as ONGs feministas negras Criola (Rio de Janeiro); Geledés (São Paulo), a ONG antiextrativista Coletivo Margarida Alves (Belo Horizonte), a especialista em saúde pública Fernanda Lopes etc.

12 Criola é uma organização da sociedade civil com 30 anos de trajetória na defesa e promoção dos direitos das mulheres negras e na construção de uma sociedade onde os valores de justiça, equidade e solidariedade são fundamentais. Nesse sentido, a ONG Criola reafirma que a ação transformadora das mulheres negras, cis e trans é essencial para o Bem Viver de toda a sociedade brasileira, cf.: <https://criola.org.br/quem-somos/>.

rentes dentro dos movimentos sociais brasileiros. As conversas giraram em torno de práticas dos movimentos durante a pandemia, reflexões sobre feminismo interseccional e tocaram vários aspectos da justiça reprodutiva. Essas conversas são a principal referência para a questão mais ampla das alianças interseccionais, que será o foco da segunda seção deste capítulo.

Como impressões de uma pessoa de fora e à distância, isto é, online, os resultados desta pesquisa são certamente parciais e têm muitos desbortamentos. Além disso, focalizam uma ONG e duas redes feministas populares baseadas em áreas urbanas do Sudeste brasileiro. Também as reflexões sobre o conceito itinerante da justiça reprodutiva são em si muito incipientes, e não apenas no Brasil. Tudo isso faz deste capítulo apenas um processo aberto de pesquisa e reflexão. No entanto, a complexidade, reflexividade e radicalidade dessas discussões muito recentes, em especial aquelas inspiradas pelos feminismos negros e LGBTQIA+, me causaram uma forte impressão. De modo que, mesmo com um escopo de pesquisa limitado, este capítulo pode oferecer muitos *insights* sobre os atuais reposicionamentos feministas contra-hegemônicos.

3. Reposicionamento das agendas contra injustiças e opressões reprodutivas

Justiça reprodutiva está em vários lugares. [...] Aqueles que não têm nada são tratados com muita violência. [...]. De várias formas, desde a gestação, a decisão sobre se você vai ter um filho ou não [...]. E, então, quando você decide ter um filho, como isso será tratado? Como essa criança vai nascer? Onde esta criança vai ficar? Isto não é pensado, nenhuma destas etapas. (G5)

As histórias de como os conceitos de movimentos estão surgindo e se deslocando nunca são completas e dependem das perspectivas daqueles que participam desses movimentos e contam sua história. Como disse uma ativista: “Justiça reprodutiva não tem apenas um lugar de nascedouro” (I3). Entretanto, o que se tornou óbvio em todas as conversas e fontes foi o crescimento da força e da visibilidade do feminismo negro desde 2015. Várias mencionaram a Marcha das Feministas Negras no Brasil em 2015

(G4; Criola, 2020b) como um momento decisivo para a intensa adoção do conceito de justiça reprodutiva pelos feminismos brasileiros (I1; Criola, 2020c; Lopes, 2021). A entrevista da integrante da ONG Criola explica que as feministas negras brasileiras estão a par do uso desse conceito nos Estados Unidos desde os anos 1990.¹³ No entanto, a apropriação ativa do conceito começou, segundo ela, somente em 2017–2018.

De fato, as narrativas sobre a adoção dos conceitos costumam enfatizar que os movimentos feministas negros e populares já tinham abordagens similares no que diz respeito às relações reprodutivas, por exemplo, as declarações contra a esterilização em massa no início dos anos 1990 (Geledés – Instituto da Mulher Negra, 1993; Lopes, 2021) e a luta no final dos anos 1980 e início dos anos 1990 pela introdução do sistema universal integrado de saúde pública (Sistema Único de Saúde – Margarida Alves, 2021). Em ambos os contextos, já havia muitos debates sobre as condições estruturais e as desigualdades sociais no atendimento básico e na saúde reprodutiva. No entanto, de acordo com a entrevistada da Criola, no decorrer dos anos 1990, os movimentos feministas negros se afastaram cada vez mais dos espaços em que o marco da saúde e dos direitos sexuais e reprodutivos havia sido estabelecido por ONGs feministas especializadas em saúde. Ela explica:

Historicamente, nós [movimentos feministas negros] sempre estivemos fazendo debates sobre os direitos sexuais e reprodutivos, só que muitas vezes não empregando esta insígnia. Porque estávamos compreendendo que dentro desta articulação de feministas aqui íamos gastar muita energia para fazê-las compreender que o racismo está estruturante dessas mortes [referindo-se à mortalidade reprodutiva ou materna], de quem vive e quem morre. Assim, estávamos em outros campos: nas lutas em torno da segurança pública, do desencarceramento, na geração de empregos, na defesa da educação e do sistema de saúde pública; mas fazendo o debate nesses contextos. E aí, a partir de 2018, começamos a dizer: “Não, espera aí, vamos reposicionar, vamos dar uma virada nisto”. (I3)

Embora a atual apropriação da agenda da justiça reprodutiva ainda seja descrita como incipiente e aberta, algumas direções gerais já podem

¹³ Ela explica que as feministas negras tomaram consciência do conceito na década de 1990, ao estudarem as propostas feministas negras dos Estados Unidos, especialmente as de Loretta Ross e o envolvimento da ONG SisterSong.

ser identificadas: o debate brasileiro se refere, em princípio, a toda a dimensão central do conceito feminista negro nos Estados Unidos. Uma prioridade é repensar as relações reprodutivas como aspecto integral das complexas desigualdades sociais estruturais. Por exemplo, em um *podcast* introdutório sobre o assunto, a especialista em saúde pública Fernanda Lopes explica a justiça reprodutiva da seguinte forma: “A justiça reprodutiva está no centro da discussão sobre justiça social, e ela não está restrita a um aspecto singular da vida reprodutiva” (Criola, 2019). Para as proponentes, essa reivindicação de embasamento vai de mãos dadas com a ênfase na abertura do conceito de justiça reprodutiva para uma análise de múltiplas e interligadas formas de discriminação. No centro desse debate, há dois focos: por um lado, há um eixo voltado para o racismo e a colonialidade como elementos estruturantes das relações reprodutivas e do acesso à saúde no Brasil, e, por outro lado, um foco na oposição à heteronormatividade e à transfobia (Criola, 2020d). Outra dimensão geral é a pretensão de repensar as questões de produção e análise do conhecimento propriamente dito, no sentido de construir políticas epistêmicas dos movimentos. Isto é, existe uma forte reivindicação teórica a fim de fazer análises sistêmicas e genealógicas de estruturas, instituições e relações sociais. Essa reivindicação epistêmica também está intimamente ligada à abordagem das desigualdades reprodutivas a partir das vozes das pessoas afetadas por elas, destacando práticas de narrar histórias e exemplos que mostram as complexas experiências vividas no cotidiano das opressões reprodutivas (G3).

As várias ligações com demandas coletivas às infraestruturas de saúde pública, mas também com conceitos transformadores que enfatizam a coletividade, como o “aquilombamento”¹⁴ e o bem-viver, como abordarei adiante (I3), também são formas de incorporar o conceito de justiça reprodutiva. Todas essas referências se complementam na pretensão de ir além da descontextualização dos conceitos individuais de direitos reprodutivos, refletindo as condições sociais da autodeterminação individual. Dentro do grupo popular feminista, uma ativista encontrou uma forma adequada de expressar essa preocupação. Ela sugeriu dois termos diferentes, o de “escolha” formal e o de “caminhos abertos” reais para repensar essa reivindicação (G5). Isso significa também que as ativistas conectam o marco da

¹⁴ O termo refere-se aos quilombos como comunidades construídas por escravo/as fugitivo/as no Brasil. Aquilombamento refere-se ao verbo aquilombar e é usado nesse sentido para processos e atividades atuais que constroem comunidades e coletivos resistentes (ver: Nascimento, 2018; Streva, 2021; Tosold, 2021).

justiça reprodutiva não apenas às formas explícitas de exclusão, violência e coerção dentro das relações reprodutivas, como também a condições sociais precarizadas que poderiam permitir a liberdade formal de escolha, mas não a tomada de decisões além das necessidades imediatas.

3.1. Desigualdade social, violência obstétrica e mortalidade: além dos fatores de diferença “pairando e caindo sobre as nossas cabeças”

Tivemos um caso recente que foi muito emblemático de uma mulher [...] que estava grávida, dentro de um transporte público [...]. Um ônibus com péssima suspensão, um motorista mal pago e irritado, dirigindo em ruas esburacadas. O lugar que ela tinha que se sentar era na parte de trás do ônibus. Em certo momento, o motorista acelerou demais, passou por um buraco. Ela foi lançada quase para o teto do ônibus, bateu de volta no banco, perdeu a criança. E então ela foi para o atendimento de saúde e eles a deixaram sentada na recepção, esperando por 24 horas, sempre pressionando e perguntando a ela, fazendo quase uma inquisição, dizendo que ela havia provocado o aborto. Então isto é uma violência obstétrica também. (I3)

Um grande desafio para a agenda da justiça reprodutiva é repensar as demandas que sempre estiveram no centro das agendas feministas de saúde reprodutiva, e fazê-lo com ênfase na desigualdade social, nas limitações de acesso para populações específicas, analisando assim as relações estruturais de poder e as dimensões do racismo e da violência institucionais. Para o debate atual, o acesso ao aborto continua sendo uma questão muito importante, embora ativistas brasileiras também enfatizem que a justiça reprodutiva vai além de um foco limitado no direito ao aborto (Criola, 2020c, 2020d; Goes, 2019; I3). Esse foco é especialmente relevante em tempos de ataques políticos antigênero, bem como iniciativas governamentais concretas para restringir até mesmo as muito limitadas opções legais de aborto. Um evento importante para os recentes protestos foi uma Portaria do Ministério da Saúde em 2020, que revogou uma antiga desburocratização dos protocolos de aborto em casos de estupro, reintroduzindo a necessidade de apresentar um boletim de ocorrência policial (B.O.)

para ter direito ao aborto legal.¹⁵ O grupo de trabalho nacional das ONGs de saúde reprodutiva, dentro do qual encontra-se a Criola, se engajou para utilizar o conceito da justiça reprodutiva em um sentido mais amplo (I3; SOS Corpo, 2022). O conceito foi difundido em nível nacional quando o movimento apresentou seu *Amicus Curiae*, em 2018, em audiência pública no Supremo Tribunal Federal (STF), apoiando uma petição a favor da descriminalização do aborto (Criola, 2018; I3).

Qual é o impacto da incorporação do direito ao aborto e de outras demandas de saúde reprodutiva no âmbito da justiça reprodutiva? As ativistas destacam que as políticas públicas são integradas, e não apenas direitos individuais formalizados (Criola, 2020b, 2020c). A ativista da Criola explica isso ao tratar especificamente dos movimentos brasileiros: “Penso que temos muitas diferenças na forma como o conceito de justiça reprodutiva é articulado aqui no Brasil” (I3). Ela destaca que “o cenário de promoção do SUS no Brasil é uma construção de muita força e esforço desde os anos 1980 por parte das mulheres negras em conferências de saúde, pouco antes da Constituição de 1988 e logo depois” (I3). A atenção dispensada ao SUS permite, antes de tudo, visibilizar a desigualdade social, concentrando-se nos grupos sociais que dependem desse sistema de saúde pública cada vez mais subfinanciado e fragilizado (Criola, 2020c, 2020d). Por outro lado, ativistas podem pegar a estrutura dos programas do SUS, que foram institucionalizados para grupos sociais específicos (por exemplo, para mulheres, pessoas LGBTQIA+, para o sistema prisional, para a população negra etc.) e discutir seus pontos fortes e fracos. Ao se referir às políticas públicas, e não apenas aos direitos individuais, o marco da justiça reprodutiva também possibilita, de acordo com especialistas em direito feminista no Brasil, levar em conta crises sociais como a pandemia, a fim de contextualizar o acesso ao aborto e vinculá-lo ao agravamento das desigualdades sociais dentro desta crise (Machado e Penteado, 2021).

Com relação ao aborto, as discussões feministas populares mencionaram uma ampla gama de dificuldades para as mulheres em situações precárias, desde a falta de informação sobre contracepção reversível e que não seja prejudicial à saúde até maiores riscos ao contestar regras patriar-

15 O estupro é um dos três casos em que o aborto é legal no Brasil e deve ser realizado pelo SUS, sendo os outros dois o risco de vida da mulher e a anencefalia do feto. A Portaria 2.282/2020 também tornou obrigatório que os profissionais de saúde ofereçam informações sobre a possibilidade de visualizar o embrião ou feto por meio de ultrassom, mesmo que isso não tenha sido solicitado.

cais e tabus sociais (G2; G9). Além disso, o debate da justiça reprodutiva sobre o direito ao aborto enfatiza os riscos à saúde devido à falta de acesso às opções de aborto legal e também ilegalizado (fornecido de forma privada). O *podcast* explica que “As mulheres negras e indígenas são discriminadas durante a assistência obstétrica cotidiana e em caso de aborto são ainda mais discriminadas, independentemente se o aborto foi natural ou provocado” e “Mesmo em condições permitidas por lei, as mulheres negras encontram muitas barreiras para fazer um aborto seguro, o que coloca suas vidas em risco” (Criola, 2020b).

Como a última citação deixa claro, um dos principais marcos do debate sobre justiça reprodutiva no Brasil para enfrentar a desigualdade social é a exposição desigual à mortalidade reprodutiva. A referência à mortalidade diferencial torna-se, assim, uma base para analisar de forma abrangente a violência estrutural e o racismo institucional ligado à saúde reprodutiva (Criola, 2020b, 2020d). Outro marco importante, que enfatiza as injustiças e opressões reprodutivas especificamente no que diz respeito às dimensões institucionalizadas, é o conceito de violência obstétrica, cada vez mais discutido de modo transnacional. As ativistas destacam, assim, dimensões de negligência institucional, estigmatização, responsabilização e humilhação dentro da atenção à saúde reprodutiva (Coletivo Margarida Alves, 2020, p. 9).

Há também um debate crescente sobre violência obstétrica durante o parto e a falta de acesso a um parto respeitoso dentro do sistema público de saúde, envolvendo dimensões classistas e racistas. Minhas interlocutoras abordaram tanto a falta de acesso a culturas alternativas de parto como também a intervenções biomédicas modernas. Nos grupos feministas populares, uma participante analisou: “A justiça reprodutiva está presente em vários lugares. Quando a gente fala, por exemplo, do acesso a um parto digno, respeitoso, humanizado. Quem está fazendo essa escolha, de poder decidir ter um parto humanizado, é quem tem dinheiro.” (G5). Por outro lado, a entrevistada da Criola alertou que a violência obstétrica com relação ao parto também inclui negar às mulheres negras acesso aos diversos tratamentos biomédicos oferecidos na área da saúde reprodutiva por causa de projeções racistas, “deixando-as à mercê de um discurso racista, com as pseudojustificativas de que as mulheres negras aguentam mais dor, aguentam mais humilhação e tudo mais” (I3). Uma participante de um *podcast* se

referiu a uma variedade de estudos de pesquisadoras e ativistas feministas negras segundo os quais

mulheres negras são menos tocadas nas consultas, não são ouvidas de maneira qualitativa e as adolescentes negras são questionadas diante da responsabilidade de terem engravidado e julgadas quanto à possibilidade de terem condições de criar seus filhos. (Criola, 2020b)

Além disso, as políticas epistêmicas para abordar essas dimensões de mortalidade reprodutiva, violência obstétrica e racismo institucional são em si um ponto central da agenda da justiça reprodutiva no Brasil hoje. As formas de abordar essas questões – da narrativa situada ao estudo de relações de poder estruturais e institucionais mais profundas e complexas – vão muito além de uma abordagem puramente estatística para identificar diferenças quantitativas no acesso à saúde reprodutiva. Como a ativista da Criola enfatiza, essas estratégias também visam desafiar um vazio analítico que ela identifica na maneira como os feminismos hegemônicos abordam as desigualdades reprodutivas, tratando-as como fatores vagos, desconexos e que de alguma forma estão “pairando”, sem estudar suas causas estruturais e institucionais:

É muito a ideia: “Ah, a violência obstétrica está pairando aqui e cai sobre as nossas cabeças”. De repente, ela dá um salto, e são as mulheres negras que morrem por causa da mortalidade materna. Essa desconexão. Temos um longo caminho para estabelecer essa conexão, dizendo: “Olha, não faz sentido dizer apenas que as mulheres negras são as que mais morrem, sem dizer que as mesmas são alvo da política de mortalidade materna”, e não compreender como que a violência obstétrica está respaldada no racismo! (I3).

3.2. Uma atenção renovada às agendas antinatalistas. A negação da reprodução para as pessoas que “não cabem na norma social estipulada por eles”

Lembro inclusive de uma matéria no *The Intercept* sobre a esterilização forçada de Janaína Aparecida Quirino, uma mulher negra em situação de rua. Após o pedido do

promotor, Janaína passou pela operação de laqueadura [...] Depois, o Tribunal de Justiça de São Paulo anulou a decisão, mas já era tarde demais, ela já havia realizado o processo fazia três meses. Então, precisamos resgatar que, na verdade, os processos de esterilização compulsória são um debate antigo e ainda uma questão séria. (Criola, 2020a; cf.: Alves Cruz, 2018)

Outra questão que atualmente as alianças para justiça reprodutiva no Brasil estão tratando com maior atenção e sensibilidade é a das políticas mais ou menos explícitas que visam evitar que determinados grupos tenham filhos – e interpretar essas políticas como dimensões de controle populacional e estratégias antinatalistas ou eugênicas. Nesse contexto, há também uma memória revitalizada em relação às lutas passadas, especialmente pelas ativistas feministas negras que se engajaram contra as campanhas de esterilização em massa dos anos 1970, 1980 e início dos anos 1990 e conseguiram estabelecer uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI).

Várias ativistas da justiça reprodutiva enfatizam que essas lutas levaram ao sucesso de uma legislação melhorada, estabelecida em 1996, a fim de garantir a voluntariedade da esterilização, impondo regras, procedimentos e restrições sob que condições as esterilizações podem ocorrer (Criola, 2020b).¹⁶ As discussões atuais, no entanto, destacam as continuidades das práticas e agendas antinatalistas, apesar desse progresso legal. Há práticas abertamente coercitivas, como uma participante se referiu a um hospital dentro do qual várias mulheres de seu bairro periférico haviam sido esterilizadas sem seu consentimento: “Lá [no hospital] fizeram laqueadura nessas mulheres, eram mulheres que tinham sete ou oito filhos, várias delas eu atendi com essas histórias. E elas relataram que não foram perguntadas” (G5). A ativista da Criola também confirma que a esterilização durante o parto é praticada rotineiramente apesar de ter sido proibida por lei, referindo-se a um estudo de sua organização em três bairros peri-

16 A Lei 9.263, conhecida como Lei do Planejamento Familiar, estabeleceu em 1996 as regras e procedimentos para essa intervenção cirúrgica irreversível (Menandro e Barrett, 2022, 970). Ela proíbe a esterilização durante o parto ou o aborto (exceto por razões estritamente médicas) e prevê penalidades para órgãos e profissionais que violarem a lei. Ela permite a esterilização voluntária apenas quando a pessoa tem plena capacidade civil, tem 25 anos ou mais ou tem menos de 25 anos, mas tem dois ou mais filhos. A mulher ou o homem deve passar por aconselhamento com uma equipe multidisciplinar e esperar pelo menos 60 dias antes que a operação possa ser realizada. Embora essas regras sejam interpretadas como um resultado positivo dessas lutas, há uma crítica de que a lei não considerou a prática da esterilização coercitiva de pessoas trans que desejam mudar seu gênero registrado, o que só foi reformado em 2018 (13; Criola, 2020b).

féricos (Siqueira et al, 2021, p. 88): “Em todos esses lugares, sabia-se muito pouco [sobre essa lei]: O relato era: ‘Tive filho, eu estava na cama ainda, acordando da anestesia, o médico ofereceu: Vamos fazer isso’, e já fez” (I3).

Entretanto, a continuidade da prática da esterilização no Brasil envolve não apenas coerção. Ela é um resultado complexo de muitos fatores, levando a essa intervenção tecnológica. Muitas vezes, a esterilização feminina é apresentada como a única solução aparente para “resolver” condições de vida difíceis e complexas. Vários fatores concorrem para a manutenção do foco na esterilização como única solução contraceptiva, os quais são discutidos dentro dos foros de justiça reprodutiva. Primeiro, há uma constante falta de informação e acesso à contracepção não prejudicial e reversível (Criola, 2020b). Além disso, a entrevistada da Criola também aponta para um contínuo apoio político propagandista à prática da esterilização hegemônica, que ela explica como a “roupagem sedutora” da ligação das trompas, por exemplo, quando um vereador de um bairro negro de classe trabalhadora oferece ligação das trompas como parte de sua campanha política (I3).

Uma participante do grupo popular de discussão feminista também menciona um processo coletivo de autorreflexão, referindo-se a seu apoio a uma mulher sem-teto, com um bebê, que era sua vizinha e a contou que aquele era seu sexto filho. Embora ela tenha sugerido a esterilização a essa mulher, depois do processo de discussão coletiva, ela mudou de ideia: “Por que sempre olhamos para as mulheres e dizemos ‘vamos te castrar’? [...] Porque muitas vezes é muito senso comum [...] ‘vamos propor laqueadura para esta mulher, se ela não tem condições de ter filho’” (G7).

Em 2021, outra ocasião significativa para análise das continuidades do controle populacional foi a oposição feminista a uma portaria administrativa do Ministério da Saúde para implantes hormonais de longa duração. Na Portaria 13/2021, o Ministério definiu certos grupos-alvo para esse tratamento dentro do SUS. Os implantes hormonais de ação prolongada (entre 3 e 5 anos) devem ser utilizados dentro de um programa específico para usuários de drogas e “em situação de rua; com HIV/Aids em uso de dolutegravir; em uso de talidomida; privadas de liberdade; trabalhadoras do sexo; e em tratamento de tuberculose” (Ministério da Saúde, 2021). Uma rede de grupos feministas protestou e analisou essa portaria como “a promoção de práticas eugênicas, racistas e coloniais que persistem na atualidade com protagonismo do Estado brasileiro e das empresas farmacêuticas internacionais”(Coletivo Margarida Alves, 2021).

Assim, as discussões nos movimentos sobre a política antinatalista vão além do direito individual e destacam sobretudo a dimensão das políticas demográficas, perguntando que grupos sociais são abordados a fim de dificultar sua reprodução. Lembrando os debates da comunidade negra nos anos 1990, a entrevistada da Criola explica o argumento “dentro do movimento negro de que a esterilização das mulheres negras não era um problema isolado das mulheres negras [...] Era uma questão colocada à comunidade, porque dizia respeito ao enfraquecimento da nossa existência enquanto comunidade” (I3).

Na perspectiva da justiça reprodutiva, a menção à comunidade não significa um apelo à adoção de contra-políticas pró-natalistas, mas um destaque às dimensões necropolíticas específicas das políticas populacionais que vão além do foco em corpos e comportamentos individuais. Tratar os (futuros) filhos de determinados grupos populacionais como não valiosos ou mesmo perigosos significa não apenas desvalorizar essas crianças, mas também estigmatizar e desvalorizar a própria comunidade em questão. Como explica uma das intelectuais populares: “Estando no ventre ou tendo nascido, você não tem valor” (G3). E algo semelhante dito em uma contribuição a um *podcast*: “São milhares de mulheres estéreis involuntariamente. Então, uma vez que essa prática antiga acontece, é o Estado falando que pessoas que não cabem na norma social estipulada por eles não podem se reproduzir, não podem ter direito à vida” (Criola, 2020a). A ativista da Criola, portanto, refere-se também aos conceitos de “hierarquias reprodutivas” ou “hierarquias de vida”, “admitindo qual é o projeto nacional vigente, que sempre esteve em vigência no Brasil e que não deixa de ser diferente hoje, que é o do controle populacional através da eugenia, do racismo, da produção da morte, e não da produção da vida” (I3).

A atenção especial à política antinatalista no âmbito da justiça reprodutiva envolve, portanto, uma mudança analítica da política feminista em direção a uma compreensão das relações reprodutivas como moldadas por uma articulação de políticas corporais e populacionais. O debate da justiça reprodutiva, portanto, sugere várias conexões históricas e quadros genealógicos. Por um lado, há referências à história transnacional da mobilização feminista antimalthusiana contra os programas antinatalistas que pretendiam reduzir o “crescimento populacional” no Sul Global, especialmente no contexto da conferência do Cairo de 1994 (I3; Lopes, 2021). Por outro, há uma referência significativa à história brasileira do “embran-

quecimento”,¹⁷ ligando as práticas atuais às continuidades pós-coloniais no Brasil, quando as políticas pró-natalistas com o objetivo de “reproduzir os e as escravizados/as” mudaram para agendas antinatalistas (Coletivo Margarida Alves, 2020, p. 8).

3.3. *Contra a estigmatização e o ataque à maternidade/parentalidade: “O direito a ser mãe dos filhos que nós já temos”*

Ou [considere] o caso de Miguel Otávio, de 5 anos, que caiu do nono andar de um prédio de luxo em Recife, por conta da falta de cuidado da patroa da mãe; que era doméstica [...]. Ela teve que trabalhar no meio da pandemia, ela teve o direito de ter um filho, mas a cuidar desse filho de maneira qualificada, ficar em casa cuidando dele no momento da pandemia, foi negado a ela pela sociedade, foi negado pela patroa dela. Então, pensar em justiça reprodutiva é pensar de maneira mais ampla de acesso a esses direitos, não é individual. (Criola, 2020a)¹⁸

Os defensores da justiça reprodutiva também integram em seu quadro político a atenção à maternidade/parentalidade estigmatizada, discriminada ou mesmo atacada. No *podcast* introdutório sobre o assunto, Fernanda Lopes resume essa terceira dimensão da justiça reprodutiva como “o direito a ser mãe dos filhos que nós já temos” (Criola, 2019). Assim, os defensores abordam não apenas as condições precárias de vida e dos cuidados para as mães/genitores, mas também as dimensões de deslegitimação, desvalorização – ou mesmo de ataque violento à maternidade/parentalidade. Assim, se referem também à violência drástica, como o assassinato de crianças e adolescentes no contexto da violência policial, que foi colocada no centro das novas políticas do movimento negro nos últimos anos. Na série de *podcasts* da Criola, um dos debatedores explica: “A discussão sobre as mortes de crianças negras à primeira vista parece não ter muita conexão com o tema [...], mas tem tudo a ver. Uma vez que essas mulheres

17 Embranquecimento refere-se à ideologia racista e às políticas relacionadas do Brasil pós-colonial. O embranquecimento visa fazer com que os negros desapareçam, promovendo a “mistura racial” e associando a ascensão social à gravidez de filhos com pele mais clara.

18 A morte dessa criança foi mencionada várias vezes em nossas conversas. O empregador não cuidou da criança enquanto mandava a mãe passear com os cães. (Lacerda, 2021)

não têm os direitos garantidos de exercer a maternidade, estamos falando de justiça reprodutiva” (Criola, 2020a).

Nas discussões de grupo, as ativistas feministas populares não hesitaram em ligar o conceito de justiça reprodutiva a essas dimensões de opressão reprodutiva. Elas mencionaram vários casos exemplares de paternidade/maternidade vulnerável e discriminada, importantes para suas próprias políticas locais e também campanhas de resistência de mães contra a violência policial:

Aqui no Brasil temos muitos movimentos de mães. [...] Por exemplo, as Mães de Acari por muito tempo participaram da nossa organização. E os filhos delas foram assassinados numa chacina. Estavam na rua brincando, na favela, e foram assassinados. [...] Até hoje, os culpados pelos assassinatos não foram devidamente responsabilizados. (G3)

A ativista da Criola explica que do lado dos movimentos das mães também há uma avaliação incipiente se apropriando ativamente da agenda da justiça reprodutiva (I3). Além disso, os grupos feministas populares abordaram a negligência das investigações policiais em situações de crianças desaparecidas como casos de injustiça reprodutiva:

Três meninos desapareceram em dezembro e até hoje a polícia não conseguiu encontrar esses meninos. [...] O caso, da forma como é tratado [...] você já vê a diferença do grau de racismo porque vão culpabilizar a mulher [...] Porque elas são negras e porque são da periferia, já são julgadas irresponsáveis: “elas estavam vadiando, não sabem como cuidar de seus filhos”. Enquanto o Estado não garante nem a condição delas ter uma educação, uma creche, onde possa deixar seus filhos, suas filhas. (G3)

Além disso, as discussões sobre justiça reprodutiva também se referem à custódia do Estado e aos filhos que são tirados de suas mães/parentes, por exemplo, no caso de mães aprisionadas:

Uma coisa profunda, e que se faz necessário discutir, é a das mães presas. Eles querem as crianças dessas mulheres que estão encarceradas, e tem mães que não conseguem [organizar o cuidado deles/delas], quando não têm família. E muitas vezes elas nem sabem pra onde vão esses filhos. (G9)

As entrevistadas também se referiram à experiência em bairros pobres, onde o Conselho Tutelar é muito rápido em levar as crianças, de modo que os movimentos muitas vezes evitam o contato com essa instituição (G8).

Várias dimensões conceituais dessas formas de enquadrar a justiça reprodutiva como questão de maternidade/parentalidade deslegitimada devem ser destacadas nas discussões brasileiras, as quais têm implicações de longo alcance para as políticas feministas contra-hegemônicas no que diz respeito às relações reprodutivas. Uma dimensão é que a referência à maternidade/parentalidade sob ataque mais uma vez introduz, embora de uma terceira forma, a questão da necropolítica no contexto da estrutura da justiça reprodutiva. O principal argumento é que a violência policial contra crianças e jovens não só afeta indiretamente suas comunidades, famílias ou mães/progenitores como um horrível “efeito colateral”, mas que essa violência é estratégica ou institucional contra aquelas que cuidam e têm fortes laços emocionais com a família ou com membros da comunidade assassinados. Em vez de entender isso como uma violência indireta, a ativista da Criola acredita se tratar de uma violência institucional “direta sobre a vida destas mulheres; elas também são alvos” (I3).

Outra dimensão da integração da maternidade/parentalidade no quadro da justiça reprodutiva é a postura muito clara e radical que as ativistas assumiram dentro de políticas de gênero altamente polarizadas na era do governo Bolsonaro. As discussões sobre justiça reprodutiva estavam integradas em uma forte oposição às campanhas antigênero que foram institucionalizadas dentro da política familiar de direita e receberam apoio de redes de forças familiares, conservadoras e religiosas. Elas também se posicionam claramente em oposição às estratégias da direita que pretendem sequestrar o feminismo, reinterpretando-o no sentido de suas agendas (I1, G1).

As debatedoras também demonstraram um compromisso muito claro contra a heteronormatividade e a transfobia:

Há bolsonaristas que me dizem: “Vocês feministas querem que as mulheres virem homens e que os homens virem mulher”. Então eu lhes digo: “Qual é o problema? Você acha que este é o problema do Brasil?” Que loucura [...] Eu sigo um feminismo que é anticapitalista e quer justiça social e quer ver todos terem direitos – não importa se são homens ou mulheres”. (I2)

Todas essas perspectivas contribuem para conectar a política de maternidade/parentalidade com um projeto político radical. Ao se concentrar em formas estigmatizadas e marginalizadas de maternidade/parentalidade, os debates da justiça reprodutiva apoiam explicitamente formas de convivência (familiar) além da família nuclear heterossexual e conservadora. A força dessa perspectiva se torna evidente na forma como Marielle Franco, como figura simbólica do feminismo negro, tem sido tratada não apenas como uma feminista negra antirracista, mas também como uma mãe solteira lésbica favelada. A agenda da justiça reprodutiva também contribui para questionar narrativas feministas hegemônicas que colocaram a emergência da dona de casa privatizada como história universal, ao reconstruir as raízes da relação de gênero atual. Em contraste, elas começam a contar a história da maternidade/parentalidade a partir de posições heterogêneas excluídas desde o início dessa norma – como pessoas escravizadas, enfermeiras, criadas, empregadas domésticas etc. (G9).

Todas essas dimensões radicais e transformadoras da produção interseccional de conhecimento envolvidas no estabelecimento da agenda de justiça reprodutiva deixam claro que elas não são separáveis do desafio de desenvolver alianças e projetos políticos comuns sem negar a heterogeneidade dessas posições marginalizadas.

4. Desigualdades que “na verdade passam pela vida de todas nós”: refletindo coletivamente sobre interseccionalidade e alianças

Colocamos a justiça reprodutiva como conceito potência, porque é um desses conceitos, assim como outros conceitos como interseccionalidade, como saúde integral, como bem viver, que possibilitam enquadrar os fatores do *fato social*¹⁹ para compreender como também nós nos organizamos ou em resposta ou em propositura de algo diverso. (13)

Os debates sobre a definição da agenda do marco da justiça reprodutiva tornam evidente que esse marco teórico se insere em movimentos fortes,

¹⁹ *Fait social* é um termo introduzido pelo sociólogo Émile Durkheim, que o utilizou para abordar fatos sociais que têm sua própria dinâmica, além da ação e do controle individuais.

nos quais feminismos contra-hegemônicos repensam e contestam o sujeito político mulher e refletem sobre posições hierárquicas dentro dos feminismos. No entanto, eles fazem isso sob a bandeira de uma luta comum por uma transformação social radical. Portanto, o marco da justiça reprodutiva está entrelaçado com debates mais amplos sobre alianças dentro e entre organizações – e sobre a interseccionalidade como um conceito que tem sido muito debatido recentemente dentro dos movimentos. As discussões em torno da justiça reprodutiva estão, portanto, articuladas ao desafio geral dos feminismos contra-hegemônicos: por um lado, clamar por uma transformação social abrangente que vise o “todo” das relações interligadas de opressão e, por outro, fazê-lo a partir da perspectiva de experiências múltiplas e diversas de opressão e marginalização.

4.1. Interseccionalidade em uma conjuntura feminista contra-hegemônica: aprendendo com os feminismos negros e trans

Nós, do feminismo popular, trabalhamos de forma semelhante há muito tempo, sem usar o termo interseccionalidade [...]. A novidade é que as mulheres jovens, as mulheres trans, as mulheres negras, as mulheres lésbicas e as mulheres indígenas estão muito mais movimentadas, e mobilizadas e também muito conscientizadas. As mulheres negras sempre fizeram parte da nossa organização. Mas agora elas estão chamando por um feminismo antirracista; elas têm um discurso muito mais sofisticado e elaborado, e eu gosto muito disso. São mulheres jovens que trazem um poder tremendo, e este poder ficará e trará muitas mudanças. (I2)

Essa ativista evidencia a relevância do conceito de interseccionalidade e das questões de alianças para os movimentos feministas florescentes, especialmente os feminismos negros, trans e indígenas, que se distanciam de um projeto universal ou monolítico de política de gênero. Para o movimento feminista popular urbano, esse distanciamento não é novo, pois eles se inserem em uma longa agenda contínua de luta contra a exclusão e a exploração das mulheres periféricas ou das favelas. No entanto, desde a fundação desse movimento, ativistas destacam diferenças que, no entanto, têm sido enquadradas principalmente como desigualdade social e como relações de classe. E, desde então, protestam contra as dimensões do

feminismo hegemônico que também levaram a hierarquias de acesso às infraestruturas e aos espaços públicos dos movimentos feministas. Portanto, a interseccionalidade é interpretada por uma ativista como uma “prática permanente de enfrentamento, de todas as desigualdades, de todas as mazelas que essas mulheres enfrentam em seus próprios espaços” (G5).

A experiência de exclusão também torna as ativistas muito atentas à possibilidade de organizações feministas estabelecidas diluírem novos conceitos contra-hegemônicos radicais, como o da justiça reprodutiva. Além disso, há uma crítica ao uso de mulheres negras ou periféricas como fantoches de movimentos estabelecidos na conjuntura atual. Como já mencionado, o confronto no qual os debates sobre interseccionalidade estão emergindo hoje não é apenas com o feminismo hegemônico ou com alguns espaços feministas estabelecidos, mas também com a política familiar, heteronormativa e bolsonarista de direita que às vezes se apresenta como “feminista” (I2).

No entanto, além dessa clara oposição aos feminismos hegemônicos e de direita, permanece a questão de como os movimentos tratam as heterogeneidades hierárquicas em uma ampla gama de convivências feministas contra-hegemônicas. Possíveis tensões e conflitos internos identificados nas conversas do grupo podem ser um primeiro indicador para compreender os desafios do conflito e as oportunidades de aliança. Curiosamente, as questões problemáticas abordadas de forma mais ou menos sutil nas discussões autorreflexivas das feministas populares giraram em torno das dimensões do assistencialismo²⁰ e das tendências internas de academização, e também tocaram em diferentes avaliações das mídias sociais e da digitalização das articulações dos movimentos.²¹ Em contrapartida, não houve questionamentos ou debates, mas um forte compromisso em favor de repensar suas próprias agendas e práticas políticas, especialmente em apoio aos feminismos negros, indígenas e LGBTQIA+. Assim, não houve referência ou debate sobre “políticas de identidade”, “cultura do cancelamento” ou vocabulários semelhantes possivelmente problemáticos.

20 Assistencialismo é um termo crítico usado por movimentos sociais para designar relações de ajuda ou caridade que não empoderam aqueles que são apoiados, mas estabelecem relações específicas de dependência e desempoderamento.

21 Outro ponto de atrito abordado de forma bastante sutil parece ser uma ênfase diferente na política de classes entre as gerações. Os membros mais velhos do grupo enfatizaram a política anticapitalista e de esquerda como uma questão central para seus movimentos e criticaram uma certa negligência das relações de classe em alguns contextos dos movimentos mais jovens (I1; I2).

Em contrapartida, a referência acentuada ao feminismo negro e trans foi apresentada como uma questão central para os debates sobre alianças e interseccionalidade e como um ponto forte da atual conjuntura dos processos de aprendizagem coletiva dentro dos movimentos. O apoio ao feminismo negro anda de mãos dadas com uma referência significativa a autoras feministas negras brasileiras, que os movimentos estão estudando:

Quando falamos sobre a questão da interseccionalidade, o que também observo é que a questão do feminismo negro também está se tornando mais presente. [...] Já existiam aqui feministas negras de muita importância, como Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Maria Beatriz Nascimento, mas o acesso à literatura delas não era tão fácil. Hoje, porém, conseguimos ter mais acesso. (G4)

Além disso, as discussões também destacaram com frequência os fortes processos de aprendizagem atualmente impulsionados por ativistas LGBTQIA+, sobretudo, por ativistas feministas trans, contribuindo para uma radicalização nas análises que os movimentos fazem das relações de poder heteronormativas. Há muita atenção e apoio a ativistes e políticas feministas trans negros, e mais atenção às pessoas e grupos trans populares periféricos que também fazem parte de suas redes e organizações.²²

4.2. Política da interseccionalidade: entre posicionalidades estáveis, autorreposicionamento coletivo e não lugar

Nessas intensas reflexões sobre a política da interseccionalidade, as discussões em grupo referiram-se, de maneira geral, a duas dimensões de interpretação de posicionalidades discursivas heterogêneas, sem colocá-las em oposição. Em alguns momentos, a abordagem era “clássica”, ou seja, a política da interseccionalidade era pensada no sentido de aliança entre posicionalidades bastante fixas, estáveis ou “densas” (Thompson, 2020). Isso também envolvia o reconhecimento de diferenças hierárquicas ou

²² As ativistas, por exemplo, falaram sobre o intercâmbio com a ativista trans negra e assessora política do Partido Socialismo e Liberdade (Psol) Lana de Holanda, no Rio de Janeiro, ou com a vereadora trans negra Erika Hilton, em São Paulo.

diferenças de “privilégio” dentro dos grupos e redes e o apelo ao reconhecimento e à solidariedade com grupos feministas negros, indígenas, lésbicos ou trans e o apoio às suas próprias formas de organização. Por exemplo, em uma discussão em grupo, uma ativista explicou:

Na nossa organização, trabalhamos todas juntas. Mas tem mulheres negras na nossa organização que também participam nos grupos de mulheres negras ou mulheres lésbicas que participam de outro grupo. Elas não se contentam com o nosso grupo misto e precisam de grupos onde possam se organizar como mulheres com as mesmas experiências de racismo ou homofobia. (I2)

As ativistas também se referiram a conceitos clássicos da política de alianças ao apresentarem suas práticas de solidariedade, como celebrar datas específicas, o Dia do Orgulho Trans ou o mês do feminismo negro, a fim de apoiar os coletivos ligados a essas pautas. Por solidariedade, também recuaram para deixar que esses movimentos se destacassem como protagonistas: “Por exemplo, nós deixávamos de fazer um evento *live* no dia 25 de julho para não bater agenda, por respeito às organizações de mulheres negras que o fariam” (G3).²³ Ligado a esse respeito pelas vozes daqueles que sofrem várias e outras formas de opressão, há uma forte referência à política na primeira pessoa (G8). Os coletivos mencionaram várias vezes a importância de fazer política a partir de experiências, conhecimentos e vozes das pessoas afetadas pelas opressões:

Não há uma regra geral, não, não há. Só aprendemos desde a convivência dos corpos, o que significa ser trans, ser negro – e nós, como mulheres cis, temos muito a aprender. Além disso, não somos a academia. Não queremos pesquisar as mulheres, queremos aprender com elas e escrever e falar a partir da perspectiva delas. (I1)

No entanto, essa maneira de falar sobre a perspectiva de aprendizagem “em convivialidade” já mostra que, nos debates sobre interseccionalidade, há um foco em ir além de um modo segregado de abordar diferentes posicionalidades e perspectivas. Em vez disso, as políticas interseccionais são em geral entendidas como uma forma mais coletiva, procedural e me-

23 O dia 25 de julho é o Dia Internacional da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha.

nos fixa de abordar diferentes pontos de vista. Uma interlocutora se posicionou contra a política de categorizações fixas da seguinte forma:

Nossa turma [em um curso de formação feminista] também tinha muitas mulheres lésbicas, que também diziam: “Olha, como podemos colocar isso nas discussões sem sermos colocadas numa caixinha? Sem que falemos um dia sobre mulheres lésbicas e um outro dia sobre mulheres trans? Como conseguimos discutir os assuntos que na verdade passam pela vida de todas, mas sem que a gente esteja fechada nesse lugar?” (G6)

As duas discussões em grupo aprofundaram ainda mais a política interseccional nesse sentido da crítica às formas reificadoras de categorização (dentro de uma “caixinha”) e do questionamento das formas entrelaçadas e “transitórias” de opressão como experiência coletiva (G8).

O desafio de evitar categorizações fixas foi respondido de várias maneiras. Uma delas é a transparência ao abordar os processos de aprendizagem coletiva. Destaca-se a necessidade de reconhecer que autopoicionamentos individuais e coletivos não são estáveis, mas um efeito de discussões comuns. Em relação aos reposicionamentos individuais, algumas interlocutoras deixaram claro que os debates sobre feminismo negro e interseccionalidade mudaram suas reflexões sobre o que significa ser chamada de nordestina ou de mulher negra (G1). Além disso, as participantes explicaram esses processos como importantes para repensarem sua posicionalidade individual e coletiva, ou ainda para reinterpretarem a posicionalidade de seus grupos. Uma participante enfatizou que se deu conta recentemente de que “a quantidade de mulheres lésbicas que já trabalharam na [nome de sua organização] é imensa” (G1), e que reflete a heteronormalização que a categoria mulher assumiu, uma vez que a organização passou a ser abordada e a se posicionar como uma organização de mulheres. Da mesma forma, uma ativista descreveu que antes se entendia – sobretudo, de uma perspectiva de gênero e classe – uma organização de mulheres trabalhadoras, mas que agora cada vez mais pensa que as trabalhadoras como base organizacional são predominantemente mulheres negras:

A [nome da organização] não é uma organização de mulheres negras [...]. Mas se somos uma organização que trabalha com trabalhadoras, e as trabalhadoras

são negras, como não ser uma organização de mulheres negras? Acho que esse amadurecimento tivemos e tem pautado mais ao longo dos anos. (G3)

Outro exemplo foi o de uma interlocutora que há várias décadas militava como trabalhadora doméstica e se referiu a uma reformulação do trabalho doméstico como uma continuidade anteriormente invisível das relações racistas (G9). Outra integrante do grupo confirmou isso:

Durante anos, trabalhamos muito diretamente com dois sindicatos de trabalhadoras domésticas. O racismo era tão penetrante em nós mesmas que não observávamos [...]. E só foi aos poucos que percebemos: “Mas essa é uma categoria quase total de mulheres negras.” Então, [nome de sua organização] faz parte dessa atenção crescente. (G1)

Assim, os processos conviviais e de estudo coletivo estão mudando a forma como os coletivos interpretam suas posicionalidades individuais e coletivas, não como fixas e estáveis, mas como resultado de uma reflexão teórica e política. No entanto, o que as participantes dos grupos discutem como opressões entrelaçadas e “passageiras” vai além dessas formas de tornar visíveis os processos contingentes de reposicionamento individual e coletivo. Isso fica claro em outro conceito importante que está sendo trazido para o debate pela teoria feminista negra: o conceito de não lugar, como uma participante do grupo também abordou explicitamente:

Quando eu leio os textos das feministas negras, para mim, é incrível, porque é um repertório narrativo que eu não tinha antes para enxergar condições da minha própria vida. [...] Sou sem-teto. Era muito difícil para mim estar na universidade e ser pobre, sem-teto, mulher e mãe [...]. Passei pela universidade, mas isso não significa que eu tenha os privilégios de alguém da universidade, porque eu também sou uma mulher pobre e periférica. Então, quando eu tento trazer algumas narrativas, eu não consigo [...]. Meu lugar é sempre um não lugar [...]. A universidade olha para mim e acha que sou muito militante; e a militância olha para mim e acha que sou muito acadêmica. Quando li Lélia Gonzalez, disse: “Gente, faz todo o sentido! Estou sempre nesse não lugar”. (G8)

Assim, essa interlocutora amplia o significado de não lugar para além da referência mais comum à experiência das mulheres negras situadas

como invisíveis entre a negritude construída como masculina e a feminilidade construída como branca. O termo é amplamente definido como expressão de uma experiência de não posicionalidade silenciada ou de não ser nem uma coisa nem outra. Assim, o conceito de não lugar é um questionamento geral sobre a possibilidade de lutar não apenas a partir de uma, mas de várias posicionalidades individuais fixas. No entanto, o conceito apresenta essa posicionalidade paradoxalmente situada do não lugar como uma forma significativa de analisar as relações de poder entrelaçadas. Nas discussões em grupo, portanto, a experiência do não lugar não aparece como o oposto de reivindicar a política a partir da perspectiva situada de um lugar de fala,²⁴ mas como uma ênfase na experiência situada de ser silenciado de maneiras complexas. E ela destaca que a convivialidade dos movimentos pode promover um aprendizado colaborativo sobre como entrelaçam formas de opressão e repensar a posicionalidade política coletiva como procedural. Além disso, essa autorreflexão também pode muito bem reforçar as reflexões teóricas sobre as relações de poder sistêmicas.

4.3. Analisando relações entrelaçadas de opressão: capitalismo racial, cis-heteronormatividade e uma revisão radical da maternidade/parentalidade

Várias reflexões teóricas relacionadas a essas experiências de não lugar foram abordadas nas discussões em grupo. Mais uma vez, tiveram destaque as contribuições negras e transfeministas, interpretadas como importantes para repensar teoricamente as formas entrelaçadas de opressão. Um exemplo de reflexão é repensar, como mencionado, as relações de classe como sempre já racializadas, investigando assim – sob forte influência dos atuais estudos negros e decoloniais – as genealogias do capitalismo racial, da colonialidade e especificamente da história brasileira da escravidão e do embranquecimento. Assim, em ambas as conversas, os coletivos falaram sobre o desafio de “descolonizar” coletivamente a própria análise:

24 O conceito feminista negro de “lugar de fala” foi introduzido por Lélia Gonzalez e Djamila Ribeiro o aprofundou ainda mais (Gonzalez, 1984, p. 224; cf.: Ribeiro, 2017). Ele se refere, por um lado, à experiência situada de ser silenciado de maneiras complexas e, por outro lado, à resistência de reivindicar o direito de falar a partir dessa posição.

O racismo está tão penetrante em cada um de nós. No Brasil, ele se manifesta pela cor da pele. Quanto mais negro você é, maior será o racismo que você vai sofrer [...]. Por isso, acho necessário, como diz Lélia Gonzalez, nos descolonizarmos [...]. Acredito que o feminismo negro tem um papel fundamental nisso. Estamos tão colonizadas que brigamos muito entre nós, mas acho que isso está mudando porque a dor é enorme. Há muita morte. (G1)

Da mesma forma, o processo de aprendizagem coletiva também compreende repensar a cis-heteronormatividade como algo entrelaçado à desigualdade social e ao racismo. Trata-se de uma contribuição sólida para radicalizar a maneira como os movimentos interpretam as relações de gênero em geral, confrontando assim as forças antigênero. O forte impacto das lutas transfeministas levou a uma grande solidariedade pelos direitos das pessoas trans e à visibilidade da violência e estigmatização que elas sofrem, contribuindo para que os movimentos repensassem a violência familiar heteronormativa, as relações de poder e a cis-heteronormatividade. Uma ativista explicou sua troca com mulheres trans em um bairro periférico assim:

Essas mulheres trans negras sofrem muita violência dentro da própria casa [...]. Há muitos problemas familiares, que são muito tóxicos e complicados [...]. E é isso que [nome da sua organização] também proporciona para que possamos ver outras formas de pensar o feminismo, não só da mulher cis. (G 2)

Outra ativista explicou a influência e o “empurro” dos movimentos transfeministas da seguinte maneira: “Saímos dessa ideia de que o ser humano é dividido entre homens e mulheres, que têm papéis diferentes [...]. Portanto, há uma discussão mais profunda e nós, como feministas, temos que nos aprofundar nessa totalidade” (G1). Mesmo que contribuam para uma perspectiva desconstrutivista das relações de gênero, os processos de aprendizagem induzidos pelo debate das intervenções transfeministas sempre acontecem de forma situada, abordando relações entrelaçadas de opressão. No entanto, como também apontou uma participante do debate, essas reações às intervenções teóricas LGBTQIA+ são muito recentes, contingentes e abertas em seus efeitos: “Ainda não está claro como isso muda um tipo de feminismo dominado por mulheres cis e até que ponto os movimentos LGBT contribuirão para análises feministas mais radicais

para mudar as macroestruturas sociais. Em qualquer caso, existe um mundo diferente do meu, e eu preciso aprender sobre ele!” (I1)

Todas essas maneiras de repensar formas entrelaçadas de opressão dentro dos processos de aprendizagem convivial são relevantes para o marco da justiça reprodutiva. Conforme demonstrado na primeira seção deste capítulo: a referência a experiências heterogêneas de maternidade/paternidade estigmatizadas e atacadas também se uniu a uma revisão teórica radical da maternidade a partir das margens. A maneira como muitos grupos sociais foram excluídos da norma da “boa dona de casa e mãe” privatizada está sendo amplamente estudada nos movimentos brasileiros, também com referência às estudiosas feministas negras brasileiras cuja obra, recentemente redescoberta, tem colaborado para reconstruir a genealogia da maternidade negra a partir da história da colonização e da escravidão. Mais uma vez, a referência de Lélia Gonzalez à “mãe negra” (abordando o trabalho de cuidados escravizado) como estigmatizada, explorada e oprimida, mas também como poderosa e influente na cultura brasileira (Gonzalez, 1984), é notável aqui. Tudo isso contribui para interpretar as (des)continuidades da maternidade/paternidade de maneira diferente, insistindo nas genealogias da exclusão e da violência. Uma participante do *podcast* sobre justiça reprodutiva resume essa genealogia da seguinte maneira:

A vida reprodutiva das mulheres negras sempre esteve no centro deste controle. Desde nosso sequestro na África, nossos corpos foram alvos do estupro [...], passando pela imposição da reprodução de novos homens e mulheres escravizados, até o controle pela via da esterilização, criminalização das gestações das mulheres negras em todos os sentidos, através da consideração das mães como mães de bandidos, responsáveis por germinar sementes do mal, um controle racial extremo que se reflete no cotidiano em expressões como “elas engravidam para receber o Bolsa Família”. Todo esse processo precisa ser considerado. (Criola, 2020b)

Embora ainda relativamente recente e incipiente, a construção de uma revisão radical da maternidade nos debates feministas contra-hegemônicos, que agrega *insights* das margens, pode ser interpretada como um marco que combina a definição de uma agenda interseccional e a promoção de processos de alianças conviviais, contribuindo para perspectivas políticas transformadoras e radicais. Essa análise interseccional

leva a uma análise sistêmica, ampla e integrada das relações reprodutivas. No entanto, essas análises mais universais das relações entrelaçadas de opressão não são desenvolvidas negando o lugar de fala, mas o interpretando e o tornando visível de uma maneira específica: como incorporado em processos de aprendizagem coletiva e de reposicionamento, abordando as relações de opressão como algo que “passa” por todos nós e aprendendo com as experiências do não lugar, reunindo perspectivas situadas e análises coletivas.

4.4. Reunindo visões comunitárias transformadoras e políticas de sobrevivência

A interpretação dos movimentos sobre a aliança interseccional também envolve formas específicas de se pensar a comunidade e a convivialidade. Uma participante da discussão reflete sobre o processo organizacional, dizendo: “Acabamos percebendo claramente que o mais importante era que se tratava de um processo coletivo” (G8). Uma observação relevante é que as discussões feministas negras e populares integram tanto visões coletivas ou comunitárias transformadoras quanto políticas diárias de sobrevivência, sem separá-las. Por um lado, há referências significativas a conceitos como o Bem Viver, que conecta as agendas atuais a um futuro civilizacional pós-extrativista e pós-capitalista baseado na comunidade, inspirado nos feminismos indígenas e comunitários. Por outro lado, como demonstrado na terceira seção deste capítulo, há uma referência generalizada à necropolítica e às estratégias de sobrevivência. Essas perspectivas, no entanto, em vez de serem interpretadas como contrárias, são colocadas em diálogo.

Com relação às perspectivas transformadoras, por exemplo, a ativista da Criola explica a referência ao bem-viver como uma especificidade dos debates brasileiros sobre justiça reprodutiva:

A primeira diferença é a forma como o conceito de justiça reprodutiva é articulado aqui no Brasil, que está fortemente articulado com o conceito de Bem Viver [...]. Em si, é uma proposta de um novo marco civilizatório. É global; é a nossa agenda. É a agenda através da qual as nossas lutas continuam. Então,

surge a justiça reprodutiva como um conceito estratégico para promover esse marco, e achamos que coaduna muito bem. (I3)

Uma participante do *podcast* continua explicando, referindo-se ao bem-viver e à saúde coletiva: “Esse conceito se afasta das ideias ocidentais e convencionais do que seria uma vida boa, do que seria bem-estar ou do que seria progresso. São conceitos que nascem da atuação dos movimentos sociais” (Criola, 2020a). Essa participante também conecta a justiça reprodutiva e o conceito de territorialidade, outro conceito influente no debate sobre políticas transformadoras no Brasil hoje:

Esse conceito [Bem Viver] é uma oportunidade para pensar em diferentes formas de viver, de lidar com a terra e o território [...]. Abrir esse espaço para debate é extremamente importante para criarmos alternativas para o direito à vida e reivindicar uma sociedade igualitária. É extremamente importante para nós garantir uma vida melhor para as mulheres negras. É por isso que Bem Viver é essencial quando falamos de justiça reprodutiva, que é centrada em uma perspectiva de autonomia, ligada à coletividade e às subjetividades presentes na vida da diversidade das mulheres existentes. (Criola, 2020a)

O conceito de territorialidade, também proeminente nos feminismos latino-americanos contra-hegemônicos atuais, foi mencionado repetidas vezes nas discussões individuais e em grupo. Como um conceito iridescente, ele é, por um lado, uma ferramenta analítica para situar realidades sociais heterogêneas no Brasil quase continental e conectá-las com os ambientes sociais e naturais. Por outro lado, assim como o conceito de Bem Viver, territorialidade se liga a visões de transformação e mudança social baseadas em uma agenda antiextrativista, questionando relações de poder sistêmicas, capitalistas ou civilizatórias e pensando a mudança a partir das relações locais e comunitárias entre sociedade e natureza (Sempértegui, 2021).

No entanto, essas visões transformadoras não estão distantes das referências às lutas diárias pela sobrevivência. Outro conceito amplamente difundido que surgiu dentro dos grupos feministas populares e que pode explicar essa conexão é o conceito de aquilombamento (Tosold, 2021; Streva, 2021). Ele embaralha as temporalidades teleológicas do progresso e se refere a formas ausentes/presentes de fazer política de maneira comunitária ou coletiva. Uma ativista nas discussões do grupo explicou: “Para

mim, interseccionalidade é o que me atravessa. Faço parte de um aquilombamento urbano, sou de comunidade de terreiro²⁵ e isso está muito próximo do que foram os quilombos, de tudo o que foi destruído em nossa sociedade cultural e socialmente” (G8). Assim, ela usa o termo aquilombamento para descrever seu engajamento situado dentro de sua comunidade, mas também para se referir ao quilombo como algo destruído no passado que, no entanto, ainda guia as atividades comunitárias. Historicamente, o termo se refere às formas de construção comunitária dos ex-escravizados fugitivos nos quilombos no Brasil. No entanto, os movimentos também se referem ao quilombo como uma prática comunitária que ainda precisa ser construída e para a qual os quilombos não são apenas uma referência a um passado histórico, mas – além da ideia de linearidade histórica – algo que sempre teve alguma presença nas práticas de resistência afro-brasileiras.²⁶

Essa forma de se referir à coletividade destruída, mas ainda assim ausente/presente, ecoa a insistência dos movimentos em reinterpretar a política da sobrevivência cotidiana como uma força radical de transformação social. Essas ativistas apontam para o poder das estratégias coletivas de sobrevivência, não apenas como último recurso de defesa, mas também como um horizonte político de transformação. A alusão às práticas de sobrevivência como uma força política radical tem, portanto, várias dimensões. Certamente, ela se refere às situações de vida extremamente difíceis e à violência que tornam a mera sobrevivência um sucesso da resistência. Além disso, está ligada aos quadros analíticos complexos e multiníveis que se referem à necropolítica, como mostrado na segunda seção sobre as diferentes dimensões da agenda da justiça reprodutiva. No entanto, os movimentos também se referem à política de sobrevivência como uma prática mais abrangente de resistência interseccional e anticapitalista. Assim, eles reinterpretam, por exemplo, o auxílio emergencial durante a pandemia não apenas como um recurso de caridade ou assistencialismo, ou como algo reduzido a necessidades imediatas. As práticas diárias de luta pela sobrevivência estão, em contrapartida, ligadas ao orgulho de se estar na vanguarda da política interseccional, destacando o conhecimento e a sabedoria acumulados nessa atuação. A forma como os processos de organização coletiva dentro de grupos sociais

25 Um terreiro é o local onde as comunidades religiosas afro-brasileiras do candomblé se reúnem e praticam seus cultos.

26 Essa interpretação também é reforçada pela ampla aceitação da obra de Beatriz Nascimento (Nascimento, 2018). Ver: Tosold, 2021.

marginalizados estão agora se tornando visíveis e encontrando maneiras de repensar a temporalidade da resistência pode ser outra contribuição para a força atual da conjuntura feminista contra-hegemônica.

Duas citações das discussões do grupo destacam essa abordagem da aliança interseccional como uma questão de estratégias de sobrevivência diárias. Uma ativista explica as reações de seu grupo à situação de emergência pandêmica:

Conseguimos nos ressignificar trabalhando pela vida dessas mulheres, garantindo seu pão, e a seguridade de suas vidas [...]. Acho que quando falamos sobre a luta antirracista e anticapitalista, uma coisa é falar. Você vai conversar com uma trabalhadora [...]. Ela não vai saber o que é ser anticapitalista, mas em seu dia a dia, todos os dias, ela está sendo anticapitalista, porque está lutando para sobreviver. (G3)

Outra ativista explica sua referência à interseccionalidade:

Não sou do meio acadêmico. Mas queria falar sobre vivência, de como eu enxergo isso [interseccionalidade]. Estamos vivendo momentos difíceis na pandemia. E a pele que sente isso é principalmente a pele feminina, é a pele majoritariamente negra, das mulheres negras periféricas. Muitas pessoas estão passando fome no Brasil, e não é diferente na minha cidade. Então, começamos a nos organizar em um movimento de cozinhas solidárias [...]. Não damos muitos nomes às nossas ações, mas as coisas estão acontecendo. Temos mulheres indígenas, mulheres negras e mulheres não negras fazendo parte do mesmo movimento. Então, acho que nos encontramos nessa cadeia de movimentos. (G7)

5. Possíveis agendas e alianças: contribuições para as reflexões feministas contra-hegemônicas transnacionais

A justiça reprodutiva tem seu caráter epistemológico baseado no feminismo negro, que é poderoso porque faz com que aquelas que confiam nela se movam de forma interseccional. Acima de tudo, vale dizer que a interseccionalidade é uma

metodologia de análise da realidade, e também uma metodologia que produz ação. (Lopes 2021)

Os movimentos feministas negros e populares contra-hegemônicos no Brasil estão começando a adotar a estrutura da justiça reprodutiva como “conceito potência”, o que mostra uma forma muito complexa de reflexão. Seus debates tocam as dimensões conceituais centrais desse marco, como foi sugerido primeiro pelo feminismo negro dos Estados Unidos, em oposição a uma agenda pró-escolha descontextualizadora, individualizante e universalizante em relação ao gênero. Levando em conta e integrando a dupla orientação do conceito de justiça reprodutiva como marco de agenda e de alianças, suas reflexões estão embutidas em um momento intenso para o feminismo contra-hegemônico (e não só) no Brasil, com todas as reivindicações anticoloniais, antirracistas, anticapitalistas e anti-heteronormatividade, especialmente das feministas negras, populares, LGBTQIA+ e indígenas.

Nesta conclusão, vou resumir os *insights* do processo de ouvir intelectuais orgânicas feministas negras e populares e ligar esses *insights* a debates transnacionais sobre relações reprodutivas, interseccionalidade e alianças para as quais elas contribuem e se posicionam. O objetivo é contribuir de forma dupla e específica para os estudos da convivialidade-desigualdade, levando em conta, por um lado, como os movimentos sociais trabalham coletivamente, adotam e reinterpretam conceitos teóricos itinerantes dentro de seus processos diários de aprendizagem e organização convivial, e, por outro lado, como os próprios movimentos refletem suas convivialidades, moldados por condições interseccionais de desigualdades enredadas, e como desenvolvem formas de alianças sob essas condições.

A partir da definição da agenda da justiça reprodutiva, as interpretações feministas populares e negras brasileiras oferecem várias sugestões conceituais importantes para os debates contra-hegemônicos transnacionais – ao longo de três dimensões. Primeiro, elas “reposicionam” o acesso feminista à agenda da saúde reprodutiva, enfatizando questões estruturais de exclusão, estigmatização e violência. Logo, elas apelam para políticas epistêmicas a fim de mudar a produção de conhecimento sobre saúde reprodutiva, tanto nas abordagens teóricas das relações estruturais de poder quanto nas experiências e histórias vividas e incorporadas – com foco em grupos sociais marginalizados, estigmatizados, precarizados e oprimidos.

Além disso, sugerem como quadros de referência uma reivindicação integrada de políticas de saúde pública; a consciência de razões sistêmicas de mortalidade reprodutiva e uma grande atenção às condições institucionais de violência obstétrica. Em segundo lugar, o estabelecimento da agenda de justiça reprodutiva orientou o foco para políticas antinatalistas e contra reprodutivas. Elas também contribuem com reflexões sobre aspectos coercitivos mais sutis das políticas populacionais em torno de tecnologias contraceptivas irreversíveis ou (atualmente na vanguarda) de ação prolongada (ver: Schultz, 2023, cap. 4; Senderowicz, 2019). Em suas análises dos programas antinatalistas, elas enfatizam as dimensões coletivas das políticas reprodutivas que vão além das políticas corporais de gênero e chamam a atenção para conceitos hegemônicos de população(ões). Isso significa que elas escancaram que as políticas antinatalistas não visam primariamente aos corpos individuais, mas evitar a reprodução de certas comunidades ou grupos sociais, o que contribui para análise do que Loretta Ross conceituou como “reprocídio” (Ross, 2017b, 2021). Referindo-se a uma dimensão necropolítica, elas mostram que essas políticas não apenas evitam os nascimentos futuros, como questionam a própria existência de determinados grupos sociais. Com foco na colonialidade e no racismo como centrais para a genealogia do controle populacional, elas também apoiam estudos sobre a dimensão racista intrínseca do próprio conceito de “população”, argumentando que “a raça é o fantasma e a gramática da população” (Murphy, 2017; Wilson, 2017). Em terceiro lugar, a agenda da justiça reprodutiva no Brasil introduz novas formas de conectar politicamente o direito de decidir ter ou não filhos com a política da maternidade/paternidade. A integração à agenda do direito de “ser mãe dos filhos que nós já temos” e o foco em pessoas cuja maternidade/parentalidade foi estigmatizada ou mesmo violentamente atacada desafia e descentra as narrativas feministas universalistas sobre a maternidade e a família. Além disso, a justiça reprodutiva introduz uma forma radical de se referir à maternidade/parentalidade, ao tomar uma posição muito clara (anti-heteronormativa e antirracista) dentro da política de gênero polarizada no Brasil. O processo de definição da agenda é assim articulado com uma ampla gama de pesquisas decoloniais, antirracistas e anticapitalistas feministas. Destaca a complexa história do capitalismo racial de gênero e a forma como uma ampla gama de grupos sociais nunca foi incluída e abordada pelo projeto da boa dona de casa e da boa mãe. Dessa forma, se articula

profundamente com a atual atenção transnacional às autoras feministas negras que colocaram na mesa a genealogia das relações reprodutivas e das violências enraizadas no colonialismo e na escravidão e (Gonzalez, 1984; Hartmann, 2016; Spillers, 1987). Essas três dimensões da agenda de justiça reprodutiva apresentada no Brasil contribuem ao mesmo tempo para visões radicais e amplas de transformação social, uma vez que enquadram a agenda referente à necropolítica e às políticas muito básicas de sobrevivência: primeiro, com respeito às condições sistêmicas e institucionais da mortalidade reprodutiva, segundo, com respeito aos programas antinatalistas de “reprocídio”; e terceiro, em referência à violência policial e à maternidade/parentalidade atacada como algo que afeta membros da família e comunidades (Smith, 2016).

Esses debates sobre a agenda da justiça reprodutiva dentro dos coletivos feministas brasileiros também estão ligados a reflexões igualmente complexas sobre como conceituar a aliança feminista interseccional. Os movimentos contribuem ainda para o desenvolvimento da justiça reprodutiva, em seu segundo sentido, como uma estrutura de aliança antiessencialista e plurivocal. A forma como as intelectuais orgânicas dos movimentos refletem sobre o conceito da interseccionalidade não dilui o protesto antirracista, nem resulta na reificação de categorias sociais, como apontaram alguns críticos do sucesso dos conceitos em outros contextos (acadêmicos) (Erel et al., 2011). Pelo contrário, as reflexões conceituais dos movimentos estão inseridas na busca por formas abrangentes de oposição sistêmica e são uma maneira de repensar as convivialidades e alianças necessárias para um projeto de ação transformador integrado.

Essas reflexões ecoam as linhas mais ativistas e coletivas do feminismo negro dos Estados Unidos, que sempre insistiram na necessidade de analisar os sistemas interligados de opressão como base para lutas transformadoras (Brah e Phoenix, 2004; Combahee River Collective, 1997 [1977]; Taylor, 2018). No entanto, há também muitas especificidades na discussão brasileira, por exemplo, quando se faz referência a conceitos do feminismo da Abya Yala e do feminismo negro brasileiro, como Bem Viver, territorialidade e quilombamento, as lutas e conceitos de políticas integrais de saúde pública e às posicionalidades e lugares de fala específicos, que vão desde a autoidentificação urbana como faveladas ou mulheres periféricas até as especificidades do ativismo trans negro brasileiro. Alguns aspectos importantes dessas reflexões são que, em primeiro lugar, os movi-

mentos se referem a lugares de fala políticos, integrando posicionalidades mais estáveis e mais fluidas, sem binarismo.

Eles se referem a lugares de fala estáveis para tornar visíveis e refletir hierarquias também dentro dos movimentos, para proteger espaços auto-organizados e proporcionar solidariedade respeitosa. No entanto, as intelectuais orgânicas destacam sobretudo os processos coletivos abertos e procedurais de aprendizagem e reposicionamento – individualmente e como coletivos. Dessa forma, elas apoiam as ideias de Paul Gilroy, que enfatizou a “abertura radical” da convivialidade, o “absurdo da identidade fechada, fixa e reificada” e a atenção aos “mecanismos imprevisíveis de identificação” (Gilroy, 2004, p. 15). As narrativas desses movimentos sobre o reposicionamento também ecoam o que Vanessa Thompson explorou em sua pesquisa sobre a convivialidade de grupos ativistas em *banlieues* de Paris. Ela mostra que não foram nem uma “identidade densa” pré-determinada nem simplesmente experiências comuns de opressão, mas sim as próprias práticas ativistas e coletivas que contribuíram para constituir uma identidade coletiva negra (Thompson, 2020).

Além disso, os movimentos conectam a referência a um lugar de fala com a experiência do não lugar, para além de uma dicotomia. Por um lado, há uma insistência em compreender as relações de poder a partir da perspectiva das pessoas afetadas por experiências de opressão, a fim de dar visibilidade a vozes anteriormente silenciadas. No entanto, esse lugar de fala está sempre conectado à coletividade por meio de formulações como relações de poder “que passam pela vida de todos nós”. Essas expressões ressoam o conceito feminista chicano de “ponte” como uma “figura de multiplicidade, representando a consciência como um ‘local de múltiplas vozes’ visto ‘não necessariamente como originário do sujeito, mas como discursos que atravessam a consciência e com os quais o sujeito deve lutar constantemente’” (Brah e Phoenix, 2004, p. 78). Da mesma forma, Juliana Streva entende as posicionalidades dentro do ativismo brasileiro (referindo-se à pesquisa de Beatriz Nascimento sobre quilombos), refletindo “não apenas a experiência pessoal de um corpo individual”, mas também “os aspectos públicos de experimentar o mundo a partir de um *locus*” (Streva, 2021, p. 13). Essa maneira procedural de se referir a posicionalidades coletivas de fala (e análise) é acentuada pela insistência na experiência do não lugar, lembrando que identidades marginalizadas são produto de experiências de silenciamento que se convertem em lutas. Em grande medida

essas reflexões correspondem ao trabalho de Patricia Hill Collins, que enfatiza os esforços analíticos feitos a partir da posição de *outsiders within* [estranha adentrada] (Collins, 1990), como reforçou a teórica feminista negra brasileira Djamila Ribeiro: “Seria como dizer que a mulher negra está em um não lugar, mas além disso: ela é capaz de observar o quanto esse não lugar pode ser doloroso e igualmente atenta também ao que pode ser um lugar de poder” (Ribeiro, 2017, p. 27). Todas essas reflexões contribuem para pensar alianças contra-hegemônicas interseccionais, também no que diz respeito à justiça reprodutiva como política antiessencialista e multivocal, ecoando essa ênfase contínua de Loretta Ross (Ross, 2017b, 2021). Elas também podem apoiar a observação de outros estudiosos de que os atuais movimentos interseccionais contra-hegemônicos brasileiros geralmente se referem à interseccionalidade como um conceito potente para a construção de alianças “contra todas as opressões” (Correia Zanoli, 2021) no que diz respeito às comunidades afro-LGBTQIA+ brasileiras. Da mesma forma, Julia de Souza Abdala argumentou, em sua pesquisa sobre os movimentos feministas negros na cidade de Campinas, que esses movimentos, embora conscientes de que as alianças são sempre frágeis ou, em suas palavras, “apesar (ou mesmo por causa) das negociações conflituosas”, mantêm um profundo espírito de aliança, para criar um “espaço no qual diferentes marginalidades convergem e a partir do qual suas várias diferenças e semelhanças são elaboradas em vista de alianças políticas” (Souza Abdalla, 2020, p. 349; Taylor, 2018).

Tanto a definição da agenda quanto a dimensão da aliança nos debates sobre justiça reprodutiva que ouvi estão profundamente interligadas. Essa conexão começa com a observação de que o conceito de aliança, simultaneamente multivocal e universal, corresponde à estratégia de definição da agenda, que consiste em entrelaçar, e não contrastar, estratégias epistêmicas de narrativa e análises sociais estruturais integradas, desafiando assim as conceituações clássicas da teoria social. Outro aspecto que une as duas dimensões do quadro é a maneira como as ativistas brasileiras combinam analiticamente a análise da necropolítica e a análise das relações de poder sistêmicas em sua definição de agenda ou, quando se trata da perspectiva organizacional, como elas não contrastam, mas conectam suas reflexões sobre as lutas diárias pela sobrevivência com as lutas por uma transformação radical.

Talvez o slogan de combinar “resistência” com “reexistência” dos movimentos atuais aponte na mesma direção. O fato de ainda estar vivo

como resultado de uma história coletiva de resistências passadas e presentes está, portanto, ligado a uma temporalidade específica “que substitui os pressupostos analíticos subjacentes de um tempo linear, progressivo e sequencial”, como Léa Tosold tem destacado com referência ao trabalho de Beatriz Nascimento sobre o quilombo (Tosold, 2021, p. 3). A forte ligação entre lutar pela sobrevivência e ver essa luta já como uma expressão de transformação radical pode parecer uma interpretação cínica ou romantizante. No entanto, também pode ser interpretada como uma forma de perturbar os programas revolucionários teleológicos lineares, se referindo a uma presença ausente dessas estratégias comunitárias de aquilombamento e Bem Viver, algo parcialmente rastreável e tangível nas práticas conviviais diárias dos movimentos, em vez de se referir a uma continuidade histórica a ser salva ou a um projeto futuro de longo prazo ausente.

As palavras de uma participante do *podcast* sobre as lutas feministas negras pela justiça reprodutiva podem deixar isso claro:

Eu friso a palavra tentativa, sublinhando-a e destacando-a [...]. Tentativa, porque, como sabiamente afirma Conceição Evaristo, eles combinaram de nos matar, e nós combinamos de não morrer [...]. Eles nos acham tão impossibilitadas e sempre querem reforçar o lugar de subalternidade das mulheres negras [...]. Nossos valores coletivos, os valores do aquilombamento, nos fazem permanecer de pé, e as mulheres negras são centrais nesse processo [...]. Nós nos mantemos; nós nos reproduzimos; nós trabalhamos, somos a base do trabalho deste país, e estamos aqui [...]. Ao mesmo tempo que a violência obstétrica, ligada ao genocídio da juventude negra, tendo como base o racismo estrutural, é uma realidade perversa: o enfrentamento desse problema conta com a insurgência das mulheres negras em um movimento que busca a justiça social em todos os sentidos. (Criola, 2020b)

Referências

Entrevistas, comunicação por e-mail e conversas em grupo

- I1: Intercâmbio online individual com membro de uma organização feminista popular, 18 de junho de 2021.
- I2: Intercâmbio online individual com membro de organização feminista popular, 25 de junho de 2021.

I3: Intercâmbio online individual com membro da ONG Criola, 4 de agosto de 2021.

G1–G9: Discussões em grupo online com nove membros de organizações feministas populares, 5 e 7 de julho de 2021.

Outras referências

Alves Cruz, Eliana (2018): “O caso Janaína me lembrou que o Brasil já fez esterilização em massa – com apoio dos EUA”, in: *The Intercept Brasil*, 28 jul. 2018. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7x3ecyt>. Acesso em: 16 set. 2022.

Articulação de Mulheres Brasileiras (2008): *Carta de princípios*. Disponível em: <https://ambfeminista.org.br/carta-de-principios/>. Acesso em: 16 set. 2022.

Brah, Avtar & Ann Phoenix (2004) “Ain’t I a Woman? Revisiting Intersectionality”, in: *Journal of International Women’s Studies*, vol. 5, n. 3, pp. 74–86.

Carneiro, Sueli (2005): *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. (Tese) Doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo.

Coletivo Margarida Alves (2020): “Guia de defesa popular da justiça reprodutiva”. Disponível em: <https://tinyurl.com/y529tc3v>. Acesso em: 16 set. 2022.

Coletivo Margarida Alves (2021) “Queremos justiça reprodutiva: Abaixo assinado sobre implantes”. Disponível em: coletivomargaridaalves.org/wp-content/uploads/2021/06/NOTA-Implante-PL-e-Nascituro-Assinada.pdf. Acesso em: 16 set. 2022.

Collins, Patricia Hill (1990): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston: Unwin Hyman.

Combahee River Collective (1997 [1977]): “A Black Feminist Statement”, in: Linda A. Nicolson (org.). *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, Nova York: Routledge, pp. 210–218.

Correia Zanoli, Vinicius Pedro (2021): “Why Intersectional Activism Matters”, in: *Public Lectures Mecila-IAI*, 20 jul. 2021.

Costa, Sérgio (2019): “The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality”, in: *Mecila Working Paper Series*, n. 17, São Paulo: Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America.

Criola (2018): “Audiência pública discute descriminalização do aborto”, in: *Criola – Notícias*, 30 jul. 2018. Disponível em: <https://tinyurl.com/4y73ruwc>. Acesso em: 16 set. 2022.

Criola (2019) “Você sabe o que é justiça reprodutiva? O #CriolaPod explica” [podcast], in: *Criola POD!*, ep. 1, 1 jul. 2019. Disponível em: <https://criola.org.br/voce-sabe-o-que-e-justica-reprodutiva-saia-no-criolapod/>. Acesso em: 16 set. 2022.

Criola (2020a): “Vozes de Criola: Justiça reprodutiva é o tema do novo podcast da Criola” [podcast], in: *Vozes de Criola*, ep. 1, 1 set. 2020. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/4rwwb8h0mm0ck4UOU36Qvz>. Acesso em: 16 set. 2022.

Criola (2020b) “Mulheres negras, racismo institucional e violência obstétrica é o tema dessa semana” [podcast], in: *Vozes de Criola*, ep. 2, 25 set. 2020. Disponível em:

- <https://open.spotify.com/episode/7BQiytrqld76cCAmVz6ZRN>. Acesso em: 16 set. 2022.
- Criola. (2020c): “Os desafios sobre a efetivação do direito ao aborto” [podcast], in: *Vozes de Criola*, ep. 3, 6 nov. 2020. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/2WPatd10PHT kB8smH7XKKv>. Acesso em: 16 set. 2022.
- Criola (2020d): “Saúde sexual e direitos reprodutivos da população LGBT+” [podcast], in: *Vozes de Criola*, ep. 4, 12 nov. 2020. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/64SEk3c2qZE r2Nr Z02SDhG>. Acesso em: 16 set. 2022.
- Criola (2022): “Bem Viver Criola: Os desafios da intersecção da luta de mulheres trans negras” [podcast], in: *Vozes de Criola*, ep. 5, 24 fev. 2022. Disponível em: <https://tinyurl.com/2v73bd4d>. Acesso em: 16 set. 2022.
- Erel, Umut, Jin Haritaworn, Encarnación Gutiérrez Rodríguez & Christian Klesse (2011): “On the Depoliticisation of Intersectionality Talk: Conceptualising Multiple Oppressions in Critical Sexuality Studies”, in: Yvette Taylor, Sally Hines & Mark E. Casey (orgs.). *Theorizing Intersectionality and Sexuality*, Nova York: Palgrave Macmillan, pp. 56–77.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys (2014): “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos. Complicidades y consolidación de las hegemonias feministas en el espacio transnacional”, in: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal & Karina Ochoa Muñoz (orgs.). *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 309–324.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Gómez Correal & Karina Ochoa Muñoz (orgs.) (2014): *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Geledés – Instituto da Mulher Negra (1993): *Declaração de Itapecerica da Serra das mulheres negras brasileiras*, São Paulo: Geledés.
- Gilroy, Paul (2004): *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?*, Londres: Routledge.
- Goes, Emanuelle (2019): “Legalização do aborto com enfrentamento ao racismo: as mulheres negras querem justiça reprodutiva”, in: Maria Antonella Barone & Beatriz de Barros (orgs.). *Sangrias*, Vitória: Pedregulho.
- Gonzalez, Lélia (1984): “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, in: *Revista Ciências Sociais Hoje*, pp. 223–244.
- Hartmann, Sadiya (2016): “The Belly of the World: A Note on Black Women’s Labors”, in: *Souls*, vol. 18, n. 1, pp. 166–173.
- Kitchen Politics (org.) (2021): *Mehr als Selbstbestimmung! Kämpfe für reproduktive Gerechtigkeit*, Münster: edition assemblage.
- Lacerda, Nara (2021): “Um ano do caso Miguel: patroa que deixou criança cair do 9º andar segue sem punição”, in: *Brasil de Fato*, 2 jun. 2021. Disponível em: <https://tinyurl.com/yc26s74t>. Acesso em: 16 set. 2022.
- Lopes, Fernanda (2021): “Justiça reprodutiva no Brasil: um tema em construção”, in: Seminário de Católicas pelo Direito a Decidir, 21 jul. 2021. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=1bLGxSb9F30. Acesso em: 16 set. 2022.

- Lugones, Maria (2007): "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System", in: *Hypatia*, vol. 22, n. 1, pp. 186–219.
- Machado, Marta & Tais Penteado (2021): "Covid-19 and Exponential Reproductive Rights-Related Inequalities in Brazil" [comunicação oral], in: *Mecila Annual Meeting and Young Researchers Forum 2021*, 10 nov. 2021.
- Menandro, Leila Marchezi Tavares & Hazel Rose Barrett (2022): "Compulsory Female Sterilisation in Brazil: Reproductive Rights for Whom?", in: *Critical and Radical Social Work*, vol. 10, n. 1, pp. 23–39.
- Ministério da Saúde (2021): "Portaria SCTIE/MS n. 13, de 19 de Abril de 2021". Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/sctie/2021/prt0013_22_04_2021.html. Acesso em: 28 out. 2022.
- Murphy, Michelle (2017): *The Economization of Life*, Durham: Duke University Press.
- Nascimento, Maria Beatriz (2018): *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias de destruição*, São Paulo: Filhos de África.
- Netzwerk für reproduktive Gerechtigkeit Berlin (s.d.). Disponível em: www.reprogerechtigkeit.de. Acesso em: 7 out. 2022.
- Ribeiro, Djamila (2017): *O que é o lugar de fala?*, Belo Horizonte: Letramento.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010): "The Notion of 'Rights' and the Paradoxes of Postcolonial Modernity: Indigenous Peoples and Women in Bolivia", in: *Qui Parle*, vol. 18, n. 2, pp. 29–54.
- Roberts, Dorothy (2015): "Reproductive Justice, not just Rights", in: *Dissent*, inverno. Disponível em: <https://www.dissentmagazine.org/article/reproductive-justice-not-just-rights>. Acesso em: 19 set. 2022.
- Ross, Loretta J. (2017a): "Conceptualizing Reproductive Justice: A Manifesto for Activism", in: Loretta Ross, Lynn Roberts, Erika Derkas, Whitney Peoples & Pamela Bridgewater (orgs.). *Radical Reproductive Justice: Foundation, Theory, Practice, Critique*, Nova York: The Feminist Press, pp. 170–272.
- Ross, Loretta J. (2017b): "Reproductive Justice as Intersectional Feminist Activism", in: *Souls*, vol. 19, n. 3, pp. 286–314.
- Ross, Loretta J. (2021): "Reproductive Justice. Ein Rahmen für eine anti-essentialistische und intersektionale Politik", in: Kitchen Politics (org.). *Mehr als Selbstbestimmung! Kämpfe für reproduktive Gerechtigkeit*, Münster: edition assemblage, pp. 17–60.
- Ross, Loretta, Lynn Roberts, Erika Derkas, Whitney Peoples & Pamela Bridgewater (orgs.) (2017): *Radical Reproductive Justice: Foundation, Theory, Practice, Critique*, Nova York: The Feminist Press.
- Schild, Verónica (2015): "Emancipation as Moral Regulation: Latin American Feminisms and Neoliberalism", in: *Hypatia*, vol. 30, n. 3, pp. 547–563.
- Schultz, Susanne (2011): "New Biopolitics? The Articulation of Demographic Aims and Gender Policies in International Population Programs", in: Kathrin Braun (org.). *Between Self-Determination and Social Technology*, Bielefeld: transcript, pp. 239–270.
- Schultz, Susanne (2021): "The Neo-Malthusian Reflex in Climate Politics: Technocratic, Right Wing and Feminist References", in: *Australian Feminist Studies*, vol. 36, n. 110, pp. 485–502.

- Schultz, Susanne (2023): *Reproductive Racism: Migration, Birth Control and the Specter of Population*, Nova York: Anthem Press.
- Sempértegui, Andrea (2021): “Indigeneous Women’s Activism, Ecofeminism, and Extractivism: Partial Connections in the Ecuadorian Amazon”, in: *Politics and Gender*, vol. 17, n. 1, pp. 197–224.
- Senderowicz, Leigh (2019): “‘I Was Obligated to Accept’: A Qualitative Exploration of Contraceptive Coercion”, in: *Social Science & Medicine*, vol. 239, artigo 112531.
- Siqueira, Lia Maria Manso; Lima, Natália Diórgenes Ferreira; Ribeiro, Ana Gabriela; Silva, Débora Espírito Santo da; Lima, Monique & Da Silva, Fabiana (2021): *Dossiê – Mulheres negras e justiça reprodutiva*, Rio de Janeiro: Criola.
- SisterSong (n.d): “Reproductive Justice”. Disponível em: <https://www.sistersong.net/reproductive-justice/>. Acesso em 28 jul. 2022.
- Smith, Christen A. (2016): “Facing the Dragon: Black Mothering, Sequelae, and Gendered Necropolitics in the Americas”, in: *Transforming Anthropology*, vol. 24, n. 1, pp. 31–48.
- SOS Corpo (2022): “O que, como, quando: Por que não falamos sobre justiça reprodutiva?” [podcast]. Nem presa nem morta 1, 21 fev. 2022. Disponível em: <https://soscorpo.org/?p=15652>. Acesso em: 19 set. 2022.
- Souza Abdalla, Julia de (2020): *Alianças, encontros e margens. Feminismos negros e interseccionalidade na Frente de Mulheres Negras de Campinas e Região*. (Tese) Doutorado. Campinas: Unicamp.
- Spillers, Hortense J. (1987): “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, in: *Diacritics*, vol. 17, n. 2, pp. 64.
- Streva, Juliana M. (2021): “Aquilombar Democracy: Fugitive Routes from the End of the World”, in: *Mecila Working Paper Series*, n. 37, São Paulo: Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America.
- Taylor, Liza (2018): “Coalition from the Inside Out: Women of Color Feminism and Politico-Ethical Coalition Politics”, in: *New Political Science*, vol. 40, n. 1, pp. 119–136.
- Thompson, Vanessa E. (2020): “Decolonizing City Spaces and Images: Black Collective Solidarity and Conviviality in Paris”, in: *Darkmatter Hub (Beta)*, 15. Disponível em: <https://darkmatter-hub.pubpub.org/pub/hzzpjlmx>. Acesso: 21 set. 2022.
- Tosold, Léa (2021): “The Quilombo as a Regime of Conviviality. Sentipensando Memory Politics with Beatriz Nascimento”, in: *Mecila Working Paper Series*, n. 41, São Paulo: Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America.
- Wilson, Kalpana (2017): “‘Re-centring Race’ in Development: Population Policies and Global Capital Accumulation in the Era of the SDGs”, in: *Globalizations*, vol. 14, n. 3, pp. 432–449.

CAPÍTULO 8

Potencialidades e riscos da política interseccional: a Coalizão Negra por Direitos no Brasil

Sérgio Costa

Flavia Rios

Fernando Baldraia

1. Introdução¹

As fissuras e divisões no interior das forças progressistas, tanto no plano da política interna brasileira quanto da transnacional, evidenciam que a colaboração interseccional – capaz de articular

¹ Este artigo, em sua versão original em inglês (“Promises and Pitfalls of Intersectional Politics: The Black Coalition for Rights in Brazil”. *Social Sciences*, vol. 12, n. 684. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/socsci12120684>), foi concluído em outubro de 2023. Por isso, as mudanças no quadro político e nas ações da Coalizão Negra por Direitos observados desde então não estão contempladas na presente tradução de Dominique Bennett para o português.

lutas por justiça centradas em diferentes eixos (gênero, raça, classe etc.) – é tanto uma necessidade como um desafio para a política contemporânea. A fim de discutir essa questão mais geral, neste capítulo analisamos um caso concreto: a Coalizão Negra por Direitos (doravante chamada Coalizão), criada em 2019 para combater o racismo e o sexismo, bem como para promover a democracia e a justiça social no Brasil.²

Essa aliança política emergiu a partir da percepção, entre diferentes movimentos sociais, de que apenas uma coalizão ampla de movimentos e iniciativas seria capaz de conter o avanço da extrema direita, sobretudo após a eleição de Jair Bolsonaro em 2018. Assim, a Coalizão representa um caso paradigmático do esforço de negociar as divergências e incomensurabilidades (aparentes ou substantivas) em prol do objetivo comum de resistir e se opor à tentativa da extrema direita de dismantelar os avanços institucionais e legais conquistados nos anos anteriores, tais como programas voltados à mitigação das desigualdades sociais, leis e políticas públicas de promoção da igualdade de gênero e racial, proteção dos direitos de grupos LGBTQIA+, entre outros. A Coalizão também é emblemática por articular, com êxito, estética e política em suas lutas por justiça. Igualmente relevante é a maneira como integra diferentes campos de ação política em sua luta, de coletivos de base até o campo parlamentar, da esfera estadual à transnacional.

Neste capítulo, estamos interessados em entender as razões do sucesso da Coalizão em mobilizar diferentes setores da sociedade civil e em divulgar suas campanhas e influenciar a agenda política no Brasil.

Além do interesse em estudar novas experiências de colaboração interseccional, este texto, fruto de um projeto de pesquisa conjunto iniciado pelos três autores, é também uma experiência de colaboração interseccional. Ele integra competências acadêmicas, políticas e pessoais, bem como as vivências de pesquisadores e intelectuais públicos situados em diferentes posições raciais, de gênero e institucionais no âmbito da geopolítica global da produção do conhecimento.

O capítulo está organizado em introdução, três seções principais e considerações finais. A segunda seção, que se segue a esta introdução, apresenta um panorama da vasta literatura sobre o racismo e o antirracismo no Brasil. Já a terceira seção busca contextualizar brevemente a Coalizão no

² Para saber mais, ver: <https://coalizaonegrapordireitos.org.br/>. Acesso em: 27 jun. 2025.

âmbito do ativismo antirracista, em especial do ativismo negro no país. A quarta seção analisa os fatores que contribuíram para a constituição dessa aliança interseccional e os principais riscos e desafios contemporâneos para a Coalizão na preservação do seu caráter interseccional. A conclusão resume os argumentos desenvolvidos no capítulo.

O artigo é baseado em pesquisa em jornais, sites e documentos divulgados pela Coalizão, e uma revisão ampla da literatura específica realizada em colaboração pelos três autores.

2. Estado da arte: produção acadêmica sobre racismo e antirracismo no Brasil

Dada a centralidade do racismo e do antirracismo na formação da nação e nas lutas por justiça no Brasil, os debates sobre esse tema estão presentes nas discussões políticas e na agenda acadêmica desde pelo menos o final do século XIX. Consequentemente, esse tema tem uma importância constitutiva para as humanidades e as ciências sociais brasileiras.

Embora uma revisão adequada da vasta bibliografia sobre o assunto ultrapasse os limites deste capítulo, a fim de inserir os debates atuais em um contexto mais amplo, buscamos caracterizar brevemente os principais ciclos da produção acadêmica sobre racismo e antirracismo no Brasil.

Apesar de existirem exceções, como o ensaísta e médico Manoel Bomfim (1904), que compreendia o racismo como produto de interesses coloniais e imperialistas, os debates realizados no Brasil entre a abolição da escravidão em 1888 e a década de 1930 foram dominados pelos axiomas do racismo científico importado da Europa. A questão que articulava os debates naquele momento era um suposto dilema: como construir uma nação progressista nos trópicos a partir de populações indígenas e negras que, segundo essas teorias racistas, ocupavam posições inferiores na hierarquia biológica? As soluções propostas divergiam entre, de um lado, o estímulo à imigração europeia combinado a restrições à miscigenação, de modo que europeus “puros” liderassem o processo de desenvolvimento nacional; e, de outro lado, a promoção da miscigenação a qual, devido à suposta superioridade biológica dos “caucasianos”, transformaria o Brasil em um país de brancos em poucas gerações (Nina Rodrigues, 1935; Oliveira Vianna, [1923] 1933; Romero, 1906).

A partir da década de 1930, o debate se diversificou e o racismo científico perdeu influência para uma interpretação culturalista, inspirada nos trabalhos do antropólogo germano-americano Franz Boas (1969). A influência de Boas é evidente na obra de Gilberto Freyre, para quem o racismo tenderia a desaparecer à medida que as e os afrodescendentes continuassem a se “amalgamar” com outros grupos, formando uma nação mestiça (Freyre, 2011 [1933]). Desde o final dos anos 1930, também foi marcante a influência da Escola de Chicago, sobretudo por meio da obra de Donald Pierson (1942), que buscava compreender as relações raciais no Brasil (aparentemente harmoniosas) em contraste com o “dilema racial” predominante nos Estados Unidos.

O projeto da Unesco que, entre 1951 e 1952, promoveu um amplo estudo sobre as relações raciais em diferentes regiões do Brasil também foi muito importante. A expectativa era que o país, que celebrava sua diversidade racial, pudesse servir de estímulo e exemplo para um mundo ainda traumatizado pelas alucinações supremacistas que haviam desencadeado a Segunda Guerra Mundial (Maio, 2000). Contrariamente ao que se esperava, entretanto, os estudos desenvolvidos sob os auspícios da Unesco revelaram um Brasil marcado por fortes desigualdades sociais entre diferentes grupos étnico-raciais e no qual o racismo estava (e ainda está) profundamente enraizado nas instituições e nas relações cotidianas. Nos anos subsequentes, essa linha de estudos foi aprimorada e aprofundada, com destaque para a obra de Florestan Fernandes, sociólogo da Universidade de São Paulo que – junto a seus estudantes, entre eles, nomes importantes da sociologia brasileira, como Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni – investigou a fundo como o nexo entre classe e raça formou a estrutura social brasileira (Fernandes, 1965).

Com a instauração e o endurecimento da ditadura militar (1964–1985), os estudos sobre racismo e antirracismo sofreram um claro retrocesso, recuperando seu vigor apenas no final da década de 1980. Desde então, as pautas se diversificaram muito, refletindo a própria ampliação e complexificação das lutas antirracistas. O interesse de pesquisadores(as) estadunidenses pelas relações raciais no Brasil foi, e continua sendo, significativo, de modo que parte significativa da bibliografia sobre o tema foi produzida por pesquisadores(as) sediados(as) nos Estados Unidos, muitos(as) deles(as) intelectuais negros(as).³

³ Esse interesse, aliado à presença de fundações filantrópicas estadunidenses que financiam organizações negras no Brasil, levaram Bourdieu e Wacquant (1999) a identificar nessa cooperação um suposto desvio

Atualmente, há um número considerável de estudos qualitativos e quantitativos sobre racismo e antirracismo no Brasil, bem como pesquisas comparativas, sobretudo entre os Estados Unidos e o Brasil (para um panorama, ver Barreto et al., 2021). Esses estudos abrangem, principalmente, os seguintes temas:

- Desigualdades sociais, analisadas tanto a partir de perspectivas estruturais quanto por meio de estudos de caso sobre discriminação e racismo em instituições e na vida cotidiana (por exemplo: Paixão, 2013; Moraes Silva et al., 2021). Combinando pesquisas estritamente acadêmicas com relatórios técnicos elaborados em universidades, centros de pesquisa e institutos vinculados aos movimentos negros, os estudos sobre racismo e desigualdades sociais constituem um dos campos mais produtivos e internacionalizados das ciências humanas e sociais brasileiras hoje;
- Organização política das lutas antirracistas, envolvendo estudos sobre organizações locais em diferentes cidades brasileiras, bem como articulações e redes transnacionais. Trata-se também de um campo clássico e expressivo das ciências sociais brasileiras, incluindo tanto estudos sobre formas históricas de organização dos movimentos antirracistas (e.g., Bastide, [1952] 1972) quanto pesquisas sobre mobilizações contemporâneas (e.g., Rodrigues, 2020);
- Análise de diferentes formatos de políticas públicas e legislações de combate ao racismo. Os estudos sobre políticas de enfrentamento ao racismo e à discriminação contra a população negra cresceram amplamente em diferentes disciplinas, sobretudo no direito, na ciência política, na pedagogia, na economia e na sociologia (e.g., Feres et al., 2018);
- Rearticulação das comunidades quilombolas (ver: Gomes e Reis, 2016; Costa, 2022a). Esse campo de estudos se expandiu sobretudo a partir da década de 1990, quando diversas comunidades

imperialista, por meio do qual as relações sociais no Brasil, caracterizadas pela existência de um contínuo de tons de pele, passaram a ser interpretadas com base no modelo dual branco–negro predominante nos Estados Unidos (para uma reconstrução crítica desse debate, ver: Costa, 2016).

negras (majoritariamente rurais) passaram a se beneficiar do dispositivo correspondente introduzido na Constituição de 1988 e regulamentado por legislação infraconstitucional posterior, o qual possibilitou a titulação legal das terras que ocupavam há gerações em condições jurídicas precárias. Igualmente relevantes são estudos comparativos internacionais que incluem pesquisas sobre comunidades negras rurais em outros países da América Latina e do Caribe (por exemplo, Góngora-Mera et al., 2019; Gomes e Reis, 2016; Rios e Maciel, 2021);

- Reconstrução e recuperação da história intelectual negra. A consolidação desse campo é mais recente e inclui pesquisas sobre biografias de intelectuais negros de destaque e análises críticas das contribuições relevantes (e geralmente ignoradas) de pensadores(as) negros(as) para as ciências humanas e sociais brasileiras (e.g., Guimarães, 2022; Rios, 2022).

Dada sua criação recente, ainda não haviam sido publicados até fins de 2023 estudos abrangentes sobre a Coalizão. Da mesma forma, ainda não existem pesquisas que, a partir das experiências da Coalizão, analisem os desafios da construção de colaborações interseccionais. Com este capítulo, buscamos preencher essa lacuna.

3. Movimentos negros no Brasil

O Brasil recebeu aproximadamente 4.864.000 dos 10.702.000 africanos escravizados que desembarcaram nas Américas e no Caribe entre o século XVI e o século XIX e foi o último país a abolir a escravidão, em 1888. A população afro-descendente corresponde a 56% das cerca de 203 milhões de pessoas que vivem hoje no Brasil (Florentino, 2014; IBGE, 2023).

A resistência à opressão racial remonta às rebeliões e à formação dos primeiros quilombos no século XVII. Nesse período e posteriormente, surgiram formas de cooperação entre quilombos, comunidades indígenas, trabalhadores brancos e libertos (Arruti, 2006; French Hoffman, 2009). Na segunda metade do século XIX, pressões políticas exercidas por uma

ampla aliança, que incluía também membros das elites brancas e mestiças, bem como aliados internacionais, culminaram na abolição da escravidão. Historiadores sociais caracterizam essa aliança abolicionista como um movimento social transnacional *avant la lettre* (Alonso, 2021).

Ao longo do século XX, diversos movimentos negros emergiram. Os mais visíveis e duradouros são: a Frente Negra Brasileira (1931–1937), o Teatro Experimental do Negro (1944–1968) e o contemporâneo Movimento Negro Unificado (MNU), fundado em 1978 no contexto das lutas contra a ditadura militar que perdurou entre 1964 e 1985 (Guimarães, 2022). A partir da década de 1980, as lutas antirracistas se expandiram e se diversificaram significativamente, sobretudo em três níveis complementares:

- **Transnacionalização e pluralização:** desde os anos 1990, os movimentos antirracistas brasileiros têm colaborado cada vez mais com movimentos antirracistas de outros países, bem como com agências de cooperação e fundações filantrópicas (sobretudo a Fundação Ford) e organizações internacionais (em especial, órgãos vinculados às Nações Unidas e à Organização dos Estados Americanos). A transnacionalização dos movimentos antirracistas veio acompanhada da pluralização de modelos de mobilização, com o surgimento de novos repertórios de incidência política (ativismo digital, combinação entre pesquisa e militância etc.), novas alianças (como organizações de mulheres negras) e distintas formas de engajamento cultural, tais como o hip hop e outros movimentos afro-diaspóricos (Caldwell, 2009; Santos e Silva, 2022).
- **Institucionalização:** entre 1994 e 2016, o Estado brasileiro, em diferentes níveis de governo, criou diversos órgãos públicos e políticas voltadas para a promoção da igualdade racial e para dar maior visibilidade aos repertórios culturais afro-brasileiros. Nos âmbitos parlamentar e jurídico, observam-se conquistas importantes, especialmente leis e decisões judiciais que reforçam a ampliação e a consolidação dos direitos da população negra. Os movimentos antirracistas também criaram novos formatos institucionais, incluindo organizações não governamentais, coletivos descentralizados, entre outros (Góngora-Mera et al., 2019);

- **Produção e difusão de conhecimento antirracista:** desde 2003, graças às políticas de cotas e programas de bolsas de estudo, bem como a iniciativas relevantes da sociedade civil, como programas de formação e mentoria, o percentual de estudantes universitários negros cresceu exponencialmente. Em paralelo, pesquisadores negros criaram suas próprias organizações profissionais e conseguiram criar institutos de pesquisa e universidades dedicadas aos estudos críticos da raça e às culturas negras (Gomes, 2017; Gomes, 2026 [2021]).

Após o impeachment da então presidente Dilma Rousseff em 2016, e especialmente desde 2019, quando um governo de extrema direita liderado por Jair Bolsonaro assumiu o poder, o ciclo de conquistas antirracistas foi interrompido, com o desmonte de órgãos públicos e das políticas de promoção de maior igualdade racial (Rios, 2021). As perdas políticas sofridas pelo movimento negro entre 2016 e 2022 ainda são visíveis. Para enfrentar esse retrocesso conservador, em 2019, um grupo de 248 organizações da sociedade civil criou a Coalizão Negra por Direitos. O manifesto de criação da Coalizão é assinado por 197 “organizações negras” e 51 “organizações parceiras”, embora ambos os grupos incluam, além de organizações explicitamente antirracistas e negras, associações feministas, anticapitalistas, ambientalistas, culturais e LGBTQIA+, bem como iniciativas que articulam os interesses dos moradores das periferias urbanas, como a Rocinha Resiste, da cidade do Rio de Janeiro, ou a Cooperifa-SP, que coordena diversas atividades culturais desenvolvidas na periferia da cidade de São Paulo (ver Coalizão Negra por Direitos, 2019).

Diferente das alianças antirracistas que surgiram no século XX, a Coalizão Negra não possui uma estrutura organizacional formal. Ela se baseia na articulação de múltiplas lutas descentralizadas. Uma secretaria operativa, atualmente composta por 23 organizações, busca coordenar ações comuns:

Esta Coalizão se reúne para fazer incidência política em nosso próprio nome, a partir dos valores da colaboração, ancestralidade, circularidade, partilha do axé (força de vida herdada e transmitida), oralidade, transparência, autocuidado, solidariedade, coletivismo, memória, reconhecimento e respeito às diferenças, horizontalidade e amor. (Coalizão Negra por Direitos, 2019)

Embora seu objetivo principal seja o combate ao racismo, especialmente contra a população negra, a Coalizão também busca abordar e dar visibilidade a questões que vão além da agenda antirracista, como o enfrentamento da violência doméstica e da brutalidade policial, a defesa da democracia e da cultura de direitos, o combate à pobreza e à desigualdade social, e a proteção do meio ambiente e do clima.

A estratégia da Coalizão de vincular a luta contra o racismo à defesa da democracia no Brasil, em um momento em que a democracia estava visivelmente ameaçada por forças de extrema direita durante o governo de Jair Bolsonaro (2019–2022), tem sido bem-sucedida. A conexão entre antirracismo e democracia foi demonstrada no manifesto “Enquanto houver RACISMO, não haverá DEMOCRACIA”, publicado em junho de 2020 pela Coalizão e amplamente divulgado por meios de comunicação tradicionais e pelas redes sociais:

Não há democracia, cidadania e justiça social sem compromisso público de reconhecimento do movimento negro como sujeito político que congrega a defesa da cidadania negra no país. Não há democracia sem enfrentar o racismo, a violência policial e o sistema judiciário que encarcera desproporcionalmente a população negra. Não há cidadania sem garantir redistribuição de renda, trabalho, saúde, terra, moradia, educação, cultura, mobilidade, lazer e participação da população negra em espaços decisórios de poder. Não há democracia sem garantias constitucionais de titulação dos territórios quilombolas, sem respeito ao modo de vida das comunidades tradicionais. Não há democracia com contaminação e degradação dos recursos naturais necessários para a reprodução física e cultural. Não há democracia sem o respeito à liberdade religiosa. Não há justiça social sem que as necessidades e os interesses de 55,7% da população brasileira sejam plenamente atendidos. (Coalizão Negra por Direitos, 2020)

Outra iniciativa desenvolvida pela Coalizão que teve grande repercussão pública foi o pedido de impeachment de Jair Bolsonaro apresentado à Câmara dos Deputados em agosto de 2020. O pedido foi fundamentado nas políticas erráticas do presidente no enfrentamento da pandemia de Covid-19 que, segundo o documento, configuram crimes passíveis de perda de mandato. O pedido de impeachment da Coalizão contra Bolsonaro, assim como mais de 100 outros pedidos protocolados na Câmara dos

Deputados, nunca foi debatido pela casa legislativa. Ainda assim, a iniciativa contou com o apoio de numerosos artistas e intelectuais negros e não negros, fortalecendo a aliança antirracista.

Igualmente eficaz foi a iniciativa da Coalizão de aumentar a representatividade negra nas casas legislativas durante a campanha eleitoral de outubro de 2022. Sob o lema “Quilombo nos Parlamentos”, a Coalizão apoiou 120 candidaturas para diferentes casas legislativas – 26 dessas candidaturas foram eleitas (18 em nível estadual e oito em nível federal) (Moncau, 2022).

As atividades internacionais da Coalizão também são dignas de nota. Com frequência, a Coalizão divulga seus principais comunicados à imprensa também em espanhol e inglês, e busca participar ativamente de campanhas transnacionais, como no ciclo de manifestações e ações vinculadas ao movimento Black Lives Matter [Vidas Negras Importam]. Por meio de petições e participação em eventos, a Coalizão também tem procurado aproveitar oportunidades para denunciar o racismo junto a entidades internacionais, particularmente no âmbito das Nações Unidas e da Corte Interamericana de Direitos Humanos.

Historicamente os movimentos negros brasileiros buscaram ampliar suas alianças transnacionais com movimentos de diferentes regiões do mundo, sobretudo nas Américas, onde os movimentos antirracistas brasileiros ocupam uma posição geopolítica relevante, como documentado na bibliografia específica (Saillant, 2014). No entanto, devido às suas estratégias políticas e ao foco temático em reforçar os debates sobre o legado da escravidão e as reivindicações por reparações, a Coalizão tem demonstrado maior potencial do que movimentos anteriores para expandir a agenda antirracista não apenas no Brasil, mas também em nível internacional.

Além de enfatizar o nexos indissociável entre antirracismo e democracia, uma das chaves discursivas utilizadas pela Coalizão para integrar aspirações e expectativas anteriormente inconciliáveis é a referência à vida. A política da vida é apresentada em oposição à necropolítica, que, segundo a Coalizão, o governo de extrema direita liderado por Bolsonaro promoveu contra a população negra. Com o apoio de partidos de esquerda e de associações de mães negras que perderam seus filhos, e com base, entre outras evidências, no fato de que pessoas negras têm muito mais chances de morrer de doenças como a Covid-19 e de violência perpetrada por agentes do Estado, a Coalizão submeteu uma Arguição de Descumprimento

de Preceito Fundamental (ADPF) ao Supremo Tribunal Federal (STF), em maio de 2022. Nessa ação, a Coalizão caracteriza a violação dos direitos humanos da população negra brasileira como genocídio e solicita que a Corte exija do governo federal a adoção de políticas efetivas para mudar essa situação (Partido dos Trabalhadores et al., 2022).

O contexto da pandemia de Covid-19 e o fracasso do governo Bolsonaro em cuidar da saúde da população conferiram plausibilidade e força dramática às campanhas de defesa da vida. No entanto, apesar da gestão catastrófica da pandemia, Jair Bolsonaro recebeu quase metade dos votos válidos nas eleições de 2022. Além disso, candidatos de extrema direita e aliados próximos de Bolsonaro foram maciçamente eleitos para cargos legislativos, bem como para o governo de estados-chave da federação, como São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Além de ampliar sua base parlamentar, os apoiadores da extrema direita bolsonarista mantiveram seu poder de mobilização, como demonstrado no episódio conhecido como o “Capitólio brasileiro” de 8 de janeiro de 2023. Nesse dia, apoiadores de Bolsonaro invadiram e destruíram os prédios do Supremo Tribunal Federal, do Congresso Nacional e do Palácio do Planalto, em Brasília. A multidão pedia intervenção militar para derrubar o presidente eleito, Luiz Inácio Lula da Silva, e trazer Bolsonaro de volta à presidência (Nicas e Romero, 2023). A Coalizão Negra por Direitos foi um dos poucos atores da sociedade civil capaz de reagir imediatamente à tentativa de golpe promovida pelos seguidores mais radicais de Bolsonaro. No dia seguinte à tentativa frustrada de golpe, a Coalizão, juntamente com sindicatos e movimentos sociais, organizou manifestações em massa para defender o Estado de Direito e exigiu medidas punitivas contra todas as organizações e pessoas envolvidas na insurgência antidemocrática (Rede Brasil Atual, 2023).

A Coalizão também foi uma grande apoiadora da campanha eleitoral de Lula à presidência em 2022. A campanha incorporou, em certa medida, o vocabulário e as reivindicações antirracistas levantadas pela Coalizão. Em suas primeiras interações com o presidente Lula e sua equipe, a Coalizão procurou insistir no caráter transversal e interseccional do racismo, como demonstrado nas negociações por representação negra nos ministérios e na carta que a Coalizão entregou durante a 27ª Conferência da ONU sobre o Clima (COP-27), em Sharm El Sheikh (Egito) (Damasceno, 2022). Na composição de seu governo, Lula claramente procurou considerar a representatividade racial. Entre seus 37 ministros, dez se autodeclaram

negros, enquanto no governo Bolsonaro apenas um ministro se declarava negro. Lula também criou um novo Ministério da Igualdade Racial, e diferentes expoentes da Coalizão Negra por Direitos foram nomeados para cargos relevantes em seu governo (Adorno e Marín, 2023).

No entanto, na época em que concluímos este artigo, em outubro de 2023, começaram a surgir tensões entre a Coalizão e o governo Lula. Um dos primeiros confrontos evidentes refere-se à campanha abrangente iniciada pela Coalizão pela nomeação de uma ministra negra ao Supremo Tribunal Federal (STF). Em seus 132 anos de existência, o STF já contou com 171 ministros, dos quais apenas três mulheres e três pessoas negras (Campanha Ministra Negra no STF, 2023). Lula pôde escolher dois ministros para compor o tribunal. O primeiro nomeado por Lula foi Cristiano Zanin, um homem branco, de perfil conservador em valores, cujo principal mérito, segundo críticos, é ter atuado como advogado particular do presidente.⁴ Para a Coalizão, enquanto não houver uma ministra negra no mais alto tribunal do país, a democracia brasileira permanece frágil e incompleta. Membros da Coalizão também argumentam que crises recentes, como a pandemia e o aumento da violência policial, que afeta de forma desproporcional a população negra, justificam a campanha por uma ministra negra no STF. Segundo Ingrid Farias (2023), integrante da Coalizão: “uma ministra negra [no STF] [...] comprometida com a agenda antirracista tem condições de influenciar a forma como o STF e o Judiciário enxergam essa agenda, e também dar respostas à forma como o racismo estrutural está organizado no Brasil”.

A campanha por uma ministra negra no STF, no entanto, dividiu as forças progressistas brasileiras. Para a esquerda sindicalista mais tradicional, escolher uma mulher negra para a Corte representaria uma traição à classe trabalhadora e uma capitulação à política identitária neoliberal importada dos Estados Unidos (para uma análise crítica, ver: Gomes, 2023). A Coalizão, no entanto, rejeita o argumento de que a campanha por uma ministra negra no Supremo seja uma reivindicação identitária, argumentando que sujeitos políticos estão sempre situados em estruturas sociais e culturais, mas que esse fato, por si só, não reduz o alcance das reivindicações

4 O segundo ministro nomeado por Lula em finais de 2023, quando este artigo já havia sido concluído, foi Flavio Dino, seu então Ministro da Justiça, frustrando os idealizadores da campanha pela nomeação de uma ministra negra para o STF.

políticas que formulam. Bianca Santana, uma das fundadoras da Coalizão, desenvolve esse argumento de forma precisa:

O presidente Lula é do Partido dos Trabalhadores, trabalhador é uma identidade. E aí você vai me dizer o quê? Que o Lula, ou o PT não fazem política para todo mundo? Fazem política para toda a população brasileira, a partir da identidade dos trabalhadores. Então, o que o movimento feminista faz é luta política contra qualquer forma de opressão a partir da luta das mulheres. O que o movimento negro faz é o enfrentamento ao racismo, com a certeza de que o racismo, o capitalismo, a desigualdade de gênero, todas as formas de opressão caminham juntas.

Esse enfrentamento a partir da pauta racial que a Coalizão Negra por Direitos faz é para toda a sociedade brasileira. *É uma Coalizão Negra por Direitos, não é uma coalizão pelo direito das pessoas negras, apenas.* (Santana, 2023; grifo nosso)

Essas tensões são, na verdade, típicas da cooperação entre movimentos sociais e governos progressistas, especialmente aqueles que representam alianças sociais e políticas tão amplas como a atual administração de Lula. O apoio ao governo de Lula coloca a Coalizão em uma posição difícil, já que tem de se equilibrar entre a radicalidade antirracista e os acordos políticos. Em termos mais gerais, trata-se de calibrar resistência e poder, colaboração e cooptação, como amplamente estudado por pesquisadores de movimentos sociais (por exemplo: Lima, 2021; Prevost et al., 2012).

4. A Coalizão: conquistas e desafios

Com base em uma revisão crítica da literatura disponível sobre os critérios e fatores que determinam o sucesso de movimentos sociais (por exemplo: Saeed, 2009; Van Dyke e Amos, 2017), especialmente coalizões de movimentos sociais, argumentamos que a Coalizão tem sido bem-sucedida em pelo menos três níveis inter-relacionados: mobilização, visibilidade e definição de agenda. Em relação à mobilização, a Coalizão demonstrou uma notável capacidade não apenas de articular politicamente um conjunto amplo e plural de organizações e movimentos, como também de incluir sistematicamente novos participantes e temas emergentes em suas iniciativas. Sua visibilidade

na esfera pública brasileira, tanto na arena mais convencional dos jornais e grandes veículos de mídia, como nas redes sociais e em fóruns alternativos, também cresceu continuamente desde sua criação em 2019. Como consequência, a Coalizão conseguiu aumentar progressivamente seu poder de influência nos debates públicos, fazendo com que suas reivindicações fossem discutidas no âmbito do Poder Judiciário, do Legislativo e, mais recentemente, também pelo Poder Executivo no Brasil.

As discussões sobre as razões por trás desse sucesso são complexas e requerem amplo estudo que ainda não foi feito em nosso projeto de pesquisa. Mesmo assim, as primeiras evidências coletadas permitem identificar algumas tendências. É possível constatar que a trajetória bem-sucedida da Coalizão até o momento tem sido determinada por três fatores principais: mudanças nos contextos nacionais e internacionais, adequação discursiva e uma apropriada política de conhecimento.

4.1. Contextos nacionais e internacionais em transformação

O avanço da extrema direita na política brasileira, levado ao paroxismo com a eleição de Jair Bolsonaro para a presidência em 2018, gerou perplexidade e sentimentos de impotência entre as forças progressistas do país. No Congresso Nacional, a maioria conservadora eleita apoiou irrestritamente o governo Bolsonaro em troca do controle clientelista de uma parte importante dos investimentos públicos. Nesse contexto, a oposição minoritária, com raras exceções,⁵ não conseguiu conter os cortes drásticos de direitos sociais nem impedir mudanças legais que reduziram a proteção ao meio ambiente e os direitos das minorias (Nobre, 2022).

No nível do Executivo, o governo Bolsonaro deu continuidade e acelerou o programa político de seu antecessor, Michel Temer, que assumiu a presidência após o impeachment de Dilma Rousseff em 2016. Assim, o governo Bolsonaro foi caracterizado por um processo de “desdemocratização”, o que implica a desinstitucionalização e a deslegitimação de demandas arti-

⁵ De acordo com Nobre (2022), além de pequenas conquistas pontuais, a Comissão Parlamentar de Inquérito que apurou a atuação do governo Bolsonaro para conter pandemia de Covid-19 foi o momento em que oposição parlamentar conseguiu de fato emparedar o governo Bolsonaro. Com efeito, de maio a outubro de 2021, a comissão conseguiu dar ampla visibilidade às omissões, falhas e consequências trágicas da política de Bolsonaro em relação à Covid-19.

culadas por vozes minoritárias, como as perspectivas LGBTQIA+, feministas e negras, que mais tarde passaram a compor a Coalizão (Rios, 2021).

Devido a esse contexto institucional e à emergência sanitária associada à propagação do vírus da Covid-19, muitos atores da sociedade civil ou se desmobilizaram politicamente ou passaram a dedicar atenção ao cuidado das populações diretamente afetadas pela crise de saúde.

A Coalizão, graças à sua ação descentralizada e à forte presença no ativismo digital, conseguiu ocupar parte desse vácuo político, tornando-se uma referência relevante para a resistência da sociedade civil brasileira aos planos autoritários de Bolsonaro, bem como para denunciar a incapacidade e a irresponsabilidade do governo em gerir a crise sanitária e proteger a população.

No âmbito internacional, o avanço das lutas antirracistas promovidas pelo movimento Black Lives Matter, especialmente após o assassinato de George Floyd em Minneapolis, em 2020, abriu novos espaços de ressonância para as ações da Coalizão. A Coalizão adotou o lema Black Lives Matter, tanto em sua versão original quanto em português, e vem utilizando-o para denunciar a violência policial que atinge desproporcionalmente a população negra como uma forma de genocídio (Coalizão Negra por Direitos, 2021).

O contexto político doméstico no Brasil mudou radicalmente desde que Lula tomou posse em janeiro de 2022 e também desde que a pandemia perdeu parte da sua força letal. Em outubro de 2023, quando concluímos este texto, ainda era cedo para saber como essas mudanças iriam impactar a agenda da Coalizão e o seu *modus operandi*. Porém, algumas tensões já apareceram, como demonstrado pelo caso da campanha por uma ministra negra no STF mencionada anteriormente.

4.2. Adequação discursiva

Embora algumas das organizações que compõem a Coalizão discutam explicitamente o que é interseccionalidade (por exemplo: Batista, 2018), não encontramos uma definição do termo nos documentos e materiais produzidos pela própria Coalizão. No entanto, é possível deduzir, a partir de suas declarações públicas e ações políticas, pelo menos dois

entendimentos complementares de interseccionalidade. O primeiro está ligado à afirmação do caráter estruturante e transversal do racismo, ou seja, o racismo é compreendido como uma característica constitutiva das relações sociais no Brasil e, portanto, permeia todos os campos políticos e sociais (por exemplo: Coalizão Negra por Direitos, 2021, 2022). Além disso, a Coalizão recorre ao conceito de interseccionalidade para destacar a interdependência entre diferentes categorizações sociais, como classe, gênero, raça e etnia, que estruturam as desigualdades sociais no Brasil e no mundo. Isso é resumido na seguinte passagem:

O Brasil se vê diante de um espelho que evidencia suas mazelas. E o único contraponto de esperança possível a este rosto branco, velho, rico, heterossexual e cisgênero, que ocupa o topo da pirâmide social e majoritariamente os espaços de poder, está na potência transformadora de mulheres, homens, jovens e LGBTQIA+, favelados e periféricos, aquilombados e ribeirinhos, encarcerados e em situação de rua, negras e negros, que formam a maioria do povo brasileiro. Compreendemos que as opressões sofridas por nossa gente se relacionam a um sistema global capitalista-neoliberal, supremacista branco e patriarcal. Portanto, a articulação pela libertação deve se dar para além das fronteiras nacionais, em diálogo e ações conjuntas com movimentos e territórios transnacionais em uma perspectiva internacionalista de reconhecimento de tais opressões como parte de um projeto político mundial. (Coalizão Negra por Direitos, 2019)

Com base em nossos resultados preliminares, argumentamos que a ideia de interseccionalidade, compreendida nesses dois sentidos (da transversalidade do racismo e da interdependência entre as diferentes formas de opressão e lutas sociais), amplia o alcance do público da Coalizão e reforça sua capacidade de persuasão discursiva num momento em que outros movimentos progressistas haviam perdido a capacidade de articular e mobilizar suas bases. Nesse contexto, o discurso interseccional construído pela Coalizão deixa de representar apenas a voz dos movimentos negros, como ocorreu com outras coalizões antirracistas ao longo do século XX, e passa a expressar a resistência da sociedade civil democrática brasileira ao projeto político autoritário e economicamente ultraliberal de Bolsonaro. Assim, o discurso interseccional desenvolvido pela Coalizão, ao enfatizar a solidariedade, a necessidade de cuidado mútuo e a responsabilidade do Estado em proteger a população, representou o contraponto mais visível

ao discurso e às práticas racistas, sexistas, xenofóbicas e darwinistas sociais empregadas por Bolsonaro e seus seguidores.⁶

A Coalizão enfrenta agora o desafio de preservar o caráter abrangente e interseccional de seus discursos e suas ações em um contexto no qual o inimigo comum das forças progressistas perdeu parte de seu poder institucional depois que Lula voltou à presidência em janeiro de 2023. A resistência à campanha por uma ministra negra no STF, dentro da própria esquerda brasileira, como discutido anteriormente, expressa as dificuldades da Coalizão em manter seu perfil como aliança interseccional.

4.3. *Política de conhecimento adequada*

A qualidade e consistência das informações e documentos produzidos e divulgados pela Coalizão são impressionantes, especialmente porque se trata de uma aliança descentralizada de movimentos sociais. De fato, apoiada por uma rede diversa de organizações especializadas em áreas específicas de atuação (educação, assessoria jurídica, políticas públicas etc.), a Coalizão tem sido muito eficiente em coletar, analisar e traduzir para a linguagem da mídia tradicional e das redes sociais os estudos e argumentos que fundamentam suas reivindicações. Seguindo Gomes (2021), distinguimos três tipos complementares de conhecimento antirracista que emergiram e se expandiram no Brasil contemporâneo:

1. “Saberes identitários”, derivados das discussões sobre políticas afirmativas, que proporcionaram uma “nova visibilidade da questão racial e da identidade negra, que de forma afirmativa, se faz presente na literatura, nas artes, no cinema, no teatro, no campo do conhecimento” (Gomes, 2026 [2021], reproduzido neste volume, p. 251);

6 Diversos estudos tentaram explicar por que muitas vítimas de racismo, sexismo e classismo apoiaram Bolsonaro. Em uma contribuição recente, nós (Costa, 2022b) classificamos essas explicações em três grupos: econômicas (por exemplo, “compressão das classes médias”: Gethin e Morgan, 2021), culturais (por exemplo, “branquitude aspiracional” e “branquitude ferida”: Pinho, 2021), e ideológicas (por exemplo, a crescente oferta da direita no “mercado político”: Fuks e Marques, 2020). Embora plausíveis e convincentes, os estudos e argumentos existentes, por se basearem em crenças culturais e valores políticos estáveis e persistentes, não explicam como as posições políticas mudam ao longo do tempo. Por outro lado, assumimos que a adesão a discursos mais progressistas e antirracistas, ou a ideologias de direita (ou extrema direita), deriva, em grande medida, de uma articulação contingente entre a situação interseccional dos indivíduos ou grupos e suas escolhas políticas. Dessa forma, esses grupos “aderem a discursos e fazem escolhas políticas com base no poder dessas narrativas de capturar, em determinadas circunstâncias, suas ansiedades, expectativas, reivindicações e aspirações.” (Costa, 2022b).

2. “Saberes políticos”, que se referem tanto ao conhecimento gerado por ativistas negros em diversas esferas políticas, quanto ao conhecimento técnico sobre desigualdades sociais, racismo institucional e estrutural, e políticas voltadas à superação das injustiças raciais;
3. “Saberes estético-corpóreos”, articulados por diversos movimentos e iniciativas que “Politizam, do seu jeito, o conceito de beleza negra” e contribuem para o estabelecimento da estética negra “como parte do direito à cidadania e à vida das mulheres e dos homens negros” (Gomes, 2026 [2021], reproduzido neste volume, pp. 253–254; ver também: Gomes, 2017).

Embora a Coalizão esteja mais envolvida na produção, aplicação e circulação dos “saberes políticos”, ela também assimila e incorpora os “saberes identitários” e os “saberes estético-corpóreos” em suas lutas, como se observa, entre outros aspectos, em seu vocabulário e em suas performances em diferentes espaços virtuais e manifestações públicas. A produção e circulação desses diferentes tipos de saberes antirracistas que articulam estética e política exigem infraestrutura adequada, como arquivos, espaços de encontro e troca, técnicas de reprodução e difusão etc., que sejam capazes de conectar experiências desenvolvidas em diferentes microesferas com públicos amplos. Isso é condição *sine qua non* para conferir ressonância e relevância política a esses conhecimentos. De acordo com nossas próprias observações e alguns estudos preliminares, os livros têm se tornado uma ferramenta cada vez mais central para arquivar e circular o conhecimento antirracista em suas diferentes modalidades. Isso tem levado a grandes reconfigurações no mercado editorial brasileiro, caracterizadas por Pereira e Pereira (2022) como “um novo cenário editorial negro”. Assim, enquanto até poucos anos atrás estudos sobre racismo e culturas negras simplesmente não eram publicados ou eram relegados a editoras alternativas sem capacidade adequada de distribuição, hoje há uma presença crescente de autoras e autores negros, tanto brasileiros quanto estrangeiros, nos catálogos das principais editoras. Os livros de muitos desses autores estão nas listas de mais vendidos, tanto de ficção quanto de não ficção, com números de vendas que ultrapassam centenas de milhares de exemplares.

Apesar de ainda não termos encontrado documentos onde a Coalizão estabelece estratégias claras para desenvolver políticas de conhecimento, suas diversas iniciativas mostram que ela poderia se beneficiar da expan-

são da infraestrutura para a produção e disseminação de saberes antirracistas para justificar e difundir suas campanhas. Ainda não sabemos até que ponto a colaboração próxima entre organizações e membros da Coalizão – alguns dos quais em posições nos primeiros e segundos escalões do governo Lula – com o atual governo impacta a independência e a abrangência das estratégias de produção de conhecimento adotadas pela Coalizão. Por um lado, o acesso a recursos estatais certamente amplia a possibilidade de sistematização de informações e de desenvolvimento de novos estudos relevantes. Por outro lado, a ligação com o Estado implica a necessidade de considerar outras racionalidades e interesses que nem sempre se alinham aos propósitos da Coalizão.

5. Conclusões

Com base nas primeiras evidências coletadas em um projeto de pesquisa colaborativa iniciado pelos três autores, este capítulo analisou a trajetória da Coalizão Negra por Direitos criada no Brasil em 2019. À luz de experiências anteriores de lutas antirracistas no país, a Coalizão se destaca por sua organização descentralizada, pela capacidade de articular conteúdo político por meio de formas estéticas atraentes, por sua capilaridade no território nacional e por suas articulações transnacionais. Destaca-se também o seu caráter interseccional, definido, conforme vimos, de duas maneiras distintas e complementares: pela afirmação do caráter transversal do racismo e pela ênfase na interdependência tanto dos diversos eixos de estratificação social (como gênero, raça, classe etc.) quanto das respectivas lutas sociais voltadas à mitigação das desigualdades.

Até o momento, a Coalizão tem se mostrado particularmente bem-sucedida em termos de capacidade de mobilização política, visibilidade pública e influência na definição de agendas. As evidências preliminares indicam que os êxitos da Coalizão podem ser atribuídos às transformações do contexto político, tanto nacional quanto internacionalmente. No âmbito nacional, a ameaça autoritária representada pelo governo de extrema direita liderado por Jair Bolsonaro e as restrições à mobilização política impostas pela pandemia criaram, paradoxalmente, um ambiente favorável para a Coalizão preencher as lacunas deixadas por outros movimentos e

se apresentar como um representante para a sociedade civil democrática como um todo. Internacionalmente, nos últimos anos, houve um aumento significativo na visibilidade pública do racismo e antirracismo, especialmente depois do começo do movimento Black Lives Matter. Os discursos da Coalizão contribuíram para conferir-lhe legitimidade enquanto movimento político abrangente. Assim, partindo de seu foco no enfrentamento ao racismo, a Coalizão tem sido capaz de abordar e promover pautas políticas que vão muito além da denúncia da discriminação e do racismo. Igualmente importante foi a ênfase dada pela Coalizão ao cuidado e à política da vida, em um momento em que o governo Bolsonaro negligenciava o sofrimento social e as mortes provocadas pela Covid-19.

A Coalizão também tem feito uso de uma política de produção de conhecimento cuidadosamente elaborada, que lhe permite tanto aproveitar quanto responder ao crescimento recente da demanda por saberes antirracistas no Brasil. A qualidade das informações que produz e dissemina, bem como a força persuasiva dos argumentos bem construídos que desenvolve, têm igualmente contribuído para o impacto político das ações da Coalizão.

As questões relevantes que permanecem sem resposta dizem respeito ao futuro da Coalizão em um contexto político no qual ela já não ocupa o papel de voz de oposição a um governo de extrema direita que ignorava as necessidades dos mais vulneráveis, mas sim o de aliada de um governo cujo espaço político para promover reformas sociais e redistribuir recursos é bastante limitado. Para nossos objetivos de pesquisa, temos interesse em observar se a Coalizão continuará se posicionando, e sendo reconhecida, como uma aliança interseccional que conecta transversalmente diferentes lutas sociais. Com base nas tensões que já se manifestam no interior das forças progressistas no Brasil, vislumbramos o risco de que a Coalizão perca sua imagem de ator interseccional e passe a ser reconhecida como expressão de um “movimento identitário” afrodescendente, cujos interesses poderiam, inclusive, entrar em conflito com as supostas necessidades de outros grupos subalternizados.

Referências

Adorno, Luis & Marín, Liel (2023): “1/3 dos ministros de Lula se diz negro; n. recorde veio de cobrança”, in: *News Portal UOL*, jan. 12. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2023/01/12/13-dos-ministros-de-lula-se-diz-negro-apesar-de-recorde.html/>. Acesso em: 27 jun. 2025.

- Alonso, Angela (2021): *The Last Abolition. The Brazilian Antislavery Movement, 1868–1888*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Arruti, José M. (2006) *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*, Bauru: Edusc.
- Barreto, Paula Cristina da Silva, Rios, Flavia; Neves, Paulo Sérgio da Costa & Santos, Dyane Brito Reis (2021): “A produção das ciências sociais sobre as relações raciais no Brasil entre 2012 e 2019”, in: *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, vol. 94, pp. 1–35.
- Bastide, Roger (1972 [1952]): *O negro na imprensa e na literatura*, São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Batista, Clara (2018): “O que é Interseccionalidade?”, in: *Folha de Pernambuco*, 7 set. Disponível em: <https://www.folhape.com.br/noticias/o-que-e-interseccionalidade/80564/>. Acesso em: 26 jun. 2025.
- Boas, Franz (1969): *Race and Democratic Society*, Nova York: Biblo and Tannen.
- Bomfim, Manoel (1904): *A América Latina. Males de origem*, Rio de Janeiro: Garnier.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc (1999): “On the Cunning of Imperialist Reason”, in: *Theory, Culture & Society*, vol. 16, pp. 31–58.
- Caldwell, Kia L. (2009): “Transnational Black Feminism in the Twenty-first Century”, in: Leith Mullings (org.). *New Social Movements in the African Diaspora. Challenging Global Apartheid*, Nova York: Palgrave Macmillan, pp. 105–120.
- Campanha Ministra Negra no STF (2023): *Ministra Negra no STF*. Disponível em: <https://ministranegranostf.com.br/>. Acesso em: 27 jun. 2025.
- Coalizão Negra por Direitos (2019): “Carta Proposta da Coalizão Negra por Direitos”, Coalizão Negra por Direitos. Disponível em: <https://coalizaonegrapordireitos.org.br/sobre/>. Acesso em: 27 jun. 2025.
- Coalizão Negra por Direitos (2020): “Manifesto”, in: *Enquanto Houver Racismo Não Haverá Democracia*, Recife: Instituto Feminista para a Democracia. Disponível em: <https://soscorpo.org/?p=11443>. Acesso em: 27 jun. 2025.
- Coalizão Negra por Direitos (2021): “Endless Racism and Genocide. Manifesto of the Brazil’s Black Coalition for Rights over the Slaughter in Jacarezinho, Rio de Janeiro, Brasil”. Disponível em: <https://coalizaonegrapordireitos.org.br/2021/05/08/manifesto-Blackcoalition-for-rights-jacarezinho-rj-brasil/>. Acesso em: 27 jun. 2025.
- Coalizão Negra por Direitos (2022): “Carta ao presidente-eleito. Coalizão Negra por Direitos”. Disponível em: https://coalizaonegrapordireitos.org.br/wp-content/uploads/2022/11/PORT_Carta-Coalizao-Negra-Lula-Justica-Climatica-e-Ambiental.pdf. Acesso em: 27 jun. 2025.
- Colonia, Saditt Rocio Robles; Cardeal, Lara Morena; Oliveira, Rogério Antonio de & Trinca, Luzia Aparecida (2023): “Assessing Covid-19 Pandemic Excess Deaths in Brazil: Years 2020 and 2021”, in: *PLoS ONE*, vol. 18, p. e0272752.
- Costa, Sérgio (2016): “Dilemmas of Inter-American Anti-Racism. Re-Visiting *On the Cunning of Imperialist Reason*”, in: Willfried, Raussert (org.). *The Routledge Companion to Inter American Studies*, Londres: Routledge, pp. 338–349.
- Costa, Sérgio (2022a): “Politicizing Differences, Fighting Inequalities: Quilombolas in Brazil”, in: Eichler, Jessika & Topidi, Kyriaki (orgs.). *In Minority Recognition*

- and the Diversity Deficit. Comparative Perspectives*, Londres: Bloomsbury Publishing, pp. 35–52.
- Costa, Sérgio (2022b): “Unequal and Divided: The Middle Classes in Contemporary Brazil”, in: Grimson, Alejandro; Guizardi, Menara & Merenson, Silvina (orgs.). *In Middle Class Identities and Social Crisis*, Londres/Nova York: Routledge, pp. 25–47.
- Damasceno, Victoria (2022): “Movimento negro busca sob Lula ministérios com mais verbas”, in: *Folha de S.Paulo*, 13 nov. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/11/movimento-negro-busca-sob-lula-ministerios-com-mais-verbas.shtml>. Acesso em: 27 jun. 2025.
- Farias, Ingrid (2023): “Precisamos de uma Ministra Negra para o STF Começar a Dar Respostas ao Racismo Estrutural no País”, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 20 set. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/632500-precisamos-deuma-ministra-negra-para-o-stf-comecar-a-dar-respostas-ao-racismo-estrutural-no-pais-entrevista-com-ingrid-farias>. Acesso em: 27 jun. 2025.
- Feres, João; Jr., Luiz A. Campos; Daflon, Verônica T. & Venturini, Anna C. (2018): *Ação afirmativa: conceito, história e debates*, Rio de Janeiro: Eduerj.
- Fernandes, Florestan (1965): *A integração do negro na sociedade de classes*, São Paulo: Dominus/USP.
- Florentino, Manolo (2014): *Em costas negras. Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, São Paulo: Unesp.
- French, Hoffman Jan (2009): *Legalizing Identities. Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Freyre, Gilberto (2011 [1933]): *Casa-Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sobre o Regime da Economia Patriarcal*, São Paulo: Global.
- Fuks, Mario & Marques, Pedro Henrique (2020): “Contexto e voto: O impacto da reorganização da direita sobre a consistência ideológica do voto nas eleições de 2018”, in: *Opinião Pública*, vol. 26, pp. 401–430.
- Gethin, Amory & Morgan, Marc (2021): “Democracy and the Politicization of Inequality in Brazil, 1989–2018”, in: *World Inequality Lab Working Paper*, 2021/7, Paris: World Inequality Lab.
- Gomes, Flávio S. & Reis, João J. (2016): *Freedom by a Thread: The History of Quilombos in Brazil*, Nova York: Diasporic Africa Press.
- Gomes, Nilma L. (2017): *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*, Petrópolis: Vozes.
- Gomes, Nilma L. (2026 [2021]): “Antiracism in Times of Uncertainty. The Brazilian Black Movement and Emancipatory Knowledges”, in: *Mecila Working Paper*, n. 31, São Paulo: Mecila. [Reproduzido neste volume: Costa, Sérgio; Rios, Flavia & Silva, Mário Augusto Medeiros da (orgs.). *Reinventar existências: nação, raça e etnicidade na América Latina*, São Paulo: Mecila/Hucitec, 2026, pp. 243–259.]
- Gomes, Wilson (2023): “Duvivier, as juristas negras no STF e as tensões na esquerda pós-Bolsonaro”, in: *Folha de S.Paulo*, 12 set. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/wilson-gomes/2023/09/duvivier-as-juristas->

- negras-no-stf-e-as-tensoes-na-esquerda-pos-bolsonaro.shtml. Acesso em: 27 jun. 2025.
- Góngora-Mera, Manuel; Vera Santos, Rocío & Costa, Sérgio (2019): *Entre el Atlántico y el Pacífico Negro. Afrodescendencia y Regímenes de Desigualdad en Sudamérica*, Madri/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Guimarães, Antonio S. (2022): *Modernidades negras*, São Paulo: Editora 34.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2023): Censo Demográfico. Em Principais Resultados, Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/22827-censo-demografico-2022.html>. Acesso em: 27 jun. 2025.
- Lima, Valesca (2021): “The Institutionalisation of Social Movements: Co-Optation and Democratic Policy-Making”, in: *Political Studies Review*, vol. 19, pp. 245–261.
- Maio, Marcos C. (2000): “O projeto Unesco: Ciências sociais e ‘credo racial brasileiro’”, in: *Revista da USP*, vol. 46, pp. 115–128.
- Moncau, Gabriela (2022): “Quilombo nos parlamentos: 26 lideranças do movimento negro são eleitas no Brasil”, in: *Brasil de Fato*, 4 out. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/10/04/quilombos-nos-parlamentos-26-liderancas-do-movimento-negro-sao-eleitas-no-brasil/>. Acesso em: 27 jun. 2025.
- Moraes Silva, Graziella; Leão, Luciana de Souza & DiPrete, Thomas A. (2021): “Similar Gaps, Different Paths? Comparing Racial Inequalities among BA Holders in Brazil and the United States”, in: *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 62, pp. 359–384.
- Nicas, Jack & Romero, Simon (2023): “We Will Die for Brazil’: How a Far-Right Mob Tried to Oust Lula”, in: *New York Times*, 13 jan. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2023/01/13/world/americas/brazil-protests-mob.html>. Acesso em: 27 jun. 2025.
- Nina Rodrigues, Raimundo (1935): *Os africanos no Brasil*, São Paulo: Editora Nacional.
- Nobre, Marcos (2022): *Limites da democracia: de junho de 2013 ao governo Bolsonaro*, São Paulo: Todavia.
- Oliveira Vianna, Francisco José (1933 [1923]): *Evolução do povo negro brasileiro*, São Paulo: Editora Nacional.
- Paixão, Marcelo (2013): *500 anos de solidão: estudos sobre desigualdades raciais no Brasil*, Curitiba: Editora Apris.
- Partido dos Trabalhadores, Rede Sustentabilidade, Partido Comunista do Brasil, Partido Socialismo e Liberdade, Partido Socialista Brasileiro, Partido Verde, Partido Democrático Trabalhista & Coalizão Negra por Direitos (2022): *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental. ADPF Vidas Negras*. Disponível em: https://adpfvidasnegras.org/wp-content/uploads/2022/05/Coalizao_Minuta-ADPF-pelas-vidas-negras.pdf. Acesso em: 27 jun. 2025.
- Pereira, Aline & Pereira, Vantuil (2022): “Miradas sobre o poder: A nova agência política do movimento negro brasileiro (2004–2021)”, in: *Revista Brasileira de História*, vol. 41, pp. 33–56.

- Pierson, Donald (1942): *Negroes in Brazil*, Chicago: University of Chicago Press.
- Pinho, Patricia (2021): “Whiteness has Come out of the Closet and Intensified Brazil’s Reactionary Wave”, in: *Precarious Democracy: Ethnographies of Hope, Despair and Resistance in Brazil*, New Brunswick: Rutgers University Press, pp. 62–78.
- Prevost, Gary; Campos, Carlos O. & Vanden, Harry E. (2012): “Introduction”, in: Prevost, Gary; Campos, Carlos O. & Vanden, Harry E. (orgs.). *Social Movements and Leftist Governments in Latin America: Confrontation or Co-Optation?*, Londres/Nova York: Zed Books, pp. 1–21.
- Rede Brasil Atual (2023): “Manifestantes vão às ruas em todo o país pela democracia e contra o terrorismo”, in: *News Portal Rede Brasil Atual*, 9 jan. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zTLyQTwi5WY&ab_channel=redebrasilatual. Acesso em: 26 out. 2023.
- Rios, Flavia M. (2021): “Cycles of Democracy and the Racial Issue in Brazil (1978–2019)”, in: Bianchi, Bernardo; Chaloub, Jorge; Rangel, Patricia & Frieder, Otto Wolf (orgs.). *Democracy and Brazil. Collapse and Regression*, Nova York: Routledge, pp. 26–40.
- Rios, Flavia M. (2022): “Lélia Gonzalez, an Intellectual Afro-Latin American”, in: Reiter, Bernd & Sánchez, John Antón (orgs.). *Routledge Handbook of Afro-Latin American Studies*, Londres/Nova York: Routledge, pp. 515–519.
- Rios, Flavia M. & Maciel, Regimeire (2021): “Brazilian Black Feminism in Rural and Urban Spaces. Agrarian South”, in: *Journal of Political Economy*, vol. 10, pp. 59–85.
- Rodrigues, Cristiano (2020): *Afro-Latinos em Movimento: Protesto Negro e Ativismo Institucional no Brasil e na Colômbia*, Curitiba: Appris.
- Romero, Sylvio (1906): *A América Latina (Análise do livro de igual título do Dr. M. Bomfim)*, Porto: Chardron de Lello & Irmão Editores.
- Saeed, Raza (2009): “Conceptualising Success and Failure for Social Movements”, in: *Law, Social Justice & Global Development Journal*, pp. 1–13.
- Saillant, Francine (2014): *Le Mouvement Noir au Brésil (2000–2010): Réparations, Droits et Citoyenneté*, Louvain-la-Neuve: Academia L’Harmattan S.A.
- Santana, Bianca (2023): “Bianca Santana: ‘Mulher negra no STF não é só representatividade, é mudar a Justiça no Brasil’”, in: *News Portal Brasil de Fato*, 3 out. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/podcast/brasil-de-fato-entrevista/2023/10/03/bianca-santana-mulher-negra-no-stf-nao-e-so-representatividade-e-mudar-a-justica-no-brasil/>. Acesso em: 27 jun. 2025.
- Santos, Fernanda B. (2022): “Retrato do Brasil: Entre representação e representatividade. Por uma análise dos eleitos na Câmara dos Deputados e Senado em 2022 quanto ao perfil étnico-racial, de gênero e sexualidade”, in: *Cadernos Adenauer*, vol. XXIII, pp. 81–99.
- Santos, Jacqueline L. & Silva, Mario A. M. (2022): “Archives of Hip Hop and Black Activism in Brazil”, in: *Nacla Report on the Americas*, vol. 54, pp. 209–216.
- Van Dyke, Nella & Amos, Bryan (2017): “Social movement coalitions: Formation, longevity, and success”, in: *Sociology Compass*, vol. 11, pp. 1–17.

PARTE 3.

RACISMO COTIDIANO E ESTRATÉGIAS ANTIRRACISTAS

CAPÍTULO 9

Antirracismo em tempos de incertezas: o Movimento Negro e os saberes emancipatórios

Nilma Lino Gomes

1. Introdução

A luta contra o racismo e as desigualdades raciais, assim como a afirmação da identidade negra, são processos complexos, desafiadores e que precisam ser desenvolvidos de modo enfático, persistente e contundente.¹

¹ Esse texto inspira-se no artigo de minha autoria intitulado “Por uma indignação antirracista e diaspórica: negritude e afrobrasilidade em tempos de incertezas”, publicado na *Revista ABPN*, vol. 10, 2018, pp. 111–124. Faz parte das minhas reflexões no contexto do projeto “Por uma pedagogia pós-abissal: movimento negro e conhecimentos emancipatórios” (Bolsa de Produtividade em Pesquisa, CNPq, 2018-2021). As ideias aqui presentes foram aprofundadas em ensaio publicado pela *Revista Teias*, Uerj, no ano de 2020. Também foram apresentada em 5 de março de 2020 na palestra principal da conferência *Living on the Edge: Studying Conviviality-Inequality in Uncertain Times* (Mecila, São Paulo) e reformuladas para publicação no

Retomar de forma incisiva a urgência da luta antirracista depois de 13 anos de governo democrático (de 2003 ao início de 2016) no Brasil pode parecer estranho. Afinal, nesse período, o país teve na sua estrutura ministerial a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), transformada, posteriormente, em Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos.

Além disso, em nível federal, foram criadas ou modificadas normas legais antirracistas, tais como a alteração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei 9.394/96) pela Lei 10.639/03, que introduziu a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileiras, indígenas e africanas nos currículos das escolas da Educação Básica; a aprovação do Decreto 4.887/03, que regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias; a instituição da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, pela Portaria n. 992 de 13 de maio de 2009; a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/2010); a promulgação da lei de cotas sociorraciais nas instituições federais de ensino superior (Ifes) (Lei 12.711/12);² da lei de cotas raciais nos concursos públicos federais (Lei 12.990/14)³ e a assinatura da Portaria 13/2016 do Ministério da Educação, que induziu as cotas raciais na pós-graduação das Ifes.

Não há como deixar de reconhecer que a luta antirracista desenvolvida pelo Movimento Negro ganhou, no período dos 13 anos supracitado, um reconhecimento oficial do Estado brasileiro. Várias demandas da luta antirracista foram transformadas em políticas públicas. Então, por que ainda temos que insistir na luta antirracista e não podemos descansar desse ativismo

working paper “Antiracism in Times of Uncertainty The Brazilian Black Movement and Emancipatory Knowledge” (*Mecila Working Paper Series*, n. 31, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America, 2021. [O texto original em português foi revisado pela autora para esta edição. (N.E.)].

2 A Lei 12.711/12 foi reformulada por meio da sanção presidencial da Lei 14.723, assinada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva em 13 de novembro de 2023. A nova legislação torna permanente a política de reserva de vagas nas universidades e institutos federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio, destinada a estudantes de escolas públicas, negros, indígenas, pessoas com deficiência e, a partir da atualização da norma, também a quilombolas. Além disso, a lei estabelece que os candidatos primeiro concorrerão às vagas de ampla concorrência e só disputarão as vagas reservadas pelas cotas, que correspondem a 50% do total, caso não alcancem pontuação suficiente para ingressar pelo sistema geral. (Fonte: ww12.senado.leg.br/noticias/audios/2023/11/novas-regras-da-lei-de-cotas-ja-estao-em-vigor.)

3 A Lei n. 12.990 de 2014, que instituiu cotas raciais de 20% em concursos federais, foi revogada pela Lei n. 15.142 de 3 de junho de 2025. A nova legislação substitui a anterior, ampliando a reserva de vagas para 30% e incluindo candidatos indígenas e quilombolas, além de pretos e pardos, com validade oficial a partir de 2025.

incansável? Por que não podemos cuidar, manter e aprimorar as políticas de ações afirmativas existentes e, a partir da sua experiência, lutar para construir outras muito mais estruturantes e transformadoras?

Porque no período de 2019 a 2022, quando a extrema direita assumiu o Poder Executivo federal, no Brasil, vivemos tempos de terríveis ataques ao Estado de Direito. Um Estado construído arduamente pelo campo emancipatório brasileiro ao longo da nossa história política. Todo ataque ao Estado de Direito é uma ação contra as lutas sociais em prol dos direitos e da igualdade. É também um golpe frontal ao antirracismo. Para aquelas e aqueles que se sabem negras e negros, bem como para os aliados da luta antirracista que lutam contra o racismo e as desigualdades sociais e raciais e em prol da igualdade racial e da democracia, esse alerta nunca é demais.

No dia 31 de agosto de 2016, o Brasil viveu a manobra política conservadora de grupos capitalistas, fundamentalistas, ruralistas, militares apoiados por vários setores do Judiciário, da grande mídia e com maioria de representação no Congresso Nacional, que conseguiram impor o impeachment da primeira mulher legitimamente eleita presidenta do Brasil, Dilma Rousseff.

Desde então, até as eleições gerais de 2022, o país viveu tempos de muitas incertezas e ataques à institucionalidade democrática.⁴ Incertezas políticas diante de um impeachment que, hoje, comprovadamente, foi um duro golpe parlamentar que incidiu sobre a sociedade brasileira e as conquistas das lutas sociais desencadeadas, principalmente, após a queda da ditadura militar instaurada nos anos 1960 e derrotada nos anos 1980. Incertezas diante das investidas de aniquilamento dos direitos garantidos aos trabalhadores e trabalhadoras desde os anos 1930 e aprimorados na Constituição Federal de 1988. Incertezas econômicas diante de um capitalismo internacional realinhado e opressor. Incertezas culturais diante do crescimento da cultura do ódio, da intolerância e do medo. Incertezas sociais diante do aumento da pobreza, das desigualdades e da violência.

4 Em 31 de agosto de 2016, o Senado Federal aprovou, numa votação em plenário, o impeachment da primeira mulher eleita presidenta do Brasil, Dilma Rousseff. A aprovação aconteceu mesmo sem comprovação de que ela tivesse cometido crime de responsabilidade fiscal, única possibilidade constitucional para se interromper um mandato presidencial no Brasil. Dessa irregularidade política e jurídica, assumiu o Poder Executivo um governo considerado ilegítimo, que passou a implementar, em articulação com a ala conservadora do Congresso Nacional, uma série de retrocessos nas políticas sociais e nos direitos trabalhistas conquistados pela população brasileira desde o século XX. O país passou a viver tempos duros de realinhamento da política capitalista e neoliberal, apoiado pela grande mídia, empresários, ruralistas e setores do judiciário.

Incertezas educacionais diante de retrocessos nas políticas educacionais, da vigilância conservadora e autoritária no que se refere às questões de gênero, diversidade sexual e raça. Incertezas emocionais diante da força psicológica e destruidora do racismo, principalmente, sobre a autoestima de tantas crianças, jovens e adultos negros e pobres. Incertezas religiosas diante do ataque neopentecostal às religiões de matriz afro-brasileira.

Foram tempos de Emenda Constitucional 95/2016, que congelou por 20 anos os recursos públicos destinados, principalmente, para saúde, educação, assistência e segurança pública; tempos de aumento do desemprego e do trabalho informal; de aumento dos assassinatos de lideranças quilombolas, indígenas e de defensores dos direitos humanos; de ataques ao meio ambiente; de reforma trabalhista; de lei da terceirização; de reforma da previdência; de privatização; da proposta conservadora de uma Escola Sem Partido; de aumento da LGBTfobia; de ataque aos direitos humanos; do genocídio da juventude negra; de aumento do feminicídio.

Os tempos de incertezas que vivemos no ano de 2016 foram acirrados no período de ascensão da extrema direita ao poder de 2019 a 2022. O Brasil e o mundo assistiram, nas eleições presidenciais de 2018, a vitória do então candidato apoiado pelos militares, empresários, ruralistas, neopentecostais, milicianos, grande mídia e setores do judiciário. Os mesmos atores que apoiaram direta ou indiretamente o impeachment da presidenta Dilma Rousseff e o governo interino ilegítimo que se constitui após esse ato brutal deram continuidade à sua ação política nefasta.

Tudo isso pode ser compreendido como expressão de um golpe do século XXI, capitalista, racista, patriarcal heteronormativo, fundamentalista, midiático, parlamentar e jurídico que assola não somente o Brasil, mas vários outros países da América Latina e a tão difícil e sonhada articulação Sul-Sul.

E mesmo com a eleição do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, nas eleições gerais de 2022, as quais nos trouxeram um respiro democrático, as iniciativas de golpe não cessaram. A vitória do governo democrático (2023 a 2026) tem convivido com um Congresso Nacional cuja maioria política é composta por representantes das forças conservadoras, de extrema direita, defensores do agronegócio, do fundamentalismo religioso, das mídias hegemônicas.

No dia 8 de janeiro de 2023, a democracia brasileira foi colocada novamente em risco. O país enfrentou um episódio profundamente lamentável de sua história. Os edifícios-sede dos Três Poderes – Palácio do Planalto, Congresso Nacional e Supremo Tribunal Federal –, em Brasília,

lia, símbolos do patrimônio histórico nacional e da humanidade, foram brutalmente depredados em atos golpistas e contrários à democracia.

Seis meses após o ocorrido, as instituições brasileiras permaneceram resilientes. Cadeiras, obras de arte, vidraças e quadros danificados foram restaurados. Apesar das cicatrizes que permanecerão na memória coletiva do país, a democracia resiste.⁵ Para quem luta cotidianamente contra o racismo, os tempos sempre foram de incerteza diante da capacidade de a sociedade brasileira rever a si mesma e jogar fora o seu racismo. Uma sociedade que esconde e guarda o racismo atrás do discurso da democracia racial, da mestiçagem, da diversidade, mas que sempre o revela publicamente quanto mais se acirram os tempos de recrudescimento da direita, da onda neoconservadora e reacionária. Que mais se revela quanto mais a democracia é colocada em risco.

Não vivemos apenas tempos de incertezas, no entanto. A cada incerteza vivida, certezas amadurecem e se fazem vivas. Talvez a maior delas seja o quanto se fazem necessárias a tomada de consciência, a afirmação e a construção de uma solidariedade coletiva. Além disso, compreendemos a necessidade de uma maior articulação entre as vítimas do racismo e das mais variadas desigualdades sociais, possibilitando uma forte reação antirracista, anticapitalista, antipatriarcal e emancipatória.

Para as negras e os negros brasileiros que lutam por democracia, soma-se a essa certeza o fato de que somos sujeitos da diáspora africana e o Brasil é nossa terra por conquista e por direito. Nele construímos, enraizamos e expandimos a nossa afrobrasilidade. Sim, acredito que existe um jeito negro de ser; de viver; de fazer política, arte, cultura, música; de educar e de produzir conhecimento. Isso não é essencialismo. É construção histórica, cultural, política e ancestral.

A certeza de que nós, negras e negros brasileiros, construímos e produzimos afrobrasilidade(s) não foi, nem é, aprendida na escola. Essa certeza tem sido ensinada e aprendida no contexto das lutas sociais antirracistas e tem como protagonistas as diversas formas de luta e resistência

5 A depredação dirigida aos prédios dos Três Poderes foi precedida por uma série de ações políticas, dentre elas, acampamentos montados em frente às sedes do Exército em Brasília e em várias cidades do país, reivindicando a volta do presidente de extrema direita derrotado nas eleições de 2022, a intervenção militar e a anulação das eleições presidenciais. No decorrer da investigação realizada pela Polícia Federal (PF), foi descoberta uma intrincada trama golpista, sob a liderança do ex-presidente, de uma parte do Exército brasileiro, parlamentares, ex-ministros, empresários e líderes religiosos. No momento em que esse artigo é escrito, várias pessoas estão presas, respondem a processos na justiça, coordenados pelo STF, têm sido julgadas e correm o risco de prisão. Os impactos políticos dessa nova tentativa de golpe, no entanto, são muito maiores e deixaram sérias cicatrizes na nossa jovem democracia.

negras. Dentre elas, destaco a ação, as reivindicações, as denúncias e a luta do Movimento Negro brasileiro.

2. A força educativa do Movimento Negro

Parto do pressuposto de que todas e todos, direta ou indiretamente, fomos e somos educados e reeducados pelo Movimento Negro no Brasil. Negros, brancos, indígenas, descendentes de asiáticos, árabes, palestinos, judeus e outros povos do mundo que vivem em nosso país, aprendemos e reaprendemos sobre a luta antirracista – quer concordemos com ela ou não – por meio da ação pedagógica do Movimento Negro, o qual é herdeiro das muitas lutas de africanas e africanos escravizados no Brasil, bem como das primeiras formas de associações e organizações negras pós-Abolição e do início do século XX.⁶

Ao falar em Movimento Negro, não me refiro a uma entidade específica, mas às ações organizadas e empreendidas por mulheres e homens negros na luta contra o racismo e pela afirmação das identidades negras.

Entendo 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. Participam dessa definição os grupos políticos, acadêmicos, culturais, religiosos e artísticos com o *objetivo explícito* de superação do racismo e da discriminação racial, de valorização e afirmação da história e da cultura negras no Brasil, de rompimento com as barreiras racistas impostas aos negros e às negras na ocupação dos diferentes espaços e lugares na sociedade. Trata-se de um movimento que não se reporta de forma romântica à relação entre os negros brasileiros, a ancestralidade africana e o continente africano da atualidade, mas reconhece os vínculos históricos, políticos e culturais dessa relação, compreendendo-a como integrante da complexa diáspora africana. Portanto, não basta apenas valorizar a presença e a participação dos negros na história, na cultura e louvar a ancestralidade negra e africana para que um coletivo seja considerado como movimento negro. É preciso que, nas ações desse coletivo, *se faça presente e de forma explícita uma*

⁶ Estas reflexões inspiram-se largamente nas discussões realizadas e registradas no meu livro *O movimento negro educador* (Gomes, 2017).

postura política de combate ao racismo. Postura essa que não nega os possíveis enfrentamentos no contexto de uma sociedade hierarquizada, patriarcal, capitalista, LGBTfóbica e racista. (Gomes, 2017, pp. 23–24; grifos no original)

A interpretação da raça como estrutural e estruturante para a compreensão da complexidade do quadro de discriminação e desigualdades no Brasil, realizada pelo Movimento Negro, aos poucos passou a ocupar espaço nas análises sociológicas e entre os formuladores de políticas públicas. Sueli Carneiro argumenta que “os atuais dados da desigualdade racial conferem autoridade às denúncias dos movimentos negros contemporâneos sobre as diferenças de direitos e oportunidades existentes em nossa sociedade em prejuízo da população negra” (Carneiro, 2002, p. 7). Luiz Alberto Oliveira Gonçalves e Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva afirmam: “[...] sem esse ator coletivo jamais teríamos pautado o tema do racismo e da discriminação étnico-racial nas agendas políticas e da justiça brasileira” (Gonçalves e Silva, 2000, p. 105).

O Movimento Negro é um educador, um ator coletivo e político que reeduca e emancipa a sociedade, a si próprio e ao Estado, produzindo novos conhecimentos e entendimentos sobre as relações étnico-raciais e o racismo no Brasil, em conexão com a diáspora africana. Articulados às práticas e intervenções do Movimento Negro e sendo reeducados direta ou indiretamente por ele, também é possível encontrar, no Brasil, vozes e corpos negros anônimos que atuaram e ainda atuam na superação do racismo e na afirmação das identidades, dos valores, do trabalho, da cultura e da vida da população negra. São as negras e os negros em ação. Todos somos, de alguma forma, herdeiros da sabedoria e dos ensinamentos do Movimento Negro.

3. Movimento Negro e a produção dos saberes emancipatórios

No reconhecimento do Movimento Negro como educador, organizo o seu legado epistemológico intrínseco, como produtor de um tipo específico de conhecimento: o conhecimento nascido na luta.⁷ É um conhecimento que, quanto mais se consolida, mais tem a capacidade de transformar a sua própria

⁷ Confira a reflexão do professor Boaventura de Sousa Santos no prefácio do livro de minha autoria (Gomes, 2017).

forma de perceber e interpretar os problemas que motivam a sua luta. Um conhecimento que se organiza na forma de produção intelectual e de práticas políticas, sociais e pedagógicas. Chamo essa organização político-epistemológica de saberes ou conhecimentos emancipatórios produzidos historicamente pela população negra, articulados e sistematizados pelo Movimento Negro.

Esses saberes/conhecimentos têm provocado transformações na sociedade brasileira. É importante lembrar, retomar, analisar e enfatizar com orgulho esses saberes/conhecimentos, pois eles fazem parte da nossa história de luta contra o racismo e em prol da igualdade e da democracia. As negras e os negros que lutam contra o racismo fazem parte dessa história e são produtores desses saberes/conhecimentos.

4. Saberes emancipatórios: mantendo acesa a chama da esperança e da luta

É de suma importância retomar e enfatizar esses saberes/conhecimentos para que a nossa chama de esperança não se apague e o nosso sentimento de indignação diante das injustiças não nos imobilize, mas nos redirecione rumo à construção de outros caminhos políticos e pedagógicos e de novas estratégias na luta democrática e antirracista.

Como Paulo Freire nos ensinou, “Se somos progressistas, realmente abertos ao outro e à outra, devemos nos esforçar, com humildade, para diminuir, ao máximo, a distância entre o que dizemos e o que fazemos” (Freire, 2000, p. 45). Na visão de Paulo Freire, é um sentimento de indignação o que promove e aprimora a democracia. Trata-se, portanto:

Não de uma democracia que aprofunda as desigualdades, puramente convencional, que fortifica o poder dos poderosos, que assiste de braços cruzados à aviltação e ao destrato dos humildes e que acalenta a impunidade. Não de uma democracia cujo sonho de Estado, dito liberal, é o Estado que maximiza a liberdade dos fortes para acumular capital em face da pobreza e às vezes da miséria das maiorias, mas de uma democracia de que o Estado, recusando posições licenciosas ou autoritárias e respeitando realmente a liberdade dos cidadãos, não abdica de seu papel regulador das relações sociais. Intervém, portanto, democraticamente, enquanto responsável pelo desenvolvimento da solidariedade social. (Freire, 2000, p. 48)

O que não se pode aceitar, diz Paulo Freire, “é uma democracia fundada na *ética do mercado* que, malvada, só se deixando excitar pelo lucro, inviabiliza a própria democracia” (Freire, 2000, p. 49; grifo no original).

Discutamos, então, um pouco sobre esses saberes/conhecimentos nas seções seguintes.

4.1. Os saberes identitários

O Movimento Negro, principalmente no contexto das ações afirmativas, recolocou o debate sobre a raça no Brasil. Mesmo sob críticas, houve um aumento da institucionalização do uso das categorias de cor do IBGE nos formulários de identificação das instituições e nos censos, o que trouxe a autodeclaração racial para o universo e para o cotidiano dos brasileiros. Hoje, o debate sobre quem é negro e quem é branco invade a vida das brasileiras e dos brasileiros de uma forma diferente, extrapolando os espaços da militância e da discussão política.

Assistimos, nas redes sociais, a uma profusão de páginas pessoais, de figuras públicas, de artistas e de grupos juvenis publicadas por pessoas negras que escrevem sobre a experiência de ser negro, denunciam o racismo, transmitem informações, dão dicas de beleza e cuidados com a pele e o cabelo crespo. Discussões como apropriação cultural, colorismo, racismo, ações afirmativas são realizadas na vida on-line e off-line de maneira crítica, política e posicionada por um maior número de sujeitos negros.

Uma nova visibilidade da questão racial e da identidade negra, de forma afirmativa, se faz presente na literatura, nas artes, no cinema, no teatro, no campo do conhecimento. Os diferentes grupos do Movimento Negro ganham cada vez mais espaço na cena pública e política, afirmando a identidade negra e sua complexidade, inclusive no campo político-partidário.

Questões como a violência contra a mulher negra e o genocídio da juventude negra, que fazem parte das denúncias históricas do Movimento Negro, tem sido incorporadas, mesmo que ainda lentamente, nas preocupações de pesquisadores, ONGs e Poder Público. O recorte raça/cor passa a ser inserido como uma categoria de análise importante para compreender a realidade de gênero, juvenil, de trabalho, regional e de pobreza no Brasil. Os dados alarmantes desvelados pelos estudos realizados

com esse recorte comprovam as denúncias do Movimento Negro. A identidade negra é agora tematizada de um outro lugar. Aos poucos, o Brasil vai compreendendo que ser negro e negra e afirmar-se como tal é um posicionamento político e identitário que causa desconforto nas elites. O uso da violência, uma das antigas estratégias do racismo, tem sido uma tentativa de fazê-los se calar. O Movimento Negro está expandindo a politização da raça e da identidade negra para lugares onde antes elas não eram consideradas ou eram invisibilizadas.

4.2. Os saberes políticos

A universidade e os órgãos governamentais passaram a tematizar as desigualdades raciais. As pesquisas e políticas educacionais, os indicadores de avaliação escolar, o campo da antropologia, da sociologia, da história e da saúde começam a dar um outro destaque à questão racial. O campo do direito passou a ser pressionado para dar repostas que contemplem a justiça social e a diversidade. As universidades se organizaram para construir comissões de heteroidentificação inter(multi)raciais a fim de conter as fraudes na aplicação da Lei de Cotas (Lei 12.711/12). O debate político sobre a raça foi recolocado no Brasil em outros moldes, trazendo à cena pública posições que desde a ditadura pareciam ter sido superadas e desvelando que algumas heranças do racismo científico permanecem até hoje, mesmo entre os intelectuais considerados progressistas. A raça, na sua concepção ressignificada, passou a ser um critério para superar desigualdades, por meio da adoção de políticas públicas institucionalizadas por lei.

Intelectuais negras e negros se organizaram, em 2000, e fundaram a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), responsável pela realização bianual do Congresso Brasileiros de Pesquisadores e Pesquisadoras Negros (Copene) e de suas versões regionais. Nas universidades e faculdades, foram criados Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (Neab), responsáveis pela realização de pesquisas, extensão, formação de professores e debates políticos e acadêmicos sobre a questão racial brasileira e sobre a África.⁸

A questão racial passou a ocupar um outro lugar político no campo da produção do conhecimento e, aos poucos, as instituições de ensino superior

⁸ Associação Brasileira de Pesquisadores Negros e Negras (ABPN) (www.abpn.org.br).

começaram a oferecer disciplinas optativas, eletivas e obrigatórias sobre história da África, relações étnico-raciais, diversidade e gênero, criando demanda de profissionais qualificados nessas áreas. Além disso, por meio da aplicação da Lei 12.990/14, algumas instituições públicas realizaram concursos para docentes do ensino superior reservando vagas para negras e negros.

Algumas universidades já aplicam as cotas na pós-graduação, em atendimento à Portaria Normativa 13/2016 do Ministério da Educação. Para cumprir a legislação e garantir os direitos da população negra às ações afirmativas, gestores, intelectuais e profissionais de várias áreas necessitam conhecer mais sobre a temática racial e são obrigados a revelar a sua ignorância e recorrer àquelas e àqueles que têm competência e expertise sobre o assunto. Nesse momento, intelectuais, pesquisadoras, pesquisadores e ativistas do Movimento Negro são chamados a opinar. Os saberes políticos construídos pela população negra e sistematizados pelo Movimento Negro entram em ação, dialogando com os outros saberes e ignorâncias. Contra o racismo epistêmico, há, aos poucos, o reconhecimento de que as negras e os negros são sujeitos políticos e de conhecimento e têm competência para falar sobre a questão racial no Brasil e sobre os mais variados temas.

O Movimento de Mulheres Negras merece destaque quando refletimos sobre os saberes políticos. A ação das ativistas negras constrói saberes e aprendizados políticos, identitários e estéticos-corpóreos específicos. As ativistas negras desafiam os homens ativistas a repensarem, mudarem de postura e de atitude nas suas relações políticas e pessoais com as mulheres. Denunciam a violência machista dentro do próprio Movimento Negro e dos demais movimentos sociais, nas relações domésticas, nas disputas internas no emprego, nos sindicatos e nos partidos, reeducando homens e mulheres brancos e de outros pertencimentos étnico-raciais sobre feminismo. As mulheres negras reeducaram o próprio feminismo e construíram o feminismo negro. O ativismo das mulheres negras no Brasil assumiu protagonismo quando da realização da Marcha Nacional das Mulheres Negras contra o Racismo e pelo Bem-Viver, no dia 18 de novembro de 2015 em Brasília.

A segunda Marcha das Mulheres Negras foi realizada em novembro de 2025, em Brasília, reunindo mulheres negras de diferentes regiões do Brasil e de articulações internacionais. O encontro aconteceu dez anos após a histórica primeira marcha, realizada em 2015, reafirmando a continuidade da luta contra o racismo, a violência de Estado e o patriarcado.

Sob o lema “Por Reparação e Bem Viver”, a mobilização destacou duas pautas centrais. A primeira foi a reparação, entendida em suas dimensões econômica e histórica, como resposta às desigualdades produzidas pelo racismo estrutural. A segunda foi o conceito de Bem Viver, que colocou no centro a valorização da vida acima do lucro, defendendo justiça ambiental, dignidade humana e condições de existência mais justas para as populações negras.

A organização da marcha ocorreu de forma ampla e coletiva. Comitês regionais foram formados em diversas partes do país, além de articulações internacionais. Também surgiram comitês temáticos que reuniram discussões específicas, como as pautas das mulheres quilombolas, o uso da tecnologia nas mobilizações, saúde mental e justiça reprodutiva.

A mobilização contou com a participação de ativistas independentes, movimentos sociais e coletivos organizados, que se articularam localmente para garantir presença em Brasília. Muitas iniciativas de apoio coletivo foram criadas para viabilizar a participação de mulheres de diferentes territórios.

Ao ocupar as ruas da capital federal, a segunda Marcha das Mulheres Negras reforçou a presença histórica das mulheres negras na luta política e social do país. O encontro reafirmou o papel dessas mulheres na construção de uma sociedade mais justa e renovou o compromisso coletivo com a busca por equidade, dignidade e transformação social.

O Movimento de Mulheres Negras sempre reeducou e mobilizou os saberes emancipatórios de forma contundente e interseccional.

4.3. Os saberes estéticos-corpóreos

A partir do ano 2000, ocorreu uma politização da estética negra diferente do final dos anos 1970 e início dos 1980 e 1990 do século XX. A estética negra passou a ser compreendida como parte do direito à cidadania e à vida das mulheres e dos homens negros. Agora ela se faz presente de forma mais pública e contundente a partir do advento das políticas de ações afirmativas. Essas políticas reeducam as negras e os negros na sua relação com seus corpos e também reeducam a sociedade brasileira no seu olhar sobre o corpo negro.

A partir do advento das políticas de ações afirmativas, configurou-se também um outro perfil de juventude negra, que se afirma por meio da estética e da ocupação de lugares acadêmicos e sociais. Juventude essa, na sua maioria, periférica, e que aprendeu a ter orgulho de ser negro e da periferia, numa postura afirmativa e realista. Essa juventude, principalmente as mulheres, realiza marchas do Orgulho Crespo, ações como o Encrespa Geral, eventos de empoderamento crespo, páginas específicas no Facebook, programas no YouTube, blogs e tutoriais de beleza negra. Compreendem como o corpo e o cabelo são importantes símbolos de construção da identidade negra. Politizam, do seu jeito, o conceito de beleza negra.

Os saberes estéticos-corpóreos também fazem parte de uma série de lutas e ensinamentos das mulheres negras. Numa articulação internacional, as mulheres negras ativistas construíram politicamente o Dia Mundial da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha, dia 25 de julho. No Brasil, essa data ganhou uma amplitude institucional e passou a fazer parte do processo de reeducação do Estado brasileiro em relação ao reconhecimento da luta das mulheres negras. Um dos resultados desse processo foi a sanção presidencial da Lei n. 12.987, de 2 de junho de 2014, decretando o Dia Nacional de Tereza de Benguela e da Mulher Negra, a ser comemorado, anualmente, em 25 de julho.

5. O ataque da extrema direita à luta antirracista

Como vivemos tempos de incertezas e antidemocráticos, todo esse acúmulo de saberes/conhecimentos construídos pelas negras e pelos negros na história brasileira, sistematizados e articulados em reivindicação por direitos pelo Movimento Negro, está sob forte ataque.

O governo federal de extrema direita que assumiu o poder de 2018 a 2022 instaurou, junto com os seus apoiadores espalhados nas diversas instituições e regiões do país, um clima de ataque a tudo o que pode ser considerado democrático e emancipatório.⁹ Lutar por direitos e emancipação social no Brasil passou a ser uma ação sob suspeita. Uma suspeição

⁹ No momento em que republico esse artigo, vivemos o retorno dos tempos democráticos. Nas eleições gerais de 2022, tivemos a vitória de Luiz Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores. A partir de 2023, retomamos um governo democrático que tem enfrentado com coragem os ataques da extrema direita.

contaminada pela lógica militar/capitalista/neopentecostal a ponto de o fato de uma pessoa se afirmar como defensora da democracia, da igualdade e da justiça social tornar-se sinônimo de ser “comunista”.

Nesse período de retrocessos, as políticas da igualdade racial sofreram vários ataques. O Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos foi extinto, o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR) foi desestruturado, o genocídio da juventude negra nem sequer foi discutido pelo Ministério da Justiça e Segurança Pública da época e o feminicídio negro não teve lugar nas preocupações da Secretaria Nacional de Políticas para as Mulheres que se tornou um órgão do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Somado a isso, a direção da Fundação Cultural Palmares, órgão do antigo Ministério da Cultura – transformado em Secretaria Nacional de Cultura –, foi assumida por um homem negro, de extrema direita, que atacou publicamente o Movimento Negro e a luta antirracista, desconsiderando-os e despolitizando suas conquistas sociais e políticas.

O apoio explícito do governo autoritário (2019-2022) às Forças Armadas autorizou ainda mais a ação violenta das forças de segurança pública contra a população pobre, negra e jovem nas periferias, em bailes funks, morros e favelas. Ostensivamente, os policiais militares passaram a usar ainda mais a violência contra as manifestações políticas de rua, nos encontros festivos e nas abordagens individuais.

As universidades sofreram com uma política de “contenção de gastos” e de intervenção na escolha dos seus dirigentes. Além disso, as instituições de ensino, de um modo geral, passaram a ser ideologicamente atacadas como espaços de produção de ideias comunistas. As escolas cívico-militares passaram a ser instituídas na Educação Básica pública. Nesse contexto, a política de cotas raciais nas universidades foi contestada e criticada como paternalista. Todo esse discurso fortaleceu os setores conservadores e de extrema direita no país, da elite até os pobres.

De 2019 a 2022 vivemos um momento em que os saberes sistematizados pelo Movimento Negro brasileiro foram questionados, deturpados e reinterpretados pelas forças conservadoras de extrema direita e pela “afro-direita”, que antes parecia invisível, mas que sempre existiu. No entanto, nesses tempos de incertezas, os saberes emancipatórios construídos pelas negras e pelos negros na luta antirracista tensionaram e continuam tensionando as ignorâncias. É uma luta social, simbólica, política, identitária,

complexa e tensa que nem sempre se faz visível nem ocupa as principais preocupações das nossas análises sobre a crise democrática.

Todo esse quadro mudou com a vitória do presidente Lula em 2022. A partir de 2023 tivemos a reconstrução do Ministério da Igualdade Racial, do Ministério da Mulheres, do Ministério da Cultura, do Ministério da Economia, do Ministério da Previdência e a criação do Ministério dos Povos Indígenas. E a Fundação Cultural Palmares foi assumida por João Jorge Santos Rodrigues, um homem negro, advogado, escritor, produtor cultural e ativista.

6. Para finalizar: o Movimento Negro e os tempos de incertezas

À medida em que o Movimento Negro aprimora a sua luta por emancipação social e pela superação do racismo, mais se intensifica a variedade de formas de opressão e de dominação contra as quais ele tem que se contrapor, bem como se amplia a multiplicidade de escalas (local, nacional e transnacional) das lutas em que ele se envolve (Santos, 2006). O Movimento Negro, na sua configuração complexa e dinâmica, é desafiado cada vez mais a produzir novos conhecimentos e fronteiras de resistência em tempos de incertezas e de golpe.

Tanto quanto em outros momentos críticos, a ascensão da extrema direita ao Executivo federal de 2019 a 2022, mostrou que, cada vez mais, é preciso construir uma resistência democrática antirracista radical. É necessário ampliar a nossa capacidade de indignação e aumentar a solidariedade, superando disputas por quem sabe analisar melhor a situação em que vivemos e apontar a melhor saída.

Os/as intelectuais, nesse mesmo período, foram desafiados/as a compreender que é possível produzir conhecimento *junto com* e não *sobre* as pessoas, a sociedade e a vida, sobretudo, aqueles e aquelas que mais sofrem. Somos chamados a produzir uma outra forma de conhecimento.

Nos últimos anos, venho analisando um outro conjunto de saberes sistematizados pelo Movimento Negro e que se destaca ainda mais nos momentos de acirramento do racismo, das desigualdades e da violência: os saberes indignação. É também um tipo de saber emancipatório. Ele é

inconformado, antirracista, antipatriarcal, anticapitalista e construído pela dignidade daqueles e daquelas que lutam contra a opressão.

Os saberes indignação, embora construídos na luta contra as desigualdades, não se confundem com a Pedagogia do Oprimido formulada por Paulo Freire, pois são forjados na luta contra a opressão racial. Esse tipo de opressão se dá intrinsecamente articulada com a classe social, mas a atravessa e atinge todos os corpos negros e a herança ancestral africana inscritos na pele das pessoas, na sua corporeidade, independentemente da classe social a que pertençam. A forma como a opressão racial opera resulta em um acúmulo opressor no qual também estão a classe, o gênero e a orientação sexual.

Essa complexa imbricação opressora pode até nos dar a impressão de que o racismo é atenuado de acordo com o nível socioeconômico, a escolaridade, o cargo ocupado, a visibilidade social, artística, política ou esportiva da pessoa negra. É assim que o racismo engana a todos nós: quando ele nos faz pensar que é um fenômeno passível de ser atenuado. Fenômenos perversos podem se metamorfosear e nos parecer camuflados e secundários, mas a sua ação nefasta na vida e na identidade das suas vítimas jamais é atenuada.

Os saberes indignação se expressam por meio da imbricação dignidade/indignidade. Quanto mais indignas forem as situações e a forma de o racismo se impor aos negros e às negras, mais a dignidade dessas pessoas é atingida. Muitas vezes isso resulta em atitudes de isolamento, mas, em outras, pode resultar em um renascer político-identitário. E, dessa forma, produzir novos enfrentamentos.

Produzidos historicamente pela população negra no Brasil, na sua trajetória de sofrimento e de resistência, os saberes indignação se afirmam por meio de gestos, memórias, reconhecimento de personalidades negras omitidas pela história, afirmação da religiosidade afro-brasileira, dos ensinamentos da capoeira, das artimanhas quilombolas para sobreviver e lutar contra a opressão ruralista. Eles se fazem presentes nas ações dos estudantes negros secundaristas e universitários que demandam a inclusão de intelectuais negros nos currículos, nas ocupações das escolas, nas ocupações urbanas, na tensão provocada por ativistas negras e negros nos partidos de esquerda reivindicando representatividade negra nos cargos de poder e decisão, na produção de sites, páginas do Facebook e Instagram por lideranças negras de diferentes gerações. Também podem ser vistos na atuação das youtubers negras e negros, nas novas articulações do Movimento Negro construindo fóruns interidentidades, no hip hop,

no *slam*, nas revoltas da população atingida pela violência policial, nas passeatas e nos atos denunciando o racismo, o machismo e a violência, como no caso do assassinato da vereadora negra Marielle Franco, no Rio de Janeiro, em 2018.

Esses saberes transformam a denúncia do racismo em uma efervescência e em uma articulação nacional e internacional. Podem ser vistos na presença de negras e negros com consciência racial na política institucional, na atuação do feminismo negro e no mulherismo africana.¹⁰

Cabe-nos a pergunta: como o Movimento Negro tem articulado e sistematizado esses saberes/conhecimentos indignação? Como ele tem sido reeducado por esses saberes em tempos de incertezas e de ataques ao Estado de Direito? O Movimento Negro tem mobilizado a sua capacidade de ampliar a sua intervenção na sociedade e nas relações de poder, transformado esses saberes/conhecimentos em estratégias de enfrentamento ao racismo exacerbado em tempos de neofascismo?

Na minha opinião, traduzir em ação política a dignidade que atravessa a história de resistência do povo negro é a chave para que o Movimento Negro saiba sistematizar, articular e transformar em estratégia de luta os saberes/conhecimentos indignação em tempos de democracia em risco, como o período de 2019 a 2022, em que o Brasil viveu sob a égide de um governo de extrema direita. Mobilizar os sentimentos de dignidade e de indignação, transformando-os em uma ação política que se contraponha ao racismo, ao neoliberalismo, ao fundamentalismo religioso e ao neofascismo, significa lidar com emoções diante da perversidade do humano que se manifestam ora de forma mais agressiva e contundente, ora mais negociadora e pacífica.

O resultado social e político da imbricação dignidade/indignidade presente nos saberes indignação é um dos desafios do novo ciclo do Movimento Negro do século XXI. É um ciclo em que se faz necessária a articulação entre os saberes já construídos e os novos aprendizados políticos diante da rápida adesão de muitos setores da população brasileira,

10 De acordo com Ribeiro (2019), Mulherismo Africana é uma preposição política emancipatória pensada pela dra. Clenora Hudson, que, ao pesquisar o lugar participativo das mulheres africanas na história, identificando o poder, a sabedoria, os ensinamentos e a luta dessas mulheres, encontrou um lugar de quem sempre esteve à frente da agência de seu povo, de matriarca, de geradora de potências. Trata-se de uma perspectiva emancipatória da população preta pensada por mulheres pretas e suas dores frente ao racismo, e não uma ação política de liberdade de um determinado segmento. Pensar apenas pela via do gênero não dá conta da desintegração ontológica das mulheres pretas e de seu povo. A proposta do Mulherismo passa por pensar o lugar das mulheres pretas a partir de nós, e não nos nutrir de ideologias embrionariamente não direcionadas às mulheres pretas.

inclusive negros, aos ataques à democracia desferidos contra tantos direitos construídos na nossa história social e política.

Essa situação provoca o Movimento Negro na atualidade a encontrar novas formas de diálogo e novas estratégias para articular e sistematizar os saberes indignação e, junto com outras forças progressistas, se contrapor a todas as formas de autoritarismo e fascismo.

Diferentemente dos outros saberes emancipatórios (identitários, políticos, estético-corpóreos) sistematizados pelo Movimento Negro do século XX – e que foram capazes de reeducar o Estado, a sociedade, a universidade –, os saberes indignação advertem que um Estado autoritário não é reeducável. Antes, ele precisa ser combatido e derrotado, pois somente um Estado democrático e de direito possibilita aprendizagens emancipatórias mútuas, direitos e justiça social.

Referências

- Carneiro, Sueli (2002): “Prefácio”, in: Henriques, Ricardo (org.). *Raça e cor nos sistemas de ensino*, Brasília-DF: Unesco, pp. 7–10.
- Freire, Ana Maria A. (org.) (2000): *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*, São Paulo: Unesp.
- Gomes, Nilma L. (2017): *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*, Petrópolis: Vozes.
- Gomes, Nilma L. (2018): “Por uma indignação antirracista e diaspórica: negritude e afrobrasilidade em tempos de incertezas”, in: *Revista ABPN*, vol. 10, pp. 111–124.
- Gomes, Nilma L. (2020): “A força educativa e emancipatória do Movimento Negro em tempos de fragilidade democrática”, in: *Teias*, vol. 21, n. 62, pp. 360–371.
- Gonçalves, Luiz Alberto O. & Silva, Petronilha Beatriz G. (2000): “Movimento Negro e educação”, in: *Revista Brasileira de Educação*, vol. 15, pp. 135–158.
- Njeri, Aza & Ribeiro, Katiúscia (2019): “Mulherismo africana: práticas na diáspora brasileira”, in: *Currículo sem Fronteiras*, vol. 19, n. 2, pp. 595–608.
- Santos, Boaventura de S. (2006): *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, São Paulo: Cortez.
- Santos, Boaventura de S. (2017): “Prefácio”, in: Gomes, Nilma L. *O movimento negro educador: Saberes construídos nas lutas por emancipação*, Petrópolis: Vozes.

CAPÍTULO 10

Memória social, convivialidade e antirracismo contemporâneo: Valongo, Pretos Novos, Aflitos e Saracura

Mário Augusto Medeiros da Silva

1. Introdução

Este capítulo pretende analisar ações de movimentos reivindicativos que, nas cidades de Rio de Janeiro e São Paulo, têm se ocupado em pautar, disputar e defender políticas de memória social para territórios histórica, afetiva e politicamente compreendidos como negros e indígenas.¹ Marcadas pela violência da escravidão, de suplícios coloniais,

¹ Este texto foi publicado originalmente como "Social Memory, Conviviality, and Contemporary Antiracism", na *Mecila Working Paper Series*, n. 70, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America, 2024. O texto original em português foi revisado pelo autor para esta edição. [N.E.]

da discriminação e racismo na experiência republicana, as regiões do Cais do Valongo e Cemitério dos Pretos Novos (RJ, 1722–1830); o Largo da Forca – Capela dos Aflitos (1775–1858) e a região da Saracura, no Bixiga (SP, século XIX) têm sido articuladas como lugares de memória e demanda por direitos da população negra e/ou indígena, baseadas nos territórios historicamente ocupados nas cidades que se encontram sendo alvo de políticas de patrimônio cultural e/ou de disputas com mercado imobiliário, o Estado e outros agentes públicos e privados. Interessa-me, portanto, analisar a forma como aquelas reivindicações vêm se desenvolvendo nos últimos anos, seus alcances e seus limites sobre a agenda política de discussão acerca da luta por direitos nas cidades, a luta antirracista e os debates sobre memória coletiva e direitos, vistos a partir da demanda por políticas de patrimônio material e imaterial. O debate sobre os sentidos da ideia de convivialidade também é componente das disputas, testando seus potenciais para um estudo dessa natureza.

Ambos criados ainda no século XVIII, o Cemitério dos Pretos Novos, reencontrado em 1996, transformado em Instituto dos Pretos Novos e local de memória em 2005, bem como o Cais do Valongo, redescoberto por escavações na zona portuária em 2011 e tornado Patrimônio Cultural da Humanidade em 2017, são exemplos contemporâneos de ativismo antirracista pela memória coletiva.

Ainda na capital paulista, uma das ações recentes mais espetacularizadas, no contexto das manifestações antirracistas e anticoloniais de 2020 (motivadas pelo assassinato de George Floyd) (Rocha, 2024), foi o *Ato de incêndio da estátua de Borba Gato*, símbolo da figura ressignificada dos bandeirantes, mercenários paulistas, pelo Coletivo Revolução Periférica (SP), em julho de 2021 (Rocha, 2024; Ramos, 2021; Revolução Periférica, s.d.). Contudo, uma das reações sincrônicas do poder municipal paulistano ao cenário de manifestações transnacionais e locais foi, além de prender manifestantes e ativistas, contratar artistas negros e erigir monumentos em homenagem a personalidades negras na cidade. Por enquanto: Tebas (construtor negro do século XVIII), Madrinha Eunice (criadora da primeira escola de samba paulistana), Itamar Assumpção (músico), Geraldo Filme (músico), Adhemar Ferreira (campeão olímpico e político) e Carolina Maria de Jesus (escritora). Ao final de 2023, foi realizada uma votação pública, pela internet, e escolhidas para obras futuras as personalidades: Mãe Sylvia de Oxalá (autoridade religiosa), Elza Soares (cantora), Chaguinhas (militar

condenado à forca), Lélia Gonzalez (intelectual) e Milton Santos (geógrafo) (Expresso Estadão, 2023).

Essas ações em São Paulo não pacificaram o contexto de questionamento antirracista em se tratando da memória social. As escavações do metrô, em 2021, para construção da linha laranja na região do Bixiga, revelaram o que tem sido denominado Quilombo da Saracura, conhecido pela bibliografia sobre a cidade e pela memória de ativistas negros: foi a região do Bixiga – ocupada historicamente por indígenas e negros e, posteriormente, pela migração italiana, que chega como mais uma camada da memória social – constituindo-se num bairro de classe trabalhadora e de forte ascendência negra. As memórias de intelectuais negros como José Correia Leite (Correia Leite e Cuti, 1992), de estudos sobre as origens do samba paulista (Britto, 1986; Simson, 2007), de organizações negras no século XX, como o Centro de Cultura e Arte Negra (Silva, 1994), o Movimento Negro Unificado no bairro ou ainda a própria existência da escola de samba Vai-Vai mostram uma ocupação histórica da população negra no Bixiga, acionada no tempo presente como referência para as disputas em torno do patrimônio cultural e o direito à cidade.

No caso do bairro da Liberdade, em São Paulo, também de antiga ocupação indígena e negra, mais tardiamente recebendo intensa migração japonesa (o que modificou a fisionomia do bairro em meados do século XX), bem como as pressões do mercado imobiliário paulistano e as precárias condições de manutenção da Capela dos Aflitos e a Igreja dos Enforcados, joga-se luz em um movimento que demanda respeito àquele lugar de memória como um espaço afro-indígena e a construção de um Memorial pelo Poder Público. Todas essas situações têm sido disputadas intensamente com diferentes agentes públicos e privados, estando em aberto no momento quais serão os alcances e limites dos movimentos reivindicativos de políticas públicas.

2. Convivialidade, conflito e memória social

Há uma disputa de sentidos narrativos (sobre quem pode falar do assunto e ser portador de direitos) a respeito dessas grandes metrópoles e as possibilidades de existência democrática das memórias traumáticas com

um acerto de contas sobre o presente. Estou empenhado em investigar as articulações entre memória social, antirracismo e trauma social (Alexander, 2012), por meio das disputas em torno das políticas de preservação da memória. A sociedade brasileira, de passado escravista, teve diferentes governos e instituições sociais que organizaram variadas imagens públicas acerca de inexistência do racismo, desaparecimento e assimilação da população negra e indígena; da prática de uma democracia racial e convivência harmoniosa entre as “raças”; para negar o preconceito racial, atitudes discriminatórias e o racismo estrutural como prática de poder, produtora de desigualdades articuladas a gênero, raça e classe e obstáculos a direitos civis, sociais e políticos. Enquanto a classe dominante branca procurou criar essas imagens, os diferentes movimentos negros e antirracistas continuamente as enfrentaram, com uma agenda propositiva e emancipatória de direitos para a sociedade brasileira (Gomes, 2026 [2021]; Tosoldi, 2021; Baldráia, 2021).

O racismo é uma relação social de exercício de poder que, no Brasil contemporâneo, permite a violação sistemática dos direitos da população negra e dos povos originários, confirmados por dados oficiais sobre homicídios e feminicídios seccionados por cor da pele, mortalidade violenta da juventude negra, massacre de povos originários (indígenas) e quilombolas na luta por suas terras, acesso desigual ao direito à educação, saúde, habitação digna e sistemas de justiça (Ipea/Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2019). Contudo, menos discutida é articulação entre racismo, trauma e memória social e as lutas para ressignificar a existência de memórias dolorosas, conferindo-lhes um sentido repositivo, ativo, no tempo presente (Heymann, 2006; Saar e Savoy, 2018).

A análise das ações e dos processos de disputas de memória coletiva pelos agentes envolvidos nos quatro casos listados neste capítulo, nas capitais fluminense e paulista, permite acompanhar sistematicamente o debate público travado entre parcelas da sociedade, o Estado e agentes econômicos naquelas cidades, permeados pela luta antirracista, disputas de território e exploração imobiliária, tendo os sentidos da memória coletiva como centro de discussão. A hipótese levantada por Sérgio Costa a respeito da ideia de convivialidade e figuração também é útil para se pensar sobre as negociações do conflito da memória social em tais espaços hoje (Costa, 2022). Ele indica a possibilidade de analisar, segundo proposições sociológicas de Norbert Elias, o que chama de *figurações conviviais* (ou figurações

da convivialidade), tendo como pontos importantes para observação as *dimensões estruturais* (contexto político, jurídico e econômico); as *negociações* (cooperação, conflito, violências); e, por fim, as *representações* (como os humanos representam a convivência ou a vida em comum). Tanto quanto possível, procurarei observar isso, por meio de revisão bibliográfica, entrevistas e análise de fontes primárias e secundárias.

3. Mortos e sepulturas: Valongo (Rio de Janeiro, 1722–1830) e Aflitos (São Paulo, 1775–1858)

A bibliografia disponível sobre o Cais do Valongo e o Cemitério dos Pretos Novos é muito interessante e se conecta, pois se parte da materialidade de descoberta do local onde antes existiu um dos portos de maior importância na recepção de tráfico de escravizados nas Américas, num momento de reordenação urbana no Rio de Janeiro, para debates historiográficos e ação de movimentos negros, em aliança com pesquisadores de história e ciências sociais para ações de patrimônio cultural, como explica a historiadora Mônica Lima:

A história do Cais do Valongo pode ser considerada um exemplo desse processo de identificação e apagamento do passado e da criação de tradições. Sabia-se da existência do cais pelos documentos históricos, mas não se tinha sua localização precisa até ser desenterrado em 2011 nas obras de reforma urbana na região portuária do Rio de Janeiro [...]. Trata-se de uma história de silenciamentos. Ao longo do tempo, o Cais do Valongo foi submetido a um processo de enterramento material e simbólico. Deixando de funcionar como desembarque de africanos escravizados em 1831, foi encoberto em 1843 para a chegada da esposa do Imperador Pedro II. O novo cais passou a se chamar cais da Imperatriz e foi construído sobre o primeiro, pedra sobre pedra – e esse ocultamento é visível hoje no sítio histórico-arqueológico do cais, no qual se podem enxergar perfeitamente as camadas dessa história, sobrepondo-se. E não só essas que remetem ao século XIX. No século XX, as obras de remodelação da cidade que pretendiam trazer os ares de progresso da época republicana, da mesma forma, construíram sobre o cais da Imperatriz uma praça, que o soterrou. (Lima, 2018, pp. 101–102)

A redescoberta do Cais confirma o que a bibliografia especializada tinha conhecimento e gerações de movimentos negros mantiveram na memória coletiva, transmitindo informações: havia naquela região um território, um circuito da experiência africana e negra no Brasil. Em 2018, o Cais do Valongo se tornou Patrimônio Mundial da Humanidade pela Unesco, o que deveria mobilizar políticas de preservação de memória na sua área envoltória, incluindo assim a Pedra do Sal e o Instituto dos Pretos Novos. Isso tem sido alvo de disputas, sendo denunciado por movimentos sociais e pesquisadores o descaso do Poder Público com a proteção dos espaços (Hirszman, 2022): a zeladoria do patrimônio cabe ao município, Estado e União, que pouco fazem.

É muito interessante, nesse sentido, analisar a *Proposta de inscrição na lista do patrimônio mundial: Sítio Arqueológico do Cais do Valongo*, o dossiê produzido pelas esferas federal e estadual de governo, que foi coordenado pela equipe transdisciplinar composta por Milton Guran (antropólogo), Mônica Lima (historiadora), José Pessoa (arquiteto) e Rosana Najjar (arqueóloga). Em 2016, o Cais do Valongo foi proposto como patrimônio cultural à Unesco por ser, segundo o historiador e diplomata Alberto da Costa e Silva, “[...] o sítio de memória da escravidão mais completo que se conhece” (Iphan, 2016, p. 7). As estimativas de recepção de africanos escravizados no Cais do Valongo giram em torno de 700 mil pessoas. A ideia de ser um sítio completo deriva do complexo escravagista produzido quando de sua criação, conforme o dossiê:

Na sua configuração original, a área onde se construiu o cais localizava-se numa pequena enseada na desembocadura do estreito vale entre os morros do Valongo e do Livramento, também conhecida como Valonguinho, que era parte de uma enseada maior, protegida pelos morros do Livramento e Saúde, conhecida como Praia do Valongo. Nesse ambiente geograficamente protegido funcionou, entre 1774 e 1831, o mercado de escravos do Rio de Janeiro, que incluía os depósitos e armazéns de escravos, o Cemitério dos Pretos Novos, que recebia os corpos daqueles que não resistiam às duras condições da travessia atlântica, e o Lazareto da Gamboa, destinado à quarentena dos escravos doentes recém-chegados. Foi o maior complexo de comércio escravagista das Américas. (Iphan, 2016, p. 21)

Esse complexo de exploração escravagista sofreu diferentes processos de ocultação e produção de invisibilidade da memória dos africanos,

tanto no período imperial (a superposição e remodelação do espaço para recepção da Imperatriz Leopoldina, em 1843, transformando-se em Cais da Imperatriz e querendo apagar a presença da escravidão no local) como no período republicano – visando simultaneamente apagar a memória da monarquia e dos africanos escravizados, a partir de 1889, quando se denomina Cais da Saúde, até 1904, quando novas obras de reforma urbana ocultaram mais partes suas (Iphan, 2016, p. 25). Nesses processos, nomes de ruas foram trocados diferentes vezes, espaços físicos, alterados, visando invisibilizar lugares de memória africana e negra no Rio de Janeiro. Nesse sentido, o trabalho arqueológico realizado por especialistas na região a partir de 2011 teve papel crucial para revelar as camadas da memória social literalmente soterradas pelo urbanismo racista e discriminatório:

Mas nenhuma pesquisa arqueológica pode se ater somente aos superartefatos, e neste sentido, a pesquisa realizada no Sítio Arqueológico do Cais do Valongo foi também extremamente profícua no que tange aos artefatos móveis. No contexto da escavação deve-se considerar como excepcional a concentração de materiais arqueológicos móveis relacionados à diáspora africana coletados nas proximidades do cais e nas laterais do sítio. Esses materiais seriam diretamente relacionados àqueles que viviam e moravam na vizinhança e frequentavam o cais, sentindo aquele espaço como seu. Foram desenterrados pela pesquisa vários tipos de artefatos, como búzios ou adornos, como brincos e pulseiras de metal, quase todos carregados de profundo simbolismo religioso. (Iphan, 2016, p. 43)

A importância da investigação arqueológica será recorrente em todos esses processos estudados, pois além de demanda legal, em se tratando da pesquisa de patrimônio material e imaterial em casos semelhantes,² trata-se da possibilidade de evidenciar lugares de memória e convivialidade daqueles grupos sociais estudados, suas experiências culturais e políticas, sua religiosidade e o construir cotidiano naquele espaço, na cidade e apesar dela. Segundo o dossiê,

A coleção arqueológica coletada no Sítio do Cais do Valongo é considerada como excepcional – totaliza 1.200.000 peças – particularmente pela

2 Sítios arqueológicos são protegidos pela Lei Federal n. 3.924, de 26 de julho de 1961, que dispõe sobre monumentos arqueológicos e pré-históricos brasileiros, e são considerados como bens da União pela Constituição brasileira de 1988.

quantidade e concentração de materiais associados à diáspora africana. Estes artefatos arqueológicos merecem, por si só, atenção especial, por nos darem acesso aos costumes, à vida cotidiana, ao simbolismo religioso e à resistência dos africanos escravizados ao sistema que lhes era imposto. (Iphan, 2016, p. 67)

Além disso, outro elemento de cultura material que mantém a memória dos suplícios experimentados pelos escravizados e exemplos cruéis da convivialidade na escravidão são justamente os remanescentes do Cemitério dos Pretos Novos. Toda a região do Valongo estava a serviço da máquina escravagista, sendo simultaneamente lugar de chegada, exposição, comércio, tratamento precário da saúde e de morte a olhos vistos dos recém-desembarcados oriundos dos portos africanos. Escravizados sobreviventes, proprietários e comerciantes da escravidão, negros libertos, mestiços, brancos de estratos sociais variados, por gerações, todos conviveram com a experiência de vida e morte naquele lugar, a olhos nus, diuturnamente, por décadas. De maneira semelhante, toda aquela região foi soterrada, visando apagar a memória de uma experiência cotidiana com a qual a população fluminense conviveu e se conectou nacional e internacionalmente: o comércio de escravizados articulado com o capitalismo internacional e abastecendo o mercado interno de exploração forçada de mão de obra. Em 1996, com força, essa história veio à tona e de novo os mortos sem sepultura reclamaram, simbólica e concretamente, a dignidade da memória e a responsabilidade do tempo presente:

Até 1722, os africanos eram enterrados num pequeno cemitério na região central da cidade, mas, desde então, esse cemitério foi transferido para o Largo da Igreja de Santa Rita. Porém, quando o desembarque de africanos escravizados passou a ser no Cais do Valongo, as autoridades decidiram transferir para lá o cemitério dos recém-chegados que faleciam. Assim, próximo à praia do Valongo, no caminho para a enseada da Gamboa, estabeleceu-se o novo Cemitério dos Pretos Novos, também chamado Cemitério do Valongo em alguns documentos da época. Este Cemitério dos Pretos Novos, até hoje conhecido por essa denominação, foi representado pela primeira vez na planta da cidade levantada em 1791 [...]. Ativo até 1831, é considerado como tendo sido o maior cemitério de escravos das Américas, no qual estima-se que tenham sido enterradas entre 20 a 30 mil pessoas. Desativado, o cemitério foi

encoberto pela malha urbana. Somente em 1996, em função das obras que estavam sendo realizadas na casa n. 36 da rua Pedro Ernesto, o Cemitério dos Pretos Novos foi finalmente descoberto, revelando sua localização. O Cemitério dos Pretos Novos, ou da Gamboa, foi registrado como sítio arqueológico pelo Iphan, e desde então tem sido objeto de pesquisa e, sobretudo, servido de motor para a preservação da memória dos afrodescendentes da região. [...] As ossadas do sítio arqueológico Pretos Novos fornecem o testemunho e a prova concreta do terrível crime contra a humanidade que foi o comércio transatlântico negreiro e a escravização de africanos no Novo Mundo, o que lhes confere um caráter único. (Iphan, 2016, pp. 94–97)

Essas ossadas conectam o Cais ao Pretos Novos, lugar de enterro indigno para os que não sobreviveram à travessia, e também à Pedra do Sal e a morros próximos, onde sobreviventes fizeram sua vida e seu legado para além da subalternização da escravidão:

Se no entorno do cais existe o Cemitério de Pretos Novos, no qual na vala comum enterravam-se à flor da terra os africanos recém-chegados que não resistiram à dureza da travessia, existe também a Pedra do Sal onde se reuniam, naquele tempo, cativos e libertos a contar e cantar suas histórias, depois de dias de duro trabalho no porto, nas rodas de capoeira e ao som dos batiques – e é o mesmo lugar em que se formou mais tarde um quilombo tecido na identidade negra e na solidariedade, por processos migratórios no período do pós-abolição. (Lima, 2018, p. 107)

A bibliografia e o interesse público sobre o Cemitério dos Pretos Novos são crescentes (Pereira, 2006; Haag, 2011; Soares, 2013; Soares, 2016; Tavares et al., 2020; Zorzetto, 2021), sendo um dos trabalhos mais importantes sobre o assunto a dissertação de Júlio Cesar Pereira que se tornou o livro *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro* (Pereira, 2014). Ossadas encontradas em 1996, durante obras numa casa da região, com o apoio dos proprietários do imóvel, de pesquisadores e membros de movimentos negros, deram origem, em 2005, ao Instituto dos Pretos Novos, protegendo um sítio arqueológico e transformando-o um lugar de memória de enorme importância (Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos, s.d.).

De maneira semelhante, mas com um conjunto menor de pesquisas sobre a dimensão de disputas de sentidos da memória coletiva, há a história da Igreja dos Enforcados e Capela dos Aflitos na Liberdade. Um estudo antigo sobre as igrejas paulistanas já localiza algumas das questões principais sobre a região que se encontra em disputa no espaço do bairro paulistano desde 2020:

A igreja dos Enforcados ou Santa Cruz dos Enforcados, ao lado de arranha-céus da rua da Liberdade, que nasceu do enforcamento três vezes repetido do Chaguinhas, às vésperas da Independência e do seu companheiro Cotindiba, em 20 de setembro de 1821, cheia de lenda. A igreja de Nossa Senhora dos Aflitos começou como capela do cemitério que ali existiu em tempos recuados, muito procurada pelos devotos paulistanos. (Arroyo, 1954, pp. 365–366)

De acordo com Arroyo, a Cúria Metropolitana de São Paulo registra que em 1779 o cemitério é consagrado junto à Capela de Nossa Senhora dos Aflitos (Arroyo, 1954, p. 366). O lugar já funcionava como espaço de suplícios desde 1775 e o cemitério operou até 1858. Naquele território, africanos escravizados, indígenas, mulheres prostituídas, pessoas consideradas criminosas foram alvo de tortura, condenação pela força e enterramento. O caso do cabo Francisco José das Chagas (Chaguinhas) e do soldado José Joaquim Cotindiba, identificados como negros, ambos do 1º Batalhão de Caçadores de Santos, condenados em 1821 à morte na força após liderarem motim por falta de pagamento, deu origem, simultaneamente, ao nome do bairro e a um culto popular na capela que alcança os nossos dias: a força teria se rompido três vezes e o público que assistia à execução passou a gritar “Liberdade!”. Mesmo assim, foram condenados e enterrados no cemitério próximo à igreja. A partir de então, se passou a registrar que pessoas solicitando graças às almas dos aflitos, em homenagem a Chaguinhas, batem três vezes à porta da igreja ou na madeira do velário para cumprir suas obrigações religiosas ou fazer seus pedidos e intenções em pedaços de papel.

A ocupação negra no local, inclusive pelo cenário de violências (foi ali o Pelourinho de São Paulo, lugar dos castigos públicos da cidade) é

documentada desde o século XVII. Numa das monografias sobre as histórias dos bairros de São Paulo, patrocinada pelo Departamento de Patrimônio Histórico, o volume dedicado ao bairro da Liberdade registra o espaço de suplícios, descrições de época de torturas, enforcamentos e enterros de escravizados. O Largo do Pelourinho, conhecido assim em 1610, se transformaria em Largo 7 de Setembro após a independência e em Largo da Liberdade (Guimarães, 1979) no século XIX, quando um dos mais antigos territórios de São Paulo, um caminho de passagem distante, paulatinamente passa a ser incorporado à região central da cidade (Guimarães, 1979, p. 39).

Uma vez mais, tanto no período imperial como no republicano, em duas cidades distintas, buscou-se soterrar uma memória social indesejável e substituí-la por outra. A descrição de Arroyo, na qual constam os arranha-céus dos anos 1950, deve ser acompanhada de outra característica do bairro da Liberdade, na primeira metade do século XX: com a chegada da imigração japonesa, em 1908, a região é ocupada por este grupo migratório e a Liberdade passa, paulatinamente, a ser conhecida como “Bairro Oriental”.

Isso chega a ter o apoio do Poder Público, em 1969, quando é anunciado um plano de “orientalização” do bairro (Guimarães, 1979, p. 91), com as lanternas brancas e postes vermelhos que passaram a ser característicos das principais ruas da Liberdade. O intuito, com apoio da comunidade comercial nipônica, chinesa, coreana e vietnamita, seria moldar algo semelhante a uma Chinatown em São Paulo. A ação ocorre concomitantemente à criação e expansão das obras do metrô da região, nos anos 1970, onde há uma estação da Linha Azul (Norte-Sul) com uma das saídas justamente no Largo da Liberdade, próxima em menos de 300 metros da Igreja dos Enforcados.

Na capital paulista, esses elementos rapidamente descritos compõem, ao longo das décadas e com intensidade a partir de 2020, uma série de disputas com relação aos sentidos da memória coletiva do bairro e a luta de movimentos sociais pelo direito à memória: a relação com as camadas de memórias de ocupação local (bairro negro ou bairro oriental?), a relação conflitiva da comunidade de comércio oriental e a Igreja dos Aflitos; a relação entre o Poder Público e a Companhia do Metrô de São Paulo e escavações no bairro; a intensa disputa de topônimos (Largo da Liberdade, Praça da Liberdade, Praça da Liberdade-Japão, Praça da Liberdade África Japão) (Lima Neto, 2023; G1 SP, 2023). Há também a documentação oficial, na Câmara dos Vereadores, mudando os nomes em 2018 para Liberdade Japão (Decreto n. 63.604, de 24 de julho de 2018)

e em 2020 para Liberdade África Japão (Projeto de Lei 71/2020); a preservação material da Capela dos Aflitos, espremida e mal cuidada entre prédios, bem como o reconhecimento do culto a Chaguinhas como patrimônio imaterial; a constituição de uma União dos Amigos da Capela dos Aflitos (Unamca), núcleo de devotos, pesquisadores e ativistas, que passa a ser a organização responsável pela defesa de interesses da memória negra e indígena da região, requisitando do Poder Público a construção de um Memorial da Capela dos Aflitos (Unamca, s.d.).

O andamento da ideia, iniciado em 2020, estava em litígio com a Secretaria Municipal de Cultura em 2023. Aberto um edital, o escritório de arquitetura cujo projeto para a construção do Memorial foi vencedor não respeitou as indicações da Unamca, perdendo, para o movimento, sua legitimidade e fazendo-se pressionar o Poder Público por um novo edital (Ferreira, 2024; Berth et al., 2022; Dias, 2023). Esse processo é muito interessante de ser analisado e encontra-se em curso no momento desta pesquisa. Em abril de 2025, após diversas tratativas e mudanças na administração da secretaria municipal de cultura, foram iniciadas as obras de restauro da Capela, com previsão de término no primeiro semestre de 2026 (Quaresma, 2025).

4. Os indesejados da terra: Saracura, Bixiga e o metrô

A região da Saracura, cujo topônimo é decorrente do córrego, é região de várzea, historicamente povoada pela população escravizada, de negros foragidos ou libertos (Guimarães, 1979, p. 20). As disputas recentes em torno da política de memória coletiva e antirracismo acompanham aspectos das histórias anteriores. A formação da região onde hoje o bairro está, o Bixiga, também é das áreas mais antigas de São Paulo (Marzola, 1979), criada no século XVI, tendo derivações de seu nome tanto de um antigo proprietário de terras (Antônio Bexiga) ou da doença que teria assolado São Paulo no século XVI, a varíola, também conhecida como bexiga. De toda maneira, o estabelecimento do nome do bairro teria se dado no século XVIII (Marzola, 1979, p. 37). O que ficou conhecido como Chácara do Bexiga era uma região de várzea de rio e que, já no século XIX, preocupava o Poder Público como área de aquilombamento de escravos fugidos, rebeldes e pessoas acusadas de crimes pelos matos, capoeiras, próximos ao rio Saracura e Anhangabaú.

As transformações da região do Bixiga (denominação padronizada para distinguir do estigma da doença), acompanhando processos de mudança social em São Paulo, levam a alterações sensíveis do território e adjacências, ao longo do século XIX, intensificadas posteriormente à Abolição (1888) e à instauração do golpe da República (1889) como marcos temporais. O patrocínio estatal e privado da vinda da migração italiana, que passa a conviver com a população trabalhadora nacional, negra, descendente de libertos ex-escravizados, bem como a proximidade às fábricas da zona oeste e centro da cidade, conferem um perfil de bairro proletário ao local. O reordenamento urbano que leva a abertura da Avenida Paulista e Morro dos Ingleses, faz com que haja proximidade imediata entre a classe proletária e uma região de serviços para classe burguesa paulistana e estrangeira. Contudo, esse conjunto de logradouros (Bixiga, Paulista, Morro dos Ingleses), também denominado bairro da Bela Vista “[...] foi, desde o início, um bairro proletário, ocupado principalmente por imigrantes e escravos libertos” (Marzola, 1979, p. 70).

Os rios canalizados e soterrados da cidade, dentre eles o Saracura (mas também Lavapés, a região do Glicério, entre outros) também modificam a paisagem urbana, mas não a preocupação do Poder Público de higienizar socialmente uma região vista com desconfiança histórica pela alta presença de negros e toda sorte de preconceitos associados à sua existência. Um dos trabalhos mais importantes sobre este tópico e que lida diretamente com as lutas políticas da memória e práticas de apagamento permeadas por preconceito e discriminação racial é o do historiador indígena Casé Angatu, Carlos Ferreira dos Santos. Em *Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza (1890–1915)*, o autor discute detidamente os sentidos assumidos pela ideologia de progresso e higienismo nas transformações de áreas da cidade, no final do século XIX e início do XX. Áreas de várzeas de rio, como as do Carmo ou do Saracura, eram locais de trabalho de lavadeiras, pouso de descanso para cavalos, regiões mais baratas para trabalhadores nacionais morarem. Antes de todos, era um local de populações originárias em São Paulo. Posteriormente, vieram lavadeiras, erveiros, vendedores de regiões distantes, habitantes de moradias de baixo custo, trabalhadores, majoritariamente negros, “caboclos” (descendentes de indígenas) e caipiras, “pretos véios” (Santos, 2017, pp. 97–110), que há décadas vinham ocupando espaços que a cidade desprezava e temia:

não só as moléstias e as moscas causavam receio, mas também o comportamento daqueles sujeitos vinculados à Várzea. O uso e a percepção que possuíam daquele espaço, expresso em grande parte na maneira como aparecem nas fotografias relacionadas à Várzea – lavando roupas e cavalos, conduzindo carroças etc. – além de representar aspectos da maneira como viviam sua experiência na cidade, contrapunham-se às normas e códigos desejados, correspondendo assim a uma “fala subversiva e marginal”. (Santos, 2017, p. 90)

Essa ideia sobre uma região de experiências de vidas desqualificadas e temidas pelo Poder Público têm origem colonial e racista, baseada na história da escravidão em São Paulo. A bibliografia consultada indica a formação de quilombos ou de processos de aquilombamento na região do Bixiga desde o século XIX, próximos ao rio Saracura, ocorrendo algo semelhante em outras regiões consideradas posteriormente como “territórios negros” de São Paulo (Rolnik, 1989), como Glicério, Liberdade, Barra Funda, Piques e outras áreas tidas como inóspitas, próximas às várzeas de rios (Anhangabaú, Tamanduateí), donde paulatinamente a população negra e pobre é expulsa e pressionada a encontrar moradias mais baratas e distantes.

A Chácara do Bexiga, em meados do século passado, era um lugar muito mais selvagem do que se poderia depreender de um primeiro contato com a história de São Paulo [...] a repressão aos escravos fugitivos e aquilombados era severa. Eles se escondiam nas capoeiras e capinzais que haviam em torno do Tanque Reuno, no Bexiga, e em outros pontos do Anhangabaú e Saracura. Pelas Atas da Câmara Municipal de São Paulo verificamos que, em 1831, membros da Administração chegaram a pedir o fechamento do córrego Anhangabaú “para a parte do Bexiga”, em cujas margens se acoitavam ladrões e escravos rebeldes. (Marzola, 1979, p. 39)

E as experiências da população negra no pós-Abolição fazem da região da Bela Vista, onde está o Bixiga (com logradouros denominados Treze de Maio ou Abolição), uma paisagem famosa e marcada pelas habitações populares, coletivas, de vilas e cortiços, locais de moradia da classe trabalhadora, que assim podia se empregar mais próxima ao centro da cidade, ter acesso aos serviços da região (Kowarick, 2007, 2013). Essa classe tem gênero e cor: homens e mulheres negros operários e artífices de diferen-

tes serviços, imigrantes internacionais e nacionais (nordestinos, especialmente) operários não negros, mulheres brancas e negras empregadas nas fábricas e no serviço doméstico ao longo de décadas seguintes. “A maior parte dos habitantes de cortiço não eram imigrantes, e sim empregadas domésticas, operários sem qualificação e, principalmente, pretos” (Marzola, 1979, pp. 84–ss.).

As ideias sobre aquilombamento do Bixiga e a memória dos cortiços ressurtem em 2022 quando, por ações de construção da Linha Laranja do Metrô de São Paulo, em que uma das estações, denominada inicialmente de 14 Bis (em razão da praça de mesmo nome próxima), é planejada, sendo ignorada a proximidade com o Bixiga, o rio Saracura e o território negro vivenciado ao longo do século XX com a presença do Cordão Carnavalesco Vai-Vai (1930), posteriormente, Escola de Samba Vai-Vai (Brito, 1986; von Simson, 2017) na região (Oliveira 2023; Rocha, 2022). Esses fatos levam a uma série de conflitos e disputas. Inclusive, a perda da sede da escola, em fins de 2021, em razão da criação da linha do metrô.

Novamente, Poder Público, obras do metrô, escavações e descobertas de artefatos de cultura material africana e indígena, de um lado (Machado, 2022; Soares, 2022); de outro, interesses da exploração imobiliária com remodelação urbana, compra de casas e dos antigos cortiços remanescentes (habitados desde o final do século XIX pela população negra, pobre e não negra trabalhadora do bairro) para erguimento de prédios para classes distintas do padrão de renda do bairro geram um debate público sobre o respeito à memória coletiva, o antirracismo e a organização de movimentos sociais, como o Movimento Mobiliza Saracura/Vai-Vai, cuja primeira reunião ocorre em 13 de maio de 2022, responsável por organizar moradores, pesquisadores, brancos, negros e descendentes de povos originários, organizações antirracistas e interessados na disputa pela memória coletiva do território do Bixiga como um *quilombo urbano*, cuja memória deva ser preservada e atualizada para a luta por direitos territoriais, ambientais, de moradia no tempo presente (Estação Saracura/Vai-Vai s. d.; Alexandre, 2022; Rolnik, 2022). Uma ação inicial do movimento foi pautar a mudança do nome da estação de metrô: de 14 Bis para Saracura Vai-Vai, chegando à demanda disso junto aos órgãos de patrimônio cultural e ao Poder Público municipal e estadual (Alesp, 2022a, 2022b). Encontra-se em curso a discussão. Em 7 de junho de 2024, o governador de São Paulo emitiu um decreto nomeando

a estação 14 Bis-Saracura, mas a controvérsia em torno da construção está longe de ter terminado (Meier, 2024).

5. Esquecimento, silenciamento, violência: convivialidade e conflito

Esses quatro casos narrados anteriormente tratam de lutas por direitos à cidadania que têm acontecido nos últimos anos e ainda se encontram em disputas e envoltas em processos não concluídos, que merecem ser estudados de maneira detida. Da perspectiva deste capítulo, as análises sociológicas interpelam as disputas pela memória coletiva dos grupos subalternizados, que visam alargamento da experiência dos direitos e da luta antirracista.

Parto de alguns debates teóricos para compreensão do problema da memória coletiva articulado com a luta antirracista: em espaços de tanta aniquilação e reconstrução, como são os da modernidade burguesa ocidental, do colonialismo e neocolonialismo, o problema da memória social se impõe para as vidas negras e dos povos indígenas, cercados de morte, violência e exercício de necropoder (Mbembe, 2018). O tema da memória social, como forma de socialização, é teorizado justamente em contextos de guerra, destruição e reorganização social (Halbwachs, 1952 [1925], 2006 [1950]). A recordação das sociedades é permanente construção e reestruturação, no tempo presente, mediada por interesses diversos. A memória social é uma forma de poder, de grupos sociais sobre outros, que determinam inclusive quem tem direito à lembrança pública ou não.

Os grupos sociais que historicamente tiveram papel hegemônico no exercício do poder na modernidade burguesa ocidental e na condição neocolonial também condicionaram a memória coletiva, excessivamente masculina, branca, urbana, vinculada a cultos religiosos específicos, a lugares de memória das classes economicamente dominantes, com heróis nacionais (agentes de massacres e apagamentos); majoritariamente heteronormativa patriarcal e apaziguadora, em vários momentos, de conflitos não resolvidos.

Grupos histórica e socialmente subalternizados, em contextos locais, cobram um “dever de memória”, de recordar a brutalidade, para que os sujeitos do presente nunca mais permitam violações e abusos novamen-

te (Heymann, 2006; Pollak, 1989). Os testemunhos de devastação humana são parte da experiência da vida negra transnacional sob a experiência da modernidade e do colonialismo e fazem parte da crítica necessária àqueles processos sociais e à possibilidade de existência negra. A morte biológica não encerra o processo violento de eliminação da vida negra: argumento de que existe também uma morte da memória social de pessoas negras no Brasil, uma constante eliminação de narrativas, registros, arquivos históricos, com permanente violação do direito à dignidade da memória social e sua narrativa pública, tratando a vida negra como “vida precária” (Butler, 2017) tanto mais quanto interseccional forem os marcadores sociais de diferença (Collins e Bilge, 2021). A isso respondem os movimentos negros brasileiros, articulados historicamente numa agenda transnacional (Jiménez et al., 2020; Coalizão Negra por Direitos, s. d.).

Dentre outras agendas importantes, o problema da memória social se impõe para a vida negra, cercada de tanta morte e violência. Recordar e esquecer são capacidades humanas. É das primeiras formas de aprender a conviver socialmente, socializados que somos em memórias dos outros, em comportamentos coletivos. Mas para isso é necessária a transmissão de conhecimento pelos sujeitos, que necessitam ser socializados em experiências coletivas. No caso das experiências negra e dos povos originários no Brasil, isso tem sido desafiador. Memória social é uma forma do poder. A recordação coletiva não diz respeito ao passado. É uma tarefa sempre do tempo presente, por meios de seleções. Os grupos sociais que historicamente tiveram papel hegemônico no exercício do poder no Brasil também condicionaram essa memória coletiva.

A prática social do esquecimento é um problema da memória coletiva e do exercício do poder. Enfocando a vida negra, ela significa uma dupla morte. A duplicidade se dá, por um lado, pela morte de corpos negros ser uma triste realidade violenta, no mundo moderno e na nossa contemporaneidade. E está claro que outros corpos marcados pela diferença em relação ao padrão dominante moderno e colonizador estão sob esse risco (mulheres, homossexuais, transexuais, deficientes, populações originárias etc.). Por outro lado, a morte biológica não encerra o processo violento de eliminação da vida negra. Argumento de que existe também uma morte da memória de pessoas negras e subalternizadas em geral. O vilipendiar das lembranças do que foi a existência negra tem sido uma constante até o momento da eliminação completa de narrativas, registros, arquivos históricos.

Considerando a diminuição da idade para a morte negra violenta no Brasil, com casos trágicos com crianças e adolescentes, estamos, enquanto sociedade, apagando continuamente a nossa memória social negra. Pior: não temos sequer garantido o direito a pessoas negras terem memória pessoal ou coletiva e transferi-la. O genocídio do negro brasileiro, argumentado em livro por Abdias Nascimento em 1978, se atualizou tristemente como genocídio da população negra nos dias correntes. Não se trata mais de racismo mascarado, mas de extermínio consentido e autorizado pela sociedade. A memória coletiva, como direito, é igualmente destruída.

A luta contra a prática social do esquecimento é um combate travado pelos movimentos sociais contra essa dupla condição da morte dos subalternizados em curso. Seja por meio de valorização de culturas locais, seja por meio de inserção e reconhecimento das ações de pessoas negras na história da modernidade (as invenções, soluções científicas ou participações em processos sociais similares) ou ainda por meio da luta contra o esbulho de territórios tradicionais (quilombos, terras de pretos, terreiros). Um componente da memória coletiva também é o da experiência social, sendo parte da empreitada de movimentos sociais vinculados à luta pelo direito de preservação à memória negra estabelecer os mecanismos de transmissão de tais experiências para o tempo presente e o futuro.

*

A pesquisa sobre essas disputas contemporâneas da memória coletiva antirracista em cidades como São Paulo e Rio de Janeiro também se justifica por componentes teóricos, entendendo a luta por direitos sociais, civis e políticos como parte da luta pela memória coletiva e de distintas experiências sociais serem narradas e transmitidas para o tempo presente e futuro. Em se tratando de experiências violentas e de insubordinação, há que se perguntar sobre os seus significados para a vida negra. Uma estratégia de investigação é ter no horizonte o debate sobre experiência social, antirracismo e memória coletiva, com contribuições já suscitadas anteriormente e acrescidas das reflexões seguintes.

Escrevendo sobre a invisibilidade da experiência e a tarefa de historiadoras, como ela, em documentar a vida de “pessoas omitidas ou negligenciadas”, Joan Scott (1998 [1991], p. 300) afirmou que se “histórias são escritas de perspectivas ou pontos de vista fundamentalmente diferentes”

estaria aí uma possibilidade de desmentir construções hegemônicas machistas, sexistas, racistas. Uma ampliação do quadro da experiência, como ela disse, sempre contingente e política, permanentemente historicizada e localizada. A experiência de um olhar hegemônico (masculino, branco, burguês, ocidental, heteronormativo, capacitista) também molda a memória social e tem impacto na dupla morte dos subalternizados, aqui vistos parcialmente como os negros e indígenas.

Uma nova posicionalidade do olhar e da produção do conhecimento – e também da produção de memórias – está presente no debate do pensamento feminista negro. Longe de esgotá-lo aqui, vejam-se as discussões de Patricia Hill Collins, acerca da experiência de mulheres negras estadunidenses como *outsiders within* [estranha adentrada] cujo status proporcionaria “às mulheres afro-americanas um ponto de vista especial quanto ao *self*, à família e à sociedade” (Collins, 2016 [1986], p. 100) ou sobre a necessidade de uma nova visão face às estruturas de opressões com as quais os sujeitos se confrontam de maneira relacional, posicional e individual (Collins, 2015 [1989]). Essa perspectiva parece teoricamente interessante para se pensar as disputas da memória social contemporânea pelas cidades e seus territórios urbanos, em diálogo com os estudos sobre convivialidade e conflito.

Gênero, raça e classe, articulados pela experiência de mulheres negras, exigem que novas perguntas sejam feitas para o presente – “raça, classe e gênero posicionam mulheres asiático-americanas, homens nativo-americanos, homens brancos, mulheres afro-americanas e outros grupos que têm graus variados de punições e privilégios” (Collins, 2015 [1989], p. 20) – mas também obrigam uma releitura do passado, em sua visão, de uma sociedade plasmada pela escravidão: “eu sugiro que a escravidão foi uma instituição específica de raça, classe e gênero” (Collins, 2015 [1989], p. 21). E passado e presente se retroalimentam nos espaços das experiências cotidianas de hierarquias, privilégios e poder: “Os homens brancos da elite estão super-representados entre os altos administradores que controlam as finanças e políticas de sua universidade? [...] As pessoas afro-americanas, hispânicas, de outras raças e etnias formam a maioria das/os trabalhadoras/es invisíveis que te alimentam, que lavam sua louça, que limpam seu escritório e sua biblioteca depois que todas as outras pessoas já foram para casa?” (Collins, 2015 [1989], pp. 23–24).

Ademais, essa disposição do poder de forma articulada também com o tempo levou Collins (2015 [1989]; 2016 [1986]) a pensar sobre as imagens

de controle que se depositam nos corpos e nas experiências dessemelhantes das diferenças entre homens e mulheres, de diferentes etnias e classes. Numa sociedade plasmada pela escravidão, qual era a cor dos escravizados e quais estereótipos se atribuíram aos seus descendentes no período da liberdade? Meu argumento é de que inquirir gênero, raça e classe nesta chave de leitura também significa refletir sobre as prisões da memória social em relação às experiências de liberdade daqueles que são descendentes de grupos estereotipados, controlados por imagens que, no limite, significam freios para mudanças sociais no tempo presente. Morte violenta dos corpos, prática social do esquecimento na memória coletiva, obstáculos estruturais para a mudança social, direitos vilipendiados ou inalcançados: são esses, entre outros, os desafios que têm feito movimentos sociais e iniciativas antirracistas, como as descritas até aqui, se organizarem e merecem ser estudados.

6. Tem o tempo presente a escuta sensível? Luta social, direito à cidade, poder

Os processos sociais envolvendo as disputas pela narrativa da memória social e o antirracismo são, contemporaneamente, temas de impacto transnacional: junto ao enfrentamento da pandemia de Sars-Covid-19 e às milhares de vítimas da doença ao redor do mundo, o ano de 2020 também teve entre seus assuntos globais protestos antirracistas e anticoloniais. O estopim de tais ações, divulgadas pelas mídias e redes sociais, esteve vinculado ao assassinato do cidadão afro-estadunidense George Floyd, asfixiado no solo, durante 8 minutos e 46 segundos, vítima de violência policial, em 25 de maio daquele ano (8m46s, s.d.; Rubio, 2020). Diferentes movimentos sociais foram às ruas em grandes cidades globais com palavras de ordem contra o racismo, a violência racial e supremacista branca (*O Estado de S. Paulo*, 2020; Miguel, 2020).

Manifestantes organizaram ações, nos meses seguintes, a respeito de monumentos e logradouros em espaços públicos, lugares de memória, estátuas comemorativas etc. que homenageavam sujeitos, ações, datas e valores entendidos como racistas e colonialistas no tempo presente. Existiram discussões comuns sobre o que deveria ser feito e as formas de pressionar go-

vernos acerca do patrimônio cultural edificado ou intangível das memórias traumáticas: destruição, retirada do espaço público e envio a museus, inserção de placas educativas, substituição ou manutenção do espaço vazio (Sandoval e Breña, 2020; Tavares, 2021). Também houve valorização de lugares de memória vinculados à experiência negra e de populações originárias.

Manifestações desse tipo e a discussão sobre a preservação cultural de memórias traumáticas no espaço público são mais antigas que 2020, considerando a história capitalista de catástrofes e passivos de violência (Seligmann-Silva, 2000; Heymann, 2006; Sarlo, 2007; Laurore, 2016; Saar e Savoy, 2018; Moody, 2020). A conjugação entre o assassinato de Floyd e aqueles movimentos potencializou a discussão sobre antirracismo e anti-colonialismo, conectando cidades como Minneapolis, Los Angeles, Nova York, Washington, São Paulo, Salvador, Rio de Janeiro, Amsterdã, Londres, Lisboa, Berlim, Paris, Tóquio, Beirute, Adis Abeba, Pequim, Vancouver, Toronto, Montreal, alcançando países como Síria, País de Gales, Chile e Austrália, entre outras localidades, numa rede global de ações coletivas locais que conferiam um sentido comum ao questionar a hierarquia do poder e as tentativas frustrantes de estabilizar uma narrativa desigual e violenta sobre o passado naqueles lugares.

Assim, escravidão, colonialismo, massacres promovidos por Estados Nacionais, governos autoritários e instituições religiosas, processos de assimilação de populações originárias, consolidados em monumentos públicos e lugares de memória, que serviriam de quadros de referência e ritualização (Halbwachs, 1952 [1925]; Nora, 1993; Pollak e Heinrich, 1986; Jelin, 2002) foram expostos como expressões do poder exercido por grupos e classes dominantes numa determinada configuração de tempo e espaço, que não mais poderiam, na visão dos que protestavam, ser suportados em silêncio no tempo presente, dado que alguns foram testemunhas de abusos e violações de direitos (Pollak e Heinrich, 1986; Jelin, 2017). A memória coletiva é um processo social contingente, nunca estabilizado no tempo presente e que ressignifica continuamente os sentidos do passado.

Os processos sociais envolvendo a redescoberta do Cais do Valongo e do Cemitério dos Pretos Novos, as políticas de patrimônio cultural e organização de movimentos e instituições sociais em torno deles; as disputas políticas e debates com o Poder Público e mercados privados envolvendo o Memorial dos Aflitos na Liberdade e o Movimento Saracura/Vai-Vai no Bixiga precisam ser compreendidos a partir da composição dos

movimentos sociais e seus ativistas, formas de organização e acionamento de quadros de referência da memória coletiva antirracista que acionam. É o que procurei apresentar neste capítulo.

Referências

- 8m46s (s.d.). Disponível em: <https://8m46s.com/>. Acesso em: 19 jun. 2024.
- Alesp (2022a): Projeto de lei n. 27/2022: Denomina “Estação Quilombo Saracura” a estação 14 Bis da Linha 6 – Laranja do Metrô. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000430416>. Acesso em: 19 jun. 2024.
- Alesp (2022b): Projeto de lei n. 439/2022: Denomina “Estação Saracura Vai-Vai” a estação 14 Bis da Linha 6 – Laranja do Metrô. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000451648>. Acesso em: 19 jun. 2024.
- Alexander, Jeffrey (2012): *Trauma: A Social Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Alexandre, Claudia (2022): “Movimento Estação Saracura/Vai-Vai questiona laudo sobre sítio arqueológico nas obras do metrô do bairro do Bixiga”, in: *Áfricas*, 15 jun. 2022. Disponível em: https://www.africas.com.br/noticia/movimento-estacao-vaivai-saracura-questiona-laudo-sobre-sitio-arqueologico-nas-obras-do-metrodo-bairro-do-bixiga#google_vignette. Acesso em: 19 jun. 2024.
- Arroyo, Leonardo (1954): *Igrejas de São Paulo*, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.
- Baldraia, Fernando (2021): “Epistemologias para convivialidade ou zumbificação”, in: *Afro-Ásia*, n. 63, pp. 486–525.
- Berth, Joice; Balteiro, Lucas Chiconi & Pinheiro, Gleuson (2022): “Opinião: onde está a negritude no projeto do Memorial dos Aflitos em São Paulo?”, in: *Terra*, 9 dez. 2022. Disponível em: terra.com.br. Acesso em: 1 ago. 2023.
- Britto, Iêda M. (1986): *Samba na cidade de São Paulo (1900-1930): um exercício de resistência cultural*, São Paulo: FFLCH-USP.
- Butler, Judith (2017): *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Coalizão Negra por Direitos (s.d.): “Incidência Internacional”. Disponível em: <https://coalizaonegrapordireitos.org.br/inicio/incidencia-internacional/>. Acesso em: 19 jun. 2024.
- Collins, Patricia H. (2016[1986]): “Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro”, in: *Sociedade e Estado*, n. 31, pp. 100–127.
- Collins, Patricia H. (2015[1989]): “Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão”, in: Moreno, Renata (org.). *Reflexões e práticas da transformação feminista*, São Paulo: SOF, pp. 13–42.
- Collins, Patricia H. & Bilge, Sirma (2021): *Interseccionalidade*, São Paulo: Boitempo.

- Correia Leite, José e Cuti (1992): *...E disse o velho militante José Correia Leite*, São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.
- Costa, Sérgio (2019): “The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality”, in: *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, vol. 38, n. 1, pp. 115–132.
- Costa, Sérgio (2022): “Convivialidad-Desigualdad: en busca del nexo perdido”, in: *Convivialidad-Desigualdad: explorando los nexos entre lo que nos une y lo que nos separa*, Buenos Aires/São Paulo: Clacso/Mecila.
- Dias, Guilherme Soares (2023): “Memorial Negro da Liberdade terá nova empresa de arquitetura”, in: *Folha de S.Paulo*, 5 ago. 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/blogs/guia-negro/2023/08/memorial-negro-da-liberdade-tera-nova-empresa-de-arquitetura.shtml>. Acesso em: 1 ago. 2023.
- Estação Saracura/Vai-Vai (s.d.): Disponível em: <https://www.facebook.com/estacaosaracuravaivai/>. Acesso em: 16 jun. 2024.
- Expresso Estadão (2023): “Cidade passará a ter 15 monumentos para valorizar a cultura e a história negra; nomes foram escolhidos pela população”, in: *Estadão*, 14 fev. 2023. Disponível em: <https://expresso.estadao.com.br/sao-paulo/2023/12/14/conhecaas-personalidades-negras-escolhidas-para-novas-estatuas-em-sp/>. Acesso em: 1 fev. 2024.
- Ferreira, Abílio (2024): “Memorial dos Aflitos resgata execução de negro que batizou a Liberdade, em São Paulo”, in: *Ponte*, 9 out. 2024. Disponível em: <https://ponte.org/memorial-dos-aflitos-resgata-execucao-de-negro-que-batizou-a-liberdade-em-sao-paulo/>. Acesso em: 1 ago. 2023.
- G1 SP (2023): “Nunes sanciona projeto que altera nome da Praça da Liberdade para ‘Liberdade África-Japão’”, in *G1*, 1 jun. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2023/06/01/nunes-sanciona-projeto-que-alteranome-da-praca-da-liberdade-para-liberdade-africa-japao.ghtml>. Acesso em: 1 de jul. 2023.
- Gomes, Nilma L. (2026 [2021]): “Antiracism in Times of Uncertainty: The Brazilian Black Movement and Emancipatory Knowledges”, in: *Mecila Working Papers Series*, n. 31, São Paulo: *The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality- Inequality in Latin America*. [Reproduzido neste volume: Costa, Sérgio; Rios, Flavia & Silva, Mário Augusto Medeiros da (orgs.). Reinventar existências : nação, raça e etnicidade na América Latina, São Paulo: Mecila/Hucitec, 2026, pp. 243–259].
- Guimarães, Laís de Barros M. (1979): *História dos bairros de São Paulo: Liberdade*, São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, vol. 16.
- Haag, Carlos (2011): “Ossos que falam”. *Pesquisa Fapesp*, n. 190, dez., pp. 24–29.
- Halbwachs, Maurice (1952 [1925]): *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Halbwachs, Maurice (2006 [1950]): *A memória coletiva*, São Paulo: Centauro.
- Heymann, Luciana Q. (2006): “O ‘devoir de mémoire’ na França contemporânea: entre memória, história, legislação e direitos”, in: *Cpdoc*, FGV, 27f.
- Hirszman, Maria (2022): “O abandono do Valongo”, in: *Arte! Brasileiros*. Disponível em: <https://artebrasileiros.com.br/arte/reportagem/valongo/>. Acesso em: 8 jul. 2025.

- Honorato, Cláudio de Paulo (2008): *Valongo: o mercado de escravos no Rio de Janeiro, 1758–1831*. (Tese) Doutorado, Niterói-RJ: UFRJ.
- Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (s.d.): Disponível em: <https://pretosnovos.com.br/>. Acesso em: 1 jul. 2023.
- Ipea (2019): *Atlas da Violência*. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=34784. Acesso em: 15 jul. 2025.
- Iphan (2016): *Proposta de inscrição na lista do patrimônio mundial: Sítio Arqueológico do Cais do Valongo*. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Cais_do_Valongo_versao_Portugues.pdf. Acesso em: 15 jul. 2025.
- Jelin, Elizabeth (2017): *La lucha por el pasado: cómo construimos la memoria social*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Jelin, Elizabeth (2002): *Los trabajos de la memoria*. Madri: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Jiménez, Carla; Arroyo, Priscilla & Rupp, Isadora (2020): “Atos pela democracia elevam tom contra o racismo no Brasil”, in: *El País Brasil*, 7 jun. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-08/atos-pela-democracia-elevam-tomcontra-o-racismo-no-brasil.html>. Acesso em: 19 jun. 2024.
- Kowarick, Lúcio (2007): “Áreas centrais de São Paulo: dinamismo econômico, pobreza e política”, in: *Lua Nova*, São Paulo, n. 70, pp. 171–211.
- Kowarick, Lúcio (2013): “Cortiços: a humilhação e a subalternidade”, in: *Tempo Social*, São Paulo, vol. 25, n. 2, pp. 49–77.
- Laurere, Chrislyn L. (2016): *“Rhodes Must Fall”: Student Activism and the Politics of memory at The University of Cape Town, South Africa*. (Tese) Doutorado em Antropologia. Massachusetts: Mount Holyoke College.
- Lima, Mônica (2018): “História, Patrimônio e Memória Sensível: o Cais do Valongo no Rio de Janeiro”, in: *Outros Tempos*, vol. 15, n. 26, pp. 98–111. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18817/ot.v15i26.657>. Acesso em: 15 jul. 2025.
- Lima Neto, Francisco (2023): “Praça da Liberdade, em SP, tem nome alterado para Liberdade África-Japão”, in: *Folha de S.Paulo*, 1 jun. 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/06/praca-da-liberdade-em-sp-tem-nomealterado-para-liberdade-africa-japao.shtml>. Acesso em: 1 jul. 2023.
- Machado, Leandro (2022): “9 sítios arqueológicos são descobertos em obras do metrô de São Paulo”, in: *BBC News*, 7 jun. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-62059406>. Acesso em: 18 jun. 2024.
- Marzola, Nádia (1979): *História dos bairros de São Paulo: Bela Vista*, São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, vol. 15.
- Mbembe, Achille (2018): *Necropolítica: biopoder, soberania, Estado de exceção, política da morte*, São Paulo: N-1 Edições.
- Mecila (org.) (2022): *Convivialidad-Desigualdad: explorando los nexos entre lo que nos une y lo que nos separa*. Buenos Aires/São Paulo: Clacso/Mecila.

- Meier, Ricardo (2024): “Tarcísio acrescenta o termo ‘Saracura’ ao nome da estação 14 Bis, da Linha 6-Laranja”, in: *Metrô CPTM*, 10 jun. 2024. Disponível em: <https://www.metrocptm.com.br/tarcisio-acrescenta-o-termo-saracura-ao-nome-da-estacao-14-bis-da-linha-6-laranja/>. Acesso em: 30 ago. 2024.
- Miguel, Rafa de (2020): “A onda de indignação contra o racismo se espalha por todo o mundo”, in: *El País Brasil*, 7 jun. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-06-07/reino-unido-protagoniza-os-protestos-mais-intensos-da-onda-global-contra-o-racismo.html>. Acesso em: 19 jun. 2024.
- Moody, Jessica (2020): *The Persistence of Memory: Remembering Slavery in Liverpool, “Slaving Capital of the World”*, Liverpool: Liverpool University Press.
- Moreno, Renata (org.) (2015[1989]): *Reflexões e práticas da transformação feminista*, São Paulo: SOF.
- Nascimento, Abdias (2016 [1978]): *O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, São Paulo: Perspectiva/Ipeafro.
- Nora, Pierre (1993): “Entre Memória e História: a problemática dos lugares”, in: *Projeto História – PUC-SP*, São Paulo, vol. 10, pp. 7–28.
- O Estado de São Paulo (2020): “‘Somos todos George Floyd’: raiva global cresce após morte em Minneapolis”, in: *O Estado de São Paulo*, 2 jun. 2020. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/internacional/somos-todos-george-floyd-raiva-global-cresce-apos-morte-emminneapolis/>. Acesso em: 19 jun. 2024.
- Oliveira, Andreza (2023): “Associado à cultura italiana, Bixiga tem raiz negra e abrigou único quilombo de São Paulo”, in: *Folha de S.Paulo*, 6 maio 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/05/associado-a-cultura-italiana-bixiga-tem-raiz-negra-eabrigou-unico-quilombo-de-sao-paulo.shtml>. Acesso em: 18 jun. 2024.
- Pereira, Júlio C. M. da S. (2006): *À flor da terra: o Cemitério dos Pretos Novos no Rio de Janeiro*. (Dissertação) Mestrado, Rio de Janeiro: UFRJ.
- Pereira, Júlio C. M. da S. (2014): *À flor da terra: o Cemitério dos Pretos Novos no Rio de Janeiro*, 2 ed., Rio de Janeiro: Garamond.
- Pollak, Michael & Heinich, Nathalie. “Le Temoignage” (1986): *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62/63, jun., pp. 3–29.
- Pollak, Michael (1989): “Memória, esquecimento, silêncio”, in: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, pp. 3–15.
- Pollak, Michael & Heinich, Nathalie (1986): “Le Temoignage”, in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62/63, jun., pp. 3–29.
- Quaresma, Camila (2025). “Capela dos Aflitos faz missa em comemoração aos 246 anos e início de obras de restauração”, in: *Secretaria Municipal de Cultura e Economia Criativa*, 26 jun. 2025. Disponível em: <https://prefeitura.sp.gov.br/web/cultura/w/capela-dos-aflitos-faz-missa-em-comemora%C3%A7%C3%A3o-aos-246-anos-e-in%C3%ADcio-de-obras-de-restaura%C3%A7%C3%A3o> . Acesso em: 25 jun. 2025.
- Ramos, Beatriz Drague (2021): “Fogo no Borba Gato ‘é uma resposta da sociedade a uma indignação coletiva’, diz Erica Malunguinho”, in: *Ponte*, 26 jul. 2021.

- Disponível em: <https://ponte.org/fogo-no-borba-gato-e-uma-resposta-da-sociedade-a-umaindignacao-coletiva-diz-erica-malunguinho/>. Acesso em: 24 jan. 2024.
- Revolução Periférica (s.d.): [instagram.com](https://www.instagram.com/revolucao.periferica/). Acesso em: 24 jan. 2024.
- Rocha, Halitane (2022): “Mais de 300 objetos históricos são encontrados na obra do metrô de SP, região do antigo Quilombo Saracura”, in: *Mundo Negro*, 18 jun. 2022. Disponível em: <https://mundonegro.inf.br/mais-de-300-objetos-historicos-saoencontrados-na-obra-do-metro-de-sp-regiao-do-antigo-quilombo-saracura/>. Acesso em: 18 jun. 2024.
- Rocha, Matheus (2024): “Só 5,5% dos monumentos de São Paulo retratam figuras negras, aponta novo estudo”, in: *Folha de S.Paulo*, 17 fev. 2024. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2023/02/so-55-dos-monumentosde-sao-paulo-retratam-figuras-negras-aponta-estudo.shtml>. Acesso em: 1 ago. 2023.
- Rolnik, Raquel (1989): “Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro”, in: *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, 17, Rio de Janeiro: Cea.
- Rolnik, Raquel (2022): “Movimento Quilombo Saracura se mobiliza nas obras de escavação da Linha 6 do Metrô em São Paulo”, in: *Jornal da USP*, 21 jul. 2022. Disponível em: <https://jornal.usp.br/radio-usp/movimento-quilombo-saracura-se-mobilizana-obras-de-escavacao-da-linha-6-do-metro-em-sao-paulo/>. Acesso em: 19 jun. 2024.
- Rubio, Brenda Valverde (2020): “8 minutos e 46 segundos: um símbolo de protesto contra o racismo nos Estados Unidos”, in: *El País Brasil*, 3 jun. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/verne/2020-06-03/8-minutos-e-46-segundos-umsimbolo-de-protesto-contra-o-racismo-nos-estados-unidos.html>. Acesso em: 19 jun. 2024.
- Sandoval, Pablo Xinénez & Breña, Carmen Morán (2020): “Quando as estátuas caem do pedestal”, in: *El País Brasil*, 30 jun. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2020-07-01/quando-as-estatuas-caem-do-pedestal.html>. Acesso em: 19 jun. 2024.
- Santos, Carlos José Ferreira dos (2017): *Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza (1890–1915)*, São Paulo: Annablume.
- Sarlo, Beatriz (2007): *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Saar, Felwine & Savoy, Bénédicte (2018): *The Restitution of African Cultural Heritage: Towards a New Relational Ethics*. Disponível em: <http://restitutionreport2018.com/>. Acesso em: 8 jul. 2025.
- Sarlo, Beatriz (2007): *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Santos, Carlos José Ferreira dos (2017): *Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza (1890–1915)*, 4. ed., São Paulo: Annablume.
- Sarlo, Beatriz (2007): *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*, São Paulo: Companhia das Letras.

- Sarr, Felwine & Savoy, Bénédicte (2018): “Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle”, in: *Restitution Report*, 1 nov. 2018.
- Scott, Joan W. (1998): “A invisibilidade da experiência”, in: *Projeto História*, São Paulo, vol. 16, pp. 297–325.
- Seligmann-Silva, Márcio (org.) (2000): *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*, Campinas: Editora da Unicamp.
- Silva, Joana M. F. (1994): *Centro de cultura e arte negra: trajetória e consciência étnica*. (Dissertação) Mestrado, São Paulo: PUC-SP.
- Simson, Olga R. de M. von (2007): *Carnaval em branco & negro: carnaval popular paulistano 1914–1988*, Campinas/São Paulo: Editora da Unicamp/Edusp/Imprensa Oficial do Estado.
- Soares, Carlos Eugênio L. (2013): *Valongo, cais dos escravos: memória da diáspora e modernização portuária na cidade do Rio de Janeiro, 1688–1911*, Relatório de Estágio de Pós-Doutoramento, Rio de Janeiro: UFRJ.
- Soares, Carlos Eugênio L. (2016): “Geografia histórica da região do Valongo, 1713–1904”, in: *Acervo*, vol. 29, pp. 150–161.
- Soares, Nicolau. (2022): “Ato cobra preservação de sítio arqueológico do Quilombo Saracura, no Bixiga”, in: *Brasil de Fato*, 1 jul. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/07/01/ato-cobra-preservacao-de-sitio-arqueologico-do-quilombosaracura-no-bixiga>. Acesso em: 18 jun. 2024.
- Tavares, Júlia Mariana (2021): “‘Sou contra a destruição das marcas da memórias colonial’, diz historiadora portuguesa”, in: *Folha de S.Paulo*, 31 out. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2021/10/sou-contra-a-destruicao-dasmarcas-da-historia-colonial-diz-historiadora-portuguesa.shtml>. Acesso em: 19 jun. 2024.
- Tavares, Reinaldo B.; Rodrigues-Carvalho, Claudia & Lessa, Andrea (2020): “Da alfândega ao Valongo: a entrada dos cativos africanos no Rio de Janeiro no século dezenove sob uma nova perspectiva historiográfica”, in: *Latin American Antiquity*, vol. 31, n. 2, pp. 342–359. Disponível em: doi:10.1017/laq.2020.23. Acesso em: 8 jul. 2025.
- Tosoldi, Léa (2021): “The Quilombo as a Regime of Conviviality: Sentipensando Memory Politics with Beatriz Nascimento”, in: *Mecila Working Papers Series*, São Paulo, n. 41.
- Unamca (s.d.): *aflitos.unamca*. Disponível em: https://www.instagram.com/aflitos.unamca/?utm_source=ig_embed&ig_rid=51fe0550-7daa-4c10abe3-5033282a6516. Acesso em: 1 jul. 2023.
- Unamca (s.d.): *Salvemos a Capela dos Aflitos*. Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/salvemosacapeladosaflitos/>. Acesso em: 1 jul. 2023.
- Zorzetto, Ricardo (2021): “A tortuosa chegada ao Brasil”, in: *Pesquisa Fapesp*, n. 300, pp. 88–90.

CAPÍTULO 11

“Apresento o meu amigo! O que ele merece?": Lábia, estéticas afrodiaspóricas, jogo e convivialidade entre negros de São Paulo

Allan da Rosa

1. Um toque de entrada

A estrutura, a forma e as possibilidades de reflexão minuciosa, com uma escrita que não se pauta ou não se orienta apenas por tradições contestáveis do academicismo (colonial), comumente trazem questões tanto para mim quanto para outras pessoas que têm a palavra como horta, flecha e laboratório de minúcias.¹ O texto, a inteligência de

¹ Este texto é uma versão revisada pelo autor do *working paper* homônimo publicado em português na *Mecila Working Paper Series*, n. 78, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America, 2024. [N.E.]

sua teia, é em sua matéria uma luta ancestral e também contemporânea que se espraia pelos campos das compreensões de mundo e de linguagem. Resalte-se o que já se realiza em várias universidades do planeta, em especial as mais sensíveis às matrizes de saber e epistemologias historicamente depreciadas ou mesmo qualificadas, quando muito, como “poéticas” ou “ensaísticas”, mas não consideradas ou entendidas por seu vigor, fundamentos e movimentos ancestrais. Entre as várias universidades pelas quais passei como convidado para oficinas, recordo sempre da Unitierra, em Chiapas, no México, que preza os ciclos na biblioteca e no trato dos porcos, a etimologia, a matéria do verbo e os teares, os princípios do linguajar e a roça. Ali, em um encontro de línguas de tantos cantos, o que se preza é o que encontra a reflexão e suas funduras, o redondo, não o que se cerceia e resseca no quadrado. O que se busca é a contemplação da umidade e da pulsação, não algo que se congele apenas para se enquadrar em ABNTs.

Pele negra, máscaras brancas, de Frantz Fanon (2020 [1952]), talvez o livro mais importante dos últimos 100 anos para as ciências humanas no mundo, foi rejeitado pela academia por sua linguagem, quando entregue como trabalho final de curso na Sorbonne. Por sua forma e seu método, *Marxismo negro: a criação da tradição radical negra*, de Cedric J. Robinson (2023 [1983]), a princípio não teve o aval dos seus pares nas bancas da década de 1970, até que o autor acenasse pela solução de um fórum judicial para que fosse analisado, debatido e avaliado sob a chancela universitária. A obra do professor Bunseki Fu-Kiau (2024 [1980]), enfim começando a ser traduzida por aqui, da mesma forma passou por crivos semelhantes. Esses, entre outros tantos casos, são lidas de mentes e canetas negras que nos encantam, rasgam, orientam, inspiram, instigam e pautam leituras, escritas, aulas, oficinas, encontros, debates e partilhas em centros culturais, bibliotecas comunitárias, universidades e rodas de movimentos sociais. São textos hoje de importância incontestável, mas enfrentaram barragens por sua linguagem, métodos e miras. Michel-Rolph Trouillot (2024 [1995]) foi sagaz, fundamentado e límpido na demonstração de como filósofos da França iluminista não tinham condições para compreender bases, linguagens e horizontes da Revolução Haitiana. Questão de repertório, de sensibilidade de mundo...

Creio, por exemplo, que o método da listagem (ou apresentação seriada), referente à sequência de características da branquitude, como é apresentada no texto, destaca a questão justamente pela versatilidade pos-

sível dentro do estilo tantas vezes definido como “ensaístico” ou “poético” (e não como teórico) por pareceres acadêmicos. Assim, em vez de diluí-lo no conjunto, detalha e destaca elementos dessa parte cabal ao texto. Aliás, também é um modo que até dialoga com uma forma cumulativa própria das oralidades, traçando imagens, pormenores e casas no tabuleiro do saber, fertilizando entendimentos. Sinto que isso inclusive é pertinente em relação à apresentação bibliográfica, à justificativa e ao trato argumentativo com os conteúdos selecionados das entrevistas. A quem ler, agradeço pela atenção e por imaginar entrelinhas, por desenhar e colorir o texto com suas próprias charadas, pelo aprendizado conjunto nessa intimidade rara que é a leitura.

2. Malícia, risco, graça e irmandade: as formas, princípios e lugares do “Apresento meu amigo”

Como se fincam pilares, estabelecem-se espelhos e traçam-se caminhos para jovens pretos na fronteira entre autonomia e precariedade, entre soberania e dependência, entre zelo e violência? Como se modelaram valores de dignidade e solidariedade entre carinho, estorvos e fetiches na estética dos improvisos? Como as relações entre raça, gênero e nacionalidade se entremearam pelas vertentes poéticas do humor e da malícia? Como podem se mesclar e se deslindar misoginia e grandeza comunitária, machismo e espírito de provisão, homofobia e empatia nos textos da saliva de homens pretos? Considerando essas perguntas iniciais, projetou-se realizar uma apreciação estilística e aprofundar as percepções sobre como se delineia o protagonismo coletivo negro entre os desafios de criar, orientar e fortalecer territórios das diásporas transnacionais em países como o Brasil e suas relações com o imaginário negro dos Estados Unidos, demais países sul-americanos e dos espaços insulares do Caribe.

O ponto de partida foi o jogo de artes verbais conhecido como “Apresento meu amigo”, prática comum entre jovens negros na cidade de São Paulo até pelo menos a década de 1990. Nessa manifestação de cerne satírico, se geram na lábia a malícia, a violência, a solidariedade, a imaginação, a destreza e trocam-se conhecimentos sobre inúmeros temas-chave da vida metropolitana, sobretudo a que se borda nas periferias e nos territórios

negros da cidade. O humor é o pilar desse jogo tão perigoso quanto fortalecedor para a psique dos seus envolvidos, em geral homens negros habitantes de uma cidade que desde seus primórdios, e principalmente após o seu crescimento vertiginoso no fim do século XIX, em virtude da economia cafeeira, tornou-se a maior capital econômica do Brasil nomeando-se como “locomotiva da nação” e empreendendo de vários modos o que se compreende historicamente como projeto de branqueamento nacional, casado a ideologias eugenistas em nome “da ordem e do progresso” que estampa a bandeira do Brasil ou do *non ducor, duco*, que em latim estampa a bandeira do município de São Paulo, frisando que “não sou conduzido, conduzo” e remetendo-se aos bandeirantes que dominaram a terra e arrasaram suas populações nativas, originárias e quilombolas. A dita modernidade trouxe uma intensa discussão sobre nacionalidade e com ela o mote do branqueamento, guiado entre os conflitos dos antigos senhores latifundiários com as novas elites de matiz urbano ou industrial. No entanto, tais setores uniram-se nas táticas de domínio, exploração econômica, controle policial e disseminação de representações raciais pejorativas da população negra.

O Brasil foi o país que mais recebeu gente africana dos navios que atravessaram o cemitério Atlântico. Negra é metade da população do país e é a maior população nacional de negros fora do continente africano. As atenções à cultura da afrobrasilidade em geral centram-se em práticas religiosas, ao showbiz e às efervescências espetaculares carnavalescas. Porém, no cotidiano pulsam movimentos negros, e São Paulo, a maior cidade brasileira, tem a maior população negra em termos absolutos no país distribuída hoje sobretudo em suas periferias precárias. Apesar de tudo, somos a prova viva de que o plano eugenista de branqueamento por aniquilamento e encarceramento não deu plenamente certo.

O centro financeiro do país, com sua pujança cultural, desde seus tempos escravistas e por todo o século XX com suas bandeiras e seus projetos de modernidade legou para as bordas sangradas (e para o encarceramento estrondoso das últimas décadas) os corpos negros que desenvolveram inúmeras formas de resistência comunitária e também pelejaram por outros projetos modernos, envolvendo desde imprensa autônoma até várias associações econômicas, culturais e educativas independentes. Se é vero que as direções oficiais racistas se consolidaram em São Paulo, cabe ressaltar que, de maneiras diversas adequadas aos seus projetos, condições e discursos de nação, mas com muitas semelhanças entre si, ocorreram, ainda, por

toda a extensão do Brasil, das Américas e do Caribe em que o escravismo foi um modo de produção econômico e psíquico, compondo mentalidades que tomaram pessoas brancas, pretas, indígenas, pardas e mestiças, como na ampla miríade de categorizações sociorraciais brasileiras. Assim, as comunidades negras elaboraram linguagens de defesa, formas de anúncio e propiciaram estilos singulares de convivialidade, como nas rodas em que floresceu o jogo de artes verbais “Apresento meu amigo”.

A seguir, detalho como colhi dados e memórias sobre essa manifestação estética realizando entrevistas, apontando os lugares em que elas aconteceram e as características dos entrevistados. Depois, há a reflexão acerca dos elementos estilísticos do jogo, suas linhas e senhas de convivialidade, suas linguagens que enovelam linhagens ancestrais de matrizes africanas e afro-brasileiras, seus elementos fundamentais de compreensão de mundos e suas relações forçadas com o racismo de sequelas escravistas. Assim podemos depurar e lapidar entendimentos a respeito da autonomia e da flexibilidade cultural de populações negras e sobre as vigas da branquitude que, por vezes, é o próprio tabuleiro onde as peças e as posições do jogo se dão.

Entrevistas sobre o “Apresento meu amigo” foram feitas em lugares significativos, históricos e simbólicos da presença negra na cidade. Diálogos quanto ao tema da pesquisa ocorreram nos seguintes lugares:

Poeira Pura (roda de samba mensal na Vila Maria, Zona Norte)

Pagode na Disciplina (roda de samba e festa de rua mensal no Jardim Miriam, Zona Sul)

Ilê Axé Xangô (casa de candomblé ketu em São Bernardo do Campo, Grande São Paulo)

Discopédia (baile black semanal no Anhangabaú, Centro)

Aparelha Luzia (centro cultural nos Campos Elísios, Centro)

CDC Araújo (campo de futebol de várzea na Cohab José Bonifácio, Zona Leste)

Sarau da Brasa (roda de poesia na Brasilândia, Zona Norte)

Samba do Cruz (roda de samba semanal na Casa Verde, Zona Norte)

Casa de Cultura do Butantã (centro cultural no Butantã, Zona Oeste)

Senzalinha (casa de capoeira Angola no Taboão da Serra, Grande São Paulo)

Os jogos de charada e de pergunta e resposta foram lembrados, descritos, emulados ou novamente praticados em entrevistas com 18 homens negros com mais de 47 anos, moradores das cinco regiões da cidade, áreas

onde tais pessoas habitaram na infância e na adolescência e que, em quase todos os casos, frequentam e ainda moram. A princípio, totalizando 24 conversas e registros sobre o tema com homens negros, outras seis prosas foram feitas com indivíduos de mesma condição racial, social e etária, mas estes disseram não se recordar do jogo. Tal recorte foi pautado na possibilidade de se colher dados com quem viveu a adolescência nas periferias da metrópole paulista nas décadas de 1980 e 1990, um período marcado por ampla violência e pobreza nessas regiões da cidade, fortemente constituídas por alta densidade populacional e grande percentual de população negra. Nos casos dos bairros citados do centro da cidade, trata-se de regiões de marcante presença negra histórica e contemporânea, como a Bela Vista, ou de mercado de trabalho informal e precariedade notória, como o Brás, além de apresentarem alta densidade populacional há décadas.

A escolha dessa estirpe de entrevistados oferece uma via para a compreensão sobre como poderia ter sido apresentada, traduzida, decifrada, ressignificada ou enfrentada em jogos verbais a violência e uma virilidade propalada nas mídias, nas obras de arte, nos registros policiais, nas práticas culturais e nos estudos acadêmicos referentes à precariedade material e à ausência de equipamentos públicos básicos relacionados à habitação, à saúde, ao transporte e aos baixos níveis de escolaridade e altos índices de desemprego e letalidade que tomaram em cheio a juventude negra e periférica daquelas décadas. Outro aspecto de interesse dos diálogos foram as sensibilidades entrecruzadas sobre agressividade e ternura, hostilidade e solidariedade, animosidade e conforto.

Por ordem cronológica, os homens com quem conversei entre maio e agosto de 2023 e seus bairros de origem são:

Rinaldo, 50 anos, Guaianazes, Zona Leste

Wilson, 48 anos, Jardim Boa Vista, Zona Oeste

Valter, 60 anos, Perus, Zona Norte

Aristomar, 53 anos, Jardim Miriam, Zona Sul

Natalício, 49 anos, Jardim João XXIII, Zona Oeste

Jardel, 52 anos, Jardim Jaqueline, Zona Oeste

João Cláudio, 51 anos, Americanópolis, Zona Sul

Ataliba, 58 anos, Bela Vista, Centro

Rômulo, 48 anos, Campo Limpo, Zona Sul

Baltazar, 56 anos, Capão Redondo, Zona Sul

Leomar, 49 anos, Cohab II, Itaquera, Zona Leste
Lídio, 50 anos, Parque Edu Chaves, Zona Norte
João Pedro, 61 anos, Brasilândia, Zona Norte
Douglas, 55 anos, São Mateus, Zona Leste
Paulo, 48 anos, Brás, Centro
Celso, 57 anos, Vila Santa Catarina, Zona Sul
Domingos, 53 anos, Sapopemba, Zona Leste
Flávio, 49 anos, Paraisópolis, Zona Sul

As conversas não seguiam um questionário fixo e não eram combinadas previamente. Os encontros ocorreram sem agenda marcada com os entrevistados. Dada a habitual presença de população negra nos espaços já citados, surpresa seria se não ocorressem tais encontros e condições para tais prosas. Entrevistados formaram um leque de algumas pessoas já conhecidas por mim há tempos ou, em sua maioria, me apresentadas no momento. Os diálogos sobre o tema de pesquisa fluíram quando já havia espontaneidade o suficiente para isso até que viesse a pergunta se a pessoa conhecia o jogo “Apresento meu amigo”. Em caso positivo, desenvolviam-se tópicos memoriais sobre a forma, os contextos, os praticantes e os sentidos do jogo em suas vidas, notadamente em sua adolescência e juventude.

Metade dos entrevistados lembrava pouco dos detalhes formais do “Apresento meu amigo” e de outro jogo verbal conexo, o gererê (diversão em parceria que às vezes apenas introduzia o primeiro jogo e que, em outras ocasiões, acontecia avulso e sem o caráter de porfia). Poucos diziam recordar dos versos exatos que teriam ocorrido na prática dos desafios rimados. Mas, conforme elementos do jogo eram apresentados e a memória era estimulada pelos textos orais e suas musicalidades e imagéticas, afloravam na entrevista alguns modos e motes do “Apresento meu amigo”, concatenados pelos versos, contextos territoriais e características físicas, afetivas, ideológicas e psicológicas de pessoas que figuravam como praticantes do jogo. Se alguns entrevistados até se disseram habituais ou exímios jogadores enquanto adolescentes ou jovens, mas não recordavam dos termos exatos de embates que protagonizaram ou assistiram, por sua vez, os mesmos ou outros entrevistados ensaiaram algumas rimas e jogaram comigo quando apresentei a quadra básica do desafio: “Apresento meu amigo / Qual é o nome dele? / De onde ele veio / E o que que ele merece?”, este que é o verso final que chama o arremate contundente, satírico,

amigável ou enigmático, quase sempre uma zombaria que deve rimar com qualquer uma das palavras que responderam as primeiras perguntas, geralmente feitas por um terceiro além da dupla que se desafia.

O jogo de pergunta e resposta “Apresento meu amigo” foi tão presente na vida de jovens periféricos entre, pelo menos, as décadas de 1980 e 1990, que anos depois intitulou música gravada pelo rapper Thaíde em seu álbum *Assim caminha a humanidade* (2000). Nesse rap se frisam inúmeras falhas de proceder cometidas por um personagem que é alertado pelo cantor e cobrado pela indignidade de seu comportamento, tais como uso exacerbado de drogas, desrespeito pelas relações afetivas alheias e furtos no bairro. Assim, a resposta para a pergunta-chave do jogo, “O que que ele merece?”, vem contundente ao afirmar: “Pagar pela mancada”, sentença pronunciada em tom tão lúgubre quanto pitoresco, em vocal agudo entoado pelo rapper MC Sombra.

O gererê citado acima é um jogo hoje bem pouco conhecido. Aqui, a própria sonoridade que intitula o jogo já nos remete à língua quimbundo (a língua africana que mais aportou e influenciou os falares do Brasil) pelo termo “Njila”, que significa “caminho” e é uma cultuada entidade ancestral do mesmo naipe do notório Exu, entidade de matriz ketu/nagô que rege as trocas, os caminhos, os jogos, as linguagens e é um *trickster*, um ser pregador de artimanhas que perambula por todos os círculos e temporalidades atuando de formas muitas vezes inusitadas, movimentando-se entre mensagens, conflitos e buscas sempre como força e princípio da comunicação. O termo “gererê” também nos remete a kanjira, palavra da língua quicongo (a segunda que mais aportou no Brasil vinda da África) que pode significar reunião, celebração expressiva ou encontro de sábios. “Gira”, com seu significado básico de circulação e movimento, pode ser a própria festa e culto, a ativação do encontro dos mundos, aberta nas frestas e nas encruzilhadas do cosmos. No gererê prevalecem as adivinhas e o jogo incorporou o mote “LSD” após suas palavras-chave iniciais, metaforizando também o acesso às drogas sintéticas, a alteração dos níveis de consciência e a clandestinidade. As sentenças do gererê costumavam tematizar com pleno tom satírico os mundos da morte, da embriaguez, da pobreza, do trabalho e do sexo ao exercer a circunlocução, antiga marca estética da poesia e prosa africanas, e também priorizando entre risos e pesares a cisma sobre o que fosse ampliação das sensibilidades ou embaralhamento e perda da lucidez (o chamado “ficar bem loko”). Desafiando saídas e melindrando o

parceiro-adversário, no cotidiano dos becos e das esquinas com picardia versavam-se fantasias, vexames, medos e intimidades. Porém, a prática do gererê foi recordada apenas por sete dos 24 entrevistados.

No “Apresento meu amigo”, um jogo de predomínio juvenil, havia ainda um entrelace geracional, uma possível mescla de diferentes faixas etárias, o que é habitual em formas culturais negras em que muitas vezes, contando com as hierarquias internas por tempo de experiência em uma casa, pessoas anciãs podem comandar a roda em convivialidade e orientação com as mais novas ou vice-versa. É possível também ressaltar nas entrevistas colhidas o que pareceria um código de valores urbanos adequados à civilidade paulistana “oficial”, algo que abrange postura, linguagens e determinado uso aceitável da racionalidade, em conflito com um código maloqueiro dos jogadores. Essas percepções podem se extrair do seguinte depoimento:

Era uma diversão que parecia “coisa de doido” até para alguns amigos, pelas ideias que apareciam e pelo jeito nosso, o que para a vizinhança era vista como algo pesado, sem educação, de marginal. Lembro que alguns mais velhos fitavam e saíam de banda, escalando como coisa de moleque mal-educado. Mas outros chegavam perto pra ouvir, pra jogar ou só pra dar risada. Esses eram os tiozinhos maloqueiros. (Rinaldo)

O humor pode se reafirmar no trato com horrores e violências, rodeando temas delicados enquanto arquiteta compreensão e, de forma contraditória, mira no cerne de um problema. A sátira abre brechas para sublimar questões truculentas, apaziguar hostilidades e, no caso aqui tratado, formar entendimentos sobre racismo e discriminações sociais. A paródia pode ser uma forma de lidar com fontes de agruras mentais e repressões físicas voltadas historicamente a homens pretos:

Já tomei enquadros policiais durante a própria brincadeira. A gente no alto do escadão. Era tenso, mas infelizmente muito comum. Teve uma que ninguém foi levado no camburão nem apanhou e depois voltamos do mesmo ponto, com a mesma parceria jogando e colocando na rima os detalhes de cada “gambé” [policial] e de como a viatura chegava, sacaneando que o camarada era da família desgraçada do soldado ou que tinha sido zoado antes na delegacia. Tudo isso inventando nome e lugar pro adversário nas rimas. (Natalício)

Nas artes desse naipe, agônicas e cômicas, é fundamental transformar a raiva e a adversidade em serenidade e provação, preferencialmente gozosa. Seja nos jogos de lábia ou em outro procedimento que, por ser simbólico, agrega ideia e concretude, abstração e materialidade, a linguagem maliciosa propicia uma oportunidade de lapidação de si, na aplicada resistência psíquica que valoriza a paciência e a sagacidade:

Foi importante pra mim, ali aprendi a ouvir, mastigando a raiva e sendo humilhado na palavra sem revidar na pancada, mesmo fervendo no ódio. Tentando tirar graça de tomar aqueles murros de boca. Tinha que rir, primeiro disfarçando, depois nesse jeito uma forma de concentrar de novo, não aparentar que tava tremendo de raiva. Até que a gente entendia que era engraçado mesmo. Mas era duro quando era com a gente e um mano pegava pra tirar o pelo em cima de você. Tinha que ficar, não podia sair no meio enquanto tivesse na pior senão nunca mais você tinha paz. (Baltazar)

A humilhação então poderia ser uma escola de convivialidade tão dolorosa quanto honrosa. E, como um jogo é algo que propicia dimensão espacial, temporal e códigos próprios em suas regras, a inventividade e a habilidade de concentração dentro dessas regras seriam os frutíferos e variados movimentos estilizados de resposta ao desprezo ou à chacota. Podemos postular, dessa forma, a teia desses elementos integrados como metáforas das comunidades negras no Brasil, pois jogos como o “Apresento meu amigo” perante obstáculos tremendos abrem frestas e lastros para a formulação de si. Condições hostis e suas esferas propiciam ainda o surgimento de faces a princípio improváveis em jogos e improvisos fundamentados. Vide a fala a seguir:

Tinha um rapazinho, o apelido era Crânio e morava na Cinco de Outubro, preto fortinho e folgado. A primeira vez que vi brincar, ele chegou na nossa rua no meio da roda e já era noite. A gente esperava que ele fosse arrebentar na deselegância, mas ele surpreendeu. Ele versava na maciota, sorria fino. A gente começou a chamar ele na rua dele pra jogar e ele versava sobre orixás, sobre fundamentos de macumba, sobre histórias antigas dos times de futebol de várzea do Jardim Miriam e de Diadema. A gente aprendia com ele e desafiava ele porque sabia que ele não ia humilhar no “Apresento meu amigo”. Mas fora da roda ele era o cão. Brigava em qualquer lugar. Apavorava os

outros jogando bola, empinando pipa e até na porta de salão de baile, lugar onde aliás ele nunca entrava, acho que porque não tinha roupa e talvez ficasse revoltado ali querendo zoar um pra compensar. (João Cláudio)

Os usos da linguagem verbal e corporal, cifrada ou desbragada, incluindo silêncios, pantomimas, meneios e sonoridades não estritamente vocais, podem garantir por seu estilo uma singularidade dentro do próprio grupo. No caso das comunidades negras na história do Brasil e de fundamentos cosmológicos africanos milenares, as confrarias ou irmandades secretas foram e são importantíssimas para que alguém reconfigure a si como pessoa, seja pelo princípio da iniciação ou pelas funções sociais internas e externas das irmandades que cultivam segredos, orçamentos, ofícios e consórcios, como apoiando funerais ou a sobrevivência de seus membros, construções de imóveis, processos educativos e cerimônias com força política. No Brasil e nos países de formação escravista do lado de cá do Atlântico, a reexistência de novas instâncias familiares (além da sanguínea) ainda é uma força vital e um elã de celebração da própria humanidade, dada a catástrofe da desagregação na África pelo tráfico negreiro ou as constantes separações forçadas vividas nas Américas e no Caribe. Se os sistemas psíquicos e econômicos por séculos e até hoje, de várias maneiras, põem em dúvida a humanidade de pessoas negras, pode-se reelaborar na desenvoltura de linguagens lúdicas e em seus códigos cifrados uma base muito consistente de aninhamento, de entendimento, de revide e de reconstrução pessoal e comunitária perante as estruturas racistas. Ressalte-se que dentre esses territórios do jogo, talvez por sua própria capacidade posicional em tabuleiros de agruras e respiros, isso fomentou não apenas solidariedade como também rivalidades, compreensíveis pelas complexidades que tangeram a afrodíaspóra. A fala a seguir toca nessa camada:

Lembro de um mano que colocava várias linhas em africano. Ganhava também porque tinha mais conhecimento sobre isso, até que pegava alguém que era do lelê. Aí os cara cobrava e gozava até do santo... relatava ou inventava várias fita de terreiro. Pareciam se divertir rindo de coisas que percebiam que uma turma não conhecia. (Leomar)

O rap consolidou uma percepção negra da cidade de São Paulo em seu todo, algo talvez já pressentido ou proposto de maneiras distintas também

por outros movimentos sociais e artísticos que abarcaram linguagens musicais, projetos de educação popular, políticas comunitárias e que floresceu em porões, terreiros, vielas e beiras de rio, espalhando-se por sambas, rádios e centros culturais autônomos ou institucionais. O “Apresento meu amigo” pode ser considerado um irmão mais velho do rap, menos notório, mas que experimentou linguagens, embates, dilemas em esquinas periféricas e que, com formas similares ao rap e várias outras vermes estilísticas afrodiaspóricas, pôde catalisar raiva e diversão, gerar potência criativa e leituras sociológicas refinadas, fermentar e forjar comunhão sem idealização das relações entre negros e, ainda, propiciar uma complexa percepção de lugares sociorraciais que ofereciam aos praticantes e ouvintes inusitadas mesclas de conforto e incômodo. Pedagogicamente, o jogo em questão também fornecia e elaborava saberes geográficos da cidade e a instigante trança entre reconhecimento e estranhamento:

Jogando no Centro ou na [Zona] Norte com caras desconhecidos eu aprendia sobre o cotidiano de outras quebradas. Parecia que eu já conhecia tudo que ouvia, mas ao mesmo tempo ignorava várias coisas e informações. Tinha os caras que falavam de trabalho, de trem (que a gente não pegava nesse lado aqui da Zona Sul), falavam de mata, de rio e de água em quase tudo, porque moravam colados nas represas. E a gente só tinha os córregos para dar enchente. Hehehe. (Rômulo)

Ainda há outro depoimento que reforça essa condição pedagógica da convivialidade e dos intrincados desdobramentos do que pode vogar entre semelhanças e diferenças.

No caso, sobre as regras um tanto maleáveis do jogo:

Jogando com gente de outros bairros também tinha desavença por causa do jeito de jogar e das regras de cada lugar. Como em futebol de rua, que numa área vale dominar na calçada e tabelar (a bola) na sarjeta, mas em outros lugares não vale, sabe? Lembro de uns manos que começavam pelo “De onde que ele veio?” e você só podia fazer a rima final em cima desse verso na primeira rodada. Depois vinha o “Qual é o nome dele?” e só podia arrematar em cima dessa rima, na segunda. Diferente de como a gente fazia na Zona Leste, que podia escolher qualquer linha pra sumariar no fim. Era algo mais fácil se tivesse na mão três rimas diferentes para escolher. Mas em outras rodas também acho que as três

respostas para cada pergunta tinham que ser rimadas. Ou seja, só sobrava um tipo de rima para definir a parada na “O que que ele merece?”. A gente tinha que se adaptar. Aí fazia amizade e colava em outras quebradas, outras festas. Rodava a cidade a partir de um jogo que tinha tudo para dar em briga. (Domingos)

Não havia padronização integral, pois o jogo sequer se institucionalizou ou foi amplamente assimilado, como outras manifestações culturais negras, nem foi propagado por apenas um meio emissor que passasse a ser referência inevitável ou árbitro incontestável, como o rádio, a igreja ou alguma federação esportiva. Não havia no jogo regras absolutas ou universais, mas algumas variações entre as muitas semelhanças de fundamento que garantiam a convivialidade e a troca de saberes pela partilha das mesmas bases de linguagem e de organização da vida. A flexibilidade, assim, é um talento sutil que emerge do desafio de traduzir elementos distintos que comungam um idioma.

A violência também era uma constância na matéria cotidiana da vida, trançada ao imaginário, como em tantos outros textos e contextos sociais e históricos brasileiros. A próxima fala toca em detalhes importantes das possibilidades ardidas do jogo:

Era muita pegada de malandragem, lembro que no centro ou nos rolês de baile aparecia até uns manos que queriam jogar a dinheiro. Tinha outros que a gente sabia que estavam armados, era um ambiente perigoso. Quem jogava daqui, que ia em outro lugar só pra curtir e acabava entrando na roda, tinha medo, mas aí não podia arriar. E, às vezes, só de estar de canto na roda, observando, podia ser intimado a entrar por alguém que tinha sido derrotado e queria se limpar e fazer o nome em cima de outro que vacilasse. No final, podia até ficar amigo se ganhasse, mas ali devia versar com muito cuidado pra não humilhar. Qualquer detalhe podia dar treta, eu mesmo presenciei coisa feia, coronhada, pancadaria. Ali tinha que ser sagaz, porque se quisesse fugir ou até se perdesse na rima podia levar uma multa e os caras pegarem uma blusa ou um tênis seu como troféu. E, se você jogasse, não podia ir pro arrebento na boca porque arriscava cair ali mesmo. (Douglas)

Da lábia aos punhos, da rima ao ferro e à arma de fogo, da contenda escancarada às gargalhadas irmanadas. Não se enquadra um jogo e uma função dessas como algo próprio apenas do mundo da representação.

Movimentando esferas simbólicas como as imagens e as ideias vindas na lábia, há aí a presentificação, há uma cena que bordejia um ritual com suas repetições, ciclos, roteiros, linguagens litúrgicas e a abertura ao imponderável. Há um jogo que interfere, modela e remodela a vida prática de seus integrantes e que pulsa sem a garantia de um roteiro absolutamente estrito, por isso podendo causar ferimentos graves.

Se a violência é um molde recheado por temores e por audácia, a espinha dorsal do jogo é a malícia, princípio ético deslizante fundado na observação, na inventividade e na polissemia, amparado por mensagens piores de segundas intenções e pela manutenção de apoios e esquivas que resguardam movimentos de alto risco. No caso dos jogos de artes verbais de matrizes africanas e sua convivialidade, a malícia também se desenha na habilidade de golpear sem tocar ou mesmo sem se livrar da violência com o apoio de pretextos, melindres, ambiguidades e disfarces discursivos. A malícia aqui se refere à paciência, à sedução, ao tom corrosivo misturado à zombaria e até ao lirismo que finge. Significa também a potência do sussurro ou da melodia que superam o volume do berro e, talvez, principalmente, o equilíbrio entre cautela e risco na experiência da busca linguageira por atalhos que amenizem o que há de pedregoso nos caminhos e nos conflitos. Essas linhas podem compor a teia do que chamamos de malícia e do que, como cisma e fabulação, pode instaurar uma confusão fértil no lugar da mera representação, uma opacidade em vez da transparência, um apreço pelas contradições em vez do maniqueísmo, uma graça fugidia que desconjunta estereótipos e uma elegância que reverte situações de brutalidade e concebe dignidade entre escombros, desesperos e letalidade. Eis enfim uma plena ética de convivialidades, uma filosofia de vida.

O próximo depoimento é bem ilustrativo sobre relações de poder, tabus e um leque de valores potentes nos discursos do jogo:

Mano, se for lembrar e relatar, hoje não passaria muita coisa em público. Era muita pegada machista e homofóbica, de monte. E pra tirar [depreciar] alguém, pra inventar alguma fita esquisita... era muita fala de putaria no meio. Só se prestava atenção pra não falar da mãe do outro, pelo menos quase nunca... hahaha... (Jardel)

Recorrentemente marcados por forte homofobia e misoginia, ressoam uma gama de valores que guiou gerações de jovens negros nas ruas.

A complexidade dessa posição machista nas relações raciais brasileiras tem várias vertentes e motivações. A despeito da incontestável liderança ancestral e contemporânea de mulheres negras em espaços autônomos e de poder das comunidades negras e da notória relação de respeito às diversas orientações sexuais que baseia muitas casas de matriz africana, é possível salientar o papel truculento e tantas vezes fatal na medonha abundância de violência doméstica no país; as posições ambíguas de homens pretos no que tange as relações de poder ou o desempoderamento entre os âmbitos privados e públicos; os embates materiais, sexuais e simbólicos com homens brancos no imaginário nacional referente às imagens de provisão familiar; a continuidade e a aceitação do exercício de papéis e de funções atribuídos aos negros desde o escravismo, vinculados a noções estereotipadas de ignorância, excelência apenas em aptidão física e sexual (em suposto detrimento das qualidades intelectuais) e virilidade incontida, há séculos feixes de um poderoso leque referencial que voga em todas as camadas da sociedade brasileira, especialmente a escola, a mídia, as organizações religiosas e as esferas trabalhistas.

A despeito de ser repleto de obscenidades e do que hoje seria chamado de, no mínimo, politicamente incorreto, encharcado de termos do chamado baixo calão, o “Apresento meu amigo” e os tipos de jogo de seu naipe foram muito desdenhados como manifestações culturais poderosas, privando-se da chance da observação justamente de sua singular convivialidade que pode desatar vários sentidos referentes à complexidade das relações humanas entre camadas de desigualdades. Considerado vulgar, talvez isso mesmo tenha distanciado pesquisadores que preferiram não se debruçar sobre sua teia e abdicaram de apurar de forma crítica princípios, fundamentos, vertentes e contradições especiais às comunidades negras e, por consequência, às sociedades de formação colonial-escravista. O que é lamentável, pois na prática do “Apresento meu amigo” são encontrados muitos fundamentos ancestrais dinâmicos sobre as psiques e as personalidades de pessoas negras. Esses jogos de lábia são mananciais de conhecimentos e técnicas que embasam e alimentam movimentos que se tornaram respeitosos para algumas camadas sociais apenas com o passar das décadas; haja vista o rap nacional, hoje um referencial admirado, estudado e premiado como matriz minuciosa de saberes políticos, sociológicos e estéticos, com seus precursores recebendo no Brasil hoje em dia títulos de doutor *honoris causa* e angariados para posições políticas de forte poder em

assessoria, consultoria ou efetivamente como gestores públicos e privados. Rap que, nas décadas de 1990 e 2000, foi muito reprimido pela polícia, retratado de maneira deplorável nas mídias graúdas e perseguido nos ministérios públicos como “música de bandido” e um mal a se extirpar pela raiz. O mesmo poderia se dizer sobre a capoeira, o samba e as inúmeras formas culturais marcadamente negras em diversas regiões do país e das Américas e do Caribe que, apesar da mescla instigante entre repulsa e desejo por parte de quem regeu a opressão, por décadas foram tratadas como algo próprio das escórias sociais, ameaçadoras patologias a se extirpar na urbanidade, marcas de ambientes e de pessoas que deveriam ser evitadas, caladas ou higienizadas se não passassem por anestesia ou tutela antes de serem reconhecidas positivamente nos mais amplos arcos sociais.

3. Sobre branquitude, princípios do viver em jogo e a circunlocução

O delineamento, a espessura e a flexibilidade das concepções de negritude têm como contraparte as noções históricas de branquitude. Elas se formam e performam uma diante da outra, imbricadas ao colonialismo e escravismo como, conforme dito, processos e frutos de modos de produção econômica e psíquica. Portanto, se é traçada aqui uma teia de elementos que qualificariam e estruturariam uma negritude, inclusive balizando diferenças entre si, torna-se imprescindível organizar os elementos que se caracterizam historicamente como branquitude, sobretudo em São Paulo e no Brasil, pois é nessa seara que se modelam muitas expressões e modos de convivialidade entre pessoas negras. A branquitude compõe sistemas de poder e estruturas sociais que as estéticas afrodiaspóricas confrontam, minam e das quais se defendem. Como podemos, então, compreender a branquitude nos campos psicológico, geográfico, econômico, filosófico e histórico? Se já tradicionalmente as culturas negras giram dentro (e ao mesmo tempo à margem) de sistemas econômicos, urbanos ou rurais, imagéticos e de um tabuleiro nacional de ideias e de forças que visam dominar, definhar ou arrefecer a gente negra, seria tradicional também a cultura da branquitude? Quais colunas se erigiram através de cinco séculos na modelagem dessa branquitude que é confrontada mesmo que subterrânea ou escancaradamente?

Abaixo, então, estão elencadas algumas características básicas da branquitude, conforme estudos e teses realizados em especial nos últimos 20 a 30 anos. A lista aqui é sintetizada de maneira concisa e cada tópico já foi desenvolvido minuciosamente em tese de doutorado (Rosa, 2021).

A branquitude se modelou e se percebeu como marco universal, como referencial de humanidade plena, e não como conjuntos de sujeitos também racializados pelo colonialismo e pela modernidade (mesmo que às avessas e fora de seu controle) em sociedades que instituem subjetividades e condições econômicas e sociais por marcas de corporeidade, proveniência e práticas culturais de seus indivíduos:

- A branquitude forja alianças e esquemas sociais intrarraciais pelo próprio silêncio, negação e manutenção de hierarquias diante do racismo e de discriminações negativas e exploratórias (o chamado pacto narcísico).
- A branquitude se defende através da chamada “retorsão discursiva”, como a que se expressa em artifícios de linguagem que estampam como “racistas” as pessoas e as lutas que denunciam o racismo.
- A branquitude se estrutura por meio de um imaginário regido por símbolos de dominação, limpeza, lisura, conquista ou de suposta tutela benevolente. Aí voga uma percepção de si como seres mais elevados e mais bem dotados que, por magnanimidade, assimilam, integram e educam “os outros”. Isso assegura, no Brasil, e sobretudo em países de colonização ibérica e católica, o entranhamento ambíguo e por vezes fatal de uma complicada concepção de relações sociais que mistura intimidade, solicitude, violência e afeto em hierarquizadas relações sociorraciais pela presença ou partilha de certos elementos culturais tidos como de matriz negra, principalmente os vinculados à religiosidade, musicalidade e às artes.
- A branquitude cultiva do ponto de vista psíquico aspectos de perversão, pânico e terror mental em esquemas cognitivos e pedagógicos que moldam seres desde a infância para exercer superioridade e desprezo, o que por si só também é fonte de neuroses.

- A branquitude lida, de modo permanente, com crises de uma identidade fascinada pelo “exótico”, “marginal” ou, simplesmente, o “outro”. Esse tópico se apresenta também nas práticas de catalogar, controlar ou mercantilizar esse “outro” e suas faces, consumindo de modo efêmero ou duradouro o que pinta como “exótico” ao desfrute de seu olhar, de fetiches idealistas ou ao seu tecnocapital.
- A branquitude comumente se firma em estereótipos para manter como fonte de poder simbólico as projeções históricas de hipersexualização e incapacidade cognitiva atribuídas às pessoas pretas. Em contrapartida, considerados de modo inverso, tais estereótipos pressupõem um caráter positivo a pessoas brancas. Por exemplo, em vez de hipersexualizadas ou tidas como portadoras de cognição desfavorável, são consideradas e carimbadas por si mesmas como pessoas de sexualidade “normal”, autocontroladas, dignas de respeito, inteligentes e ponderadas. E que teriam como contrapartida, como suposto avesso positivo, características inversas atribuídas a pessoas brancas.
- A branquitude complementa o item acima com a “parcialidade”, recurso discursivo, imagético e político que chancela visões segmentadas definidas por procedimentos e comportamentos de uma pessoa negra que seriam, então, generalizados e apresentados como característicos de toda sua suposta comunidade. No âmbito da “parcialidade”, há também as representações que definiriam completamente uma pessoa negra apenas pela observação hiperbólica de uma parte fragmentada, selecionada e estereotipada de seu corpo – como a genitália, o cabelo, os quadris, a boca, a cor da pele etc.
- A branquitude define jurisprudências de diferentes pesos e validades considerando regiões, pessoas e comunidades distintas – como as metrópoles ou as elites internas nacionais faziam com e nas suas colônias, assim como hoje os centros de poder econômico das grandes cidades fazem com os territórios negros, como espaços culturais, periferias e enclaves de pobreza –, deter-

minando quais vidas têm menos valor e quais decisões podem e devem ser tomadas por viaturas policiais nas ruas, onde a tortura é a norma, e por tribunais, mesmo que à margem de leis oficiais e que seguem como diretrizes para julgamento dos desqualificados fenótipos, linguagens e bairros de sujeitos que não são brancos.

- A branquitude dita lógicas de estado de exceção e de estado de sítio a espaços de destacada população não branca, criminalizada ou subalternizada nas narrativas oficiais e nas ideologias espraia-das por classes e grupos que garantem a continuidade de suas supremacias sociais.
- A branquitude normaliza poderes médicos e discursos pseudo-científicos que se configuram como herança do sanitarismo e do higienismo do século XIX e da eugenia que grassou entre os séculos XIX e XX. Esses poderes, estruturados à feição de uma suposta superioridade propalada à branquitude, estabelecem discursos e noções de patologia social e desembocam em práticas de “higienização”, seja urbana ou rural, e procedimentos de encarceramento (penitenciárias, manicômios etc.) voltados a grupos de populações negras e indígenas, segregando, esterilizando ou aniquilando.

Expostas as linhas que configuram o novelo nomeado como branquitude, continuo aqui a desenvolver sobre a convivialidade entre jovens negros praticantes dos jogos de artes verbais, sobre como o “Apresento meu amigo” lida com esses arcabouços ideológicos de contextos nacionais e pan-africanos e como sua lábia se estrutura e recria fundamentos estilísticos caros às linguagens que artes negras performam há séculos no continente africano e nos circuitos da sua diáspora atlântica.

Leda Maria Martins, Henry Louis Gates, Edmilson de Almeida Pereira, Núbia Pereira de Magalhães Gomes, Édouard Glissant, Toni Morrison, Danille K. Taylor-Guthrie e Dénètem Touam Bona são algumas das principais autorias que há décadas tratam das estéticas das artes verbais de matrizes afro, especialmente as que se desenvolvem nas Américas e no Caribe (Bona, 2020; Gates, 2014 [1988]; Glissant, 2021; Martins, 2021; Morrison e Taylor-Guthrie, 1994; Pereira, 2022; Pereira e Gomes, 2003).

A seguir se traça o diálogo com alguns elementos primordiais minuciosamente estudados em suas pesquisas e também em práticas que abarcam a oralidade, a oralitura, a escrita, os cantopoemas e que se configuram em textos dramatúrgicos, litúrgicos, ficcionais, ensaísticos e em jogos de letras cantadas, entoadas, faladas ou assinadas em livros.

A “circunlocução”, por exemplo, é uma característica estética importante da afrodiáspora dadas as condições de troca de saberes, de aprendizados, de estratégias políticas e de enfrentamento que ocorreram no seio do escravismo, quando muito não podia ser explicitado. Por sobrevivência, pela manutenção de confrarias e de pequenas conquistas, pela feitura de iniciações ou pelo planejamento de fugas e levantes, pela necessidade e pelo prazer, praticam-se metáforas e formas que dizem sem falar de forma direta ou que pronunciam um tema rondando e detalhando suas características e qualidades, mas nunca explicitando abertamente seus aspectos e exigindo decifrações e desates de laços que, conforme a crença e as regras de quem pratica os jogos, podem derrubar e até matar com a força da palavra e seus encantamentos.

A circunlocução e outros modos poéticos e textuais caros à diáspora de matrizes africanas são embebidas ou encharcadas de um manancial estético africano e suas caldas de linguagens pertinentes a cosmo-sensibilidades que não ditam apenas lógicas de transparência, mas que prezam pelo oculto, pelo sugestivo, pela opacidade ou multiplicidade semântica; pela contradição enriquecedora entre as partes de um tema (o que tanto influenciou o chamado barroco ou o rococó praticado no hemisfério sul); pelas louvações que listam inúmeras qualidades a forças homenageadas, como as praticadas por *djelis*, *griots*, *muezins* e partidários; pelo posicionamento provisório dos sentidos movimentando-se entre as bases fundamentais da expressão que sustentam jogos de estilo; pelo imaginário noturno com linguagens que prezam o cultivo dos segredos e mesmo suas formas de revelação, feitas, porém, de modo que prevaleça o mistério. Esses são alguns tópicos que na dita modernidade eurocêntrica, escravista, foram invariavelmente desqualificados como incivilizados ou até demoníacos para a manutenção de projetos de poder racistas, ainda que tenham se infiltrado em técnicas e círculos de comunicação que passaram a ser símbolos nacionais ou supervalorizados pela indústria da comunicação e do entretenimento. Muitas formas poéticas e musicais negras, por exemplo, se consolidaram como refrões,

estribilhos e gêneros na indústria fonográfica e de entretenimento, abundantes nas gravações de estúdio e palcos por todo o século XX e que perdura até hoje.

A convivialidade enredada no plano da circunlocução é conduzida por uma incompletude cíclica e ensina métodos de procedimento do que se exhibe e do que se guarda na fala, do que se pronuncia ao redor de um tema e que pode apresentar infindas qualidades e condições poéticas acerca desse tema, nunca pronunciado diretamente mas sempre tratado de forma que seja entendido como o que é, em um equilíbrio entre o que há de mais nítido e de mais escondido em suas qualidades e atribuições. Assim, o que está oculto e o que baila nas entrelinhas e nas cifras do verbo provê e desafia a habilidade artística da lábia que lida com enfrentamentos ou relações delicadas em jogo.

Elaboradas entre territórios hostis constituídos pela branquitude, as sapiências das metáforas e as sugestões de ocultamento são esteios flexíveis e pilares firmes que se erguem sobre fundamentos ancestrais sustentando subjetividades e princípios comunitários. A incompletude, o cultivo das lacunas como fertilidade criativa e o impulso de comunicação e o rodeio (que pode ser imensamente contundente) compreendidos como bases estéticas, propiciam o vigor de sistemas de compreensão de mundo cultivados em linguagens que afrontaram conceitos dominantes de humanidade, individualidade, política, temporalidade, direito, urbanismo, educação, saúde e outros temas-chave do chamado pensamento moderno ocidental que se tornaram preponderantes e hegemônicos tendo como contraparte elementos culturais e corporais negros a se aniquilar ou tutelar em nome da ordem e do progresso.

Sobre espacialidades, no “Apresento meu amigo” há a chacota que inventa apelidos e tripudia da aparência e dos lugares de onde o sujeito veio, reforçando até mesmo estereótipos. Mas há também exaltação e elogios ao adversário ou à sua proveniência e linhagem, além da fabulação de um “dote” a lhe presentear. No próprio nome do jogo salta a importância do espaço como real fundamento afrodiaspórico, instância elementar que firma territórios e que, por sua vez, não impede o movimento, a circulação, mas os requer para que a força da comunidade e sua ancestralidade se espalhem, angariando força política e espiritual. O “Onde”, princípio entrelaçado à memória das migrações forçadas e letais e ao movimento de resistência vital, frutífera, entre fronteiras e formas.

As temporalidades que se trançam na convivialidade de um jogo que tem como ingredientes a circunlocução são várias e não cabem em um entendimento teleológico e na clássica linha de passado-presente-futuro: são as da própria dimensão do período permitido para a formulação de cada pergunta e resposta; as da métrica adequada a cada verso; a da repetição (sempre aberta a um movimento original) da realização do jogo em momentos esperados no calendário semanal entre festas, trabalho e cotidiano dos bairros; as das ancestralidades que afloram e se firmam na própria materialidade e na carne das palavras, cultivadas, citadas. São dimensões temporais vividas e que entrelaçam circularidades, encruzilhadas, espirais e muitas outras formas de se conceber os tempos.

Cerne filosófico no ato que é brincante, saboroso e que pode ser também traumatizante, avassalador ou humilhante, o princípio do jogo reelabora espacialidades, relações humanas e, no caso destacado, masculinidades. O princípio do jogo como fundamento de vivência organiza um elã comunitário que abarca não apenas os seres humanos existentes como também forças míticas, sensibilidades cósmicas e antepassados eleitos ancestrais por terem deixado legados fortalecedores à comunidade e, por isso, fontes pulsantes de Ngunzu, de Axé e força vital na presença de seus nomes e feitos, ritmos e matérias. Sobre formas e seres ancestrais, as devoções, os enaltecimentos e até as zombarias com as histórias de suas contradições, alimentadas nos jogos verbais em analogias, louvações e façanhas, rodeiam ou vão ao centro de suas imagens arquetípicas em séries de atribuições poéticas às suas façanhas e especialidades. Homenagear o ancestral é também uma maneira de homenagear (e elogiar) a si mesmo. Como se diz no samba ao se agradecer palmas e tributos: “aprendi com os melhores”.

Em um jogo cabe um mundo inteiro, um universo autônomo que é metáfora da carne do mundo, como no xadrez ou na pipa empinada; no jazz ou no dominó; no oráculo dos búzios, ossos e cauris; no que se desenvolve em rodas de ritmo instrumental, cantorias e bailados ou entre tantos outros jogos. No tabuleiro, no seu ambiente, nos seus movimentos, qualquer jogo é invenção e vivência de um mundo singular que se basta e que reflete inteirezas das relações humanas e das relações com forças ambientais, ancestrais e vindouras. Jogo inventa território, linguagem e temporalidades próprias. Noventa minutos de um jogo de futebol, por exemplo, podem ser eternos nas memórias contadas, formas cultivadas e momentos míticos que se perpetuam em corpos e narrativas. Jogos verbais trançando

corpo e ideia há em muitos cantos da diáspora e são fundamento de ecologia, alegria e política, fundamentos éticos civilizatórios, fundamentos de “libertação” (Sodré, 1998).

4. Sobre estilísticas do enigma, da incompletude e do humor (no horror)

Jogos verbais de desafio, ofensa e diversão historicamente praticados por pessoas negras incluem, por exemplo, além do gererê e do “Apresento meu amigo”, de São Paulo; os *dirty dozens*, dos Estados Unidos; o *ikosha nkosha* nigeriano; o *apo ashanti*, do Gana; as adivinhas *tchokwe* nos *soni*, do nordeste de Angola; o *tantalisin* e os duelos *awawa* entre os maroons, da Guiana; as *puya* e *controversias* e ainda os traçados e enigmas da confraria dos abakwa, em Cuba; a *vociferación*, na Colômbia; o *banter* ou *banta*, de Barbados e da Jamaica; o queniano *michongoano* e a linguagem gusii no jogo chamado *egosori*, também no Quênia. Todos são primos-irmãos pan-africanos de lábias e poemas acompanhados por instrumentos musicais em incontáveis e majestosas musicálias, mas que vogam também destacados em rodas onde apenas vozes trocam sentenças faladas e cifradas respondendo charadas, propondo enigmas, confabulando cismas, ambiguidades e acendendo polissêmias banhadas em malícia. “A língua quebra dentes” é um antigo provérbio kikongo que se refaz diariamente nos becos, vagões, bares, fundos de quintal e escolas na lábia negra.

No Brasil, especificamente, familiares a jogos e desafios de lábia e adivinhas, há em cantorias de peleja a vasta linhagem de artes verbais que cultiva princípios formais semelhantes. Há os notórios repentes de matriz nordestina (por tanto tempo, referenciados nas pesquisas hegemônicas e oficiais como herdeiros de uma matriz exclusivamente ibérica, desconsiderando até mesmo a africania na formação cultural de Espanha e Portugal, além das estilísticas, figuras e temas abundantes nas poéticas kongo-angola presentes no cancionário e nas sonoridades nordestinas); os ancestrais visungos e seus cantos de multa, de trabalho ou de funeral em Minas Gerais; o partido alto marcadamente carioca; as embaixadas que mesclam textos litúrgicos e improvisos em reinados de congado também de Minas Gerais; os desates do jongo, do tambu e do caxambu abundantes nos interiores su-

destinos com sua sofisticada variedade estilística de gênero, de “demandas” e “bizarrias” e linhagens de cantopoemas de carrêro e de candiêro. Esses são apenas uma pequenina parcela entre outras inúmeras manifestações estéticas e textuais que trançam o artístico e o comumente chamado de religioso (ou espiritual) de matriz africana. Tal leque infindo de artes verbais, muito possivelmente conjuminada com outras artes cênicas, e do corpo em suas feitura e expressões, apresenta com frequência enigmas que devem ser “desamarrados” e respondidos com exatidão e limpidez ou com um novo fraseado metafórico igualmente enigmático.

Pelas memórias orais colhidas na pesquisa sobre o “Apresento meu amigo”, comparando-se ainda o fruto dessas recordações com outras artes da lábia afrodiaspórica, linhas da versação também passam pela afirmação da negritude ou do bairro; pela denúncia, mesmo que enviesada e irônica, do racismo, da pobreza e da violência policial; pela ênfase na prática de heranças culturais e familiares e pelo enaltecimento (e comparação consigo mesmo) de heróis ancestrais ou contemporâneos dos territórios negros do bairro, da cidade, do país e do além-fronteiras nacionais. Emaranhadas a esses motes, abundam “pancadas verbais”, zombarias obscenas e afirmações de proezas sexuais envolvendo familiares ou companhias afetivas do oponente. Ou elogios da camaradagem e solidariedade satírica perante momentos e agentes de opressão. Porém, se rudeza e veemência não são necessariamente itens negativos de uma performance e podem ser eficazes ou demolidores, os craques recordados são aqueles que jogam “na manha” e pronunciam imagens com humor, demonstram virtuosismo tecendo enredos com múltiplos sentidos e fazem rir enquanto vencem oponentes. É mui considerado o jogador capaz de aflorar o espanto e o encantamento, o quimérico e o prodigioso com a melancolia e a nostalgia, desatando risos do público com sátiras que podem se enamorar a um romantismo (mesmo que ácido) e também se alinhar a uma vasta tradição de surrealismo e de fantasia das poéticas negras (Kelley, 2002, pp. 157–194). O jogador é ladino, pois domina linguajar e imaginação, e é admirável pelo manejo de elementos lembrados como ímãs que atraem presenças aos encontros. Aí está o que alguns entrevistados chamaram de “A poesia”, algo que os fazia se deslocar pelo bairro para convidar o jogador excelente em sua casa ou trabalho e até abrir mão de responsabilidades profissionais, familiares e de outros acontecimentos em um passeio (como os flertes e as brigas planejadas, danças em um salão de baile ou práticas esportivas) para acompanhar

o “Apresento meu amigo” e a convivialidade marota, pedagógica ou agressiva em plena teia de sentenças, versos ou chacotas, manejada pela lábia de um craque do jogo.

O refrão “Apresento meu amigo”, as perguntas básicas do jogo e suas variantes se familiarizam com outros aspectos das estéticas africanas, sobretudo as musicais, poéticas ou gráficas. Um deles é que o fraseado, com seu temário e os efeitos sonoros vocais, corporais, instrumentais ou em avançadas tecnologias de maquinário podem compor camadas e atualizações da versão original em polifonias, refeituas e *samples*, reproduções e colagens mexidas que são apresentadas como homenagem ao original e renovação das linhagens. Eis aí um princípio de convivialidade que cultiva a ancestralidade, o “tempo original”, em afetiva reinvenção estética como uma forma que entrelaça forças de épocas distintas. A distorção, o estabelecimento de feixes sonoros, a sobreposição de refrões do coro ou o entrelace de sons que firmam polifonias e polissemias de palavras e de melodias que se interpenetram ou de claves rítmicas que se justapõem é um valor estético que baseia uma percepção refinada e vigorosa da vida. Repetir a mesma pergunta, mas talvez reinventando-a em outros termos, não é propor de modo simplista uma mesmice (pretensamente imutável) cíclica ou circular, mas sim reorientá-la, e demarcar, em convivialidade aberta e colorida pelo imprevisível, sua origem. Eis uma chancela de ancestralidade: a louvação a uma dimensão original do tempo, com suas regras e seus legados tão fundamentados quanto lacunares, solicitantes da refeitura que possibilita a marca pessoal. A reinvenção em convívio, desejada e apreciada, pontilhada por essas formas, contempla o que essencialismos, fixidez e rigidez afins ao fascismo e a fundamentalismos tacanhos e autoritários não conseguem dar conta. No entanto, tampouco aqui, com princípios em relação às mais variadas influências regionais ou cosmopolitas, poderia se firmar um esgarçado, publicitário e mercadológico multiculturalismo tão caro a discursos de diversidade neoliberal.

Além disso, cabe ressaltar como as formas da adivinha e da “circunlocução” também são as bases de um dos mais celebrados raps da história do Brasil, o canto-poema “Jesus Chorou”, cantado por Mano Brown e gravado pelo grupo Racionais MC’s no álbum *Nada como um dia após o outro dia* (2002). São ícones da verve negra, esse texto e esse álbum. A música começa com a clássica pergunta “O que é, o que é?” e desfia versos metafóricos da lágrima e do pranto como “Clara e salgada, cabe num olhar e pesa uma

tonelada”, “Tem sabor de mar, pode ser discreta, inquilina da dor, morada predileta” ou “Refém da vingança, irmã do desespero, rival da esperança”. Aqui vibra a circunlocução, forma por excelência do verbo afrodiaspórico que consiste em poetizar ou narrar algo sem pronunciar diretamente do que se trata. Isso garante a incompletude perene do símbolo e do mote que pode ser interpretado de inúmeras maneiras e destrinchado de variadas formas, fomentando críticas a rivais, amantes, comerciantes, viajantes etc. e ao sistema político, soprando levantes ao mesmo tempo pronunciados e guardados, entoados e protegidos.

A circunlocução, ato estético de dar voltas rentes a um tema sem nunca esclarecê-lo por inteiro, apresenta o teor dos enigmas e requer a habilidade de gerar e depurar imagens relacionadas a um tema por horas ou mesmo por noites sem fim e a habilidade de decifrar e reformular tal tema. Assim se tratam o cerne e as múltiplas contradições ou características de um mote, aprofundando o entendimento de seus sentidos de maneira pouco maniqueísta e se assegura também a ambiguidade ou a polissemia das interpretações, que são diferentes entre quem pratica o jogo e quem pode ser um ouvinte opressor, repressor ou inimigo, como os patrões, a polícia ou algum agente de fora infiltrado na roda. A convivialidade executada nesses moldes flexíveis é intrinsecamente tecida pela malícia, pelo disfarce, pela incompletude e pela sagacidade, além de conhecimentos partilhados por um grupo de iniciados ou de pessoas que partilham vivências. As técnicas do rodear para desferir – enquanto uma evasão é simulada ou a decifração da ironia poética é solicitada – desenvolveram-se no período histórico do escravismo como estratégia política para garantir levantes, cultivos, fugas, quilombagens, manutenção de irmandades, retomada de ouro e de minerais garimpados por quem não poderia possuí-los ou ainda ter a calculada liberdade de zanzar pelas cidades já no século XIX, como a dos escravizados de ganho e de aluguel, vendeiros, servidores braçais ou carregadores.

Essas formas e gêneros poéticos que rodeiam um tema alinham-se ao novelo de uma ancestral estilística africana marcada não só pelas adivinhas como também pelo modo “pergunta e resposta”, forma mais importante das oralidades e musicalidades comunitárias negras que se espriam da capoeiragem, do samba, do coco, dos lundus, do jongo e do maracatu afro-brasileiros ao *currulao* colombiano, à rumba cubana, à *ladja* martiniquenha, ao *candombe* uruguaio e à *kumina* jamaicana, entre inúmeras

manifestações poéticas-bailarinas-musicais afrodiáspóricas e presentes também nos diálogos instrumentais do choro, do jazz e de orquestras e baterias que firmem, acompanhem e respondam uma frase mestra vocal ou melódica que guie um tema e uma função.

A convivialidade para a prática da lãbia com esses códigos e linguagens requisita algumas presenças: a de quem profere a sentença-base, que pode ser apenas uma pessoa ou o coro dos presentes, e a de quem a responde, até que o rival possa solar também. O “Apresento meu amigo”, função de dois jogadores entre o público se perfaz dos movimentos de um por vez até que se arrebate na lãbia o xeque-mate (ou a rasteira), vigoroso e preferencialmente sutil. Ou seja, é no fundo algo que não se pratica sozinho. Nas expressões culturais de matriz afro a roda é um fundamento que fortalece e concretiza o encontro, com suas minuciosas contexturas de horizontalidade e hierarquia. Na roda se expressam as bases do encontro e em seu sonoro coro se materializa a função poética, por vezes entre palmas, apupos ou instrumentos musicais. O coro, que no “Apresento meu amigo” dá mais tessitura e calor à expressão e pode propor desafios de habilidade aos pelejadores, demonstra que o público não é mera plateia, isso que se constituiu crescentemente com o advento e a consolidação das culturas modernas de massa e de consumo, sobretudo a que se baseou no tripé rádio-disco-tevê. O coro e a roda ou o cortejo são integrantes essenciais para a temperatura, as demandas, as minúcias e os panoramas comunitários do texto ancestral que se cria e recria. As artes da lãbia cumprem diversas finalidades como momentos de iniciação, diversão, reivindicação etc., abarcando, inclusive, manifestos por políticas de reparação em territórios marcados pelo escravismo e suas sequelas sociais contemporâneas. Como o próprio título do jogo já enuncia, há uma convivialidade inerente à sua prática, sendo impossível realizá-lo sem companhia. O público, além dos dois jogadores, poderia parecer prescindível para quem o carimbasse como plateia, mas é fundamental e é rara a ocasião em que ele não influencia rumos da função com seus clamores, silêncios, vaias e estímulos, que são integrantes da própria materialidade discursiva que compõem o encontro.

Discernir sobre estéticas do humor oferece meios de reflexão sobre as mesclas de graça, ternura e violência nas diásporas pretas, especificamente entre os homens. A estilística das adivinhas e do deboche condiz também com as técnicas do silêncio estratégico, da caricatura mordaz, da finta tática e do susto epifânico. As conjuras entre comicidade/revolta, sátira/

solidariedade e zombaria/desespero trepidam noções clássicas da razão moderna, refutando o que chegou a ser propalado como loucura, patologia comportamental ou suposta degeneração que seria visível em características corporais desqualificadas pelo filtro da branquitude como defeituosas e provas de má índole, demência ou selvageria. O humor praticado em conjunto, e em certos momentos diante de algozes, em plena catástrofe racista, por vezes derreteu o que afirmaram as correntes políticas da eugenia moderna com seus ditames de sanitarismo-higienismo-aniquilamento e com seu poderio político que formulou projetos de Estado. Se práticas culturais ou características físicas pretextaram internações compulsórias em manicômios e sanatórios, encarceramento, despejos, exclusões do mundo do trabalho, da escolarização e encamparam justificativas para violentas coibições policiais, a sátira escancarou o ridículo e o patético de comandantes ou cultivou como linguagem cifrada o que havia de boçalidade em senhores de engenho, militares de alta patente e patrões. É clássico e de domínio público o ponto de jongo cantado até hoje nos interiores paulistas que entoia “Com tanto pau no mato, embaúba é coroné”, o que fazia o coronel, dono da grande fazenda, se regozijar e, envaidecido, anunciar que era homenageado por suas “peças”, seus escravizados, aqueles que entre si na verdade gozavam da ignorância do senhor que não entendia a metáfora que afirmava que ele era imprestável como um pau de embaúba, árvore de tronco oco. Isso enquanto pediam para repetir a “homenagem” e cantar várias vezes o que se oferecia ao coronel...

Afrontando noções de individualidade moderna por conjuminar concepções de personalidade que se movem entre o individual e o comunitário, lidando com contradições e labirintos da própria existência através de fundamentos estéticos que se desenvolveram entrelaçados às bases ancestrais que nas lógicas do jogo, inclusive entre vivos e mortos, se firmam, por exemplo, na maleabilidade do transe e da troca do que foi (inadequadamente) chamado de possessão, e traz ao corpo receptor a presença de outros seres em convivialidade transtemporal e transespacial, as culturas negras. E até as entidades espirituais e ancestrais conclamadas à roda brincam, bailam, satirizam e instigam a alegria, inspiradoras.

Florescendo em mananciais africanos e desenvolvendo-se em contextos afroatlânticos, lidando com relações de poder coloniais e novos ambientes de terror e de convivialidade em seio escravista, há uma estética que pouco coaduna com conceitos clássicos eurocêtricos em relação à

abstração e à forma. Tal como, se em vários idiomas africanos e em linguagens afro-atlânticas o próprio termo “estética” inexistente, encontramos várias palavras relacionadas à sensibilidade e expressividade, como no caso dos significados de *dheeng* para o povo Dinka, do Sudão: “Dignidade, nobreza, beleza, boniteza, elegância, charme, graça, gentileza, hospitalidade, generosidade, boas maneiras, discrição e amabilidade” (Deng, 1972, pp. 14–24). Da mesma forma, encontramos outros sentidos subversivos e gozosos como na Zâmbia, quando em 1825, as leis inglesas coloniais ou tentavam impor que nenhuma pessoa poderia formar ou tomar parte em danças que sejam calculadas para expor ao ridículo ou ao desprezo qualquer pessoa, religião ou autoridade. Mandantes colonizadores britânicos, sapientes da potência que são as danças de escárnio, bradavam pelo temor da zombaria. E na fresta caricatural em que se confundem alegria e escárnio, venenos políticos afrontaram exércitos e cortes que fincavam seus poderes genocidas.

Humor possivelmente se engendra como ímã da alegria. Alegria, em sua fonte etimológica, é uma força e um sentido integrado à família do que seja “alado”, parente do que é álaçre. E alacridade é a condição e qualidade da flutuação que vibra em sintonia com o compasso do mundo, tendo o chão como base e oriente. Celebrar uma vitória em um jogo em que até o derrotado pode gargalhar é, mesmo em instâncias deploráveis de vida, uma verve de alegria suprema em convivialidade que trama críticas, espantos, revides e opções mais amenas ao cotidiano, realçando a própria humanidade nos detalhes estéticos de atos que desobedecem à mais básica estaca colonial escravista: a que assevera inferioridade e superioridade de alguns grupos e pessoas em relação a outras. Isso que ainda tanto vogou em uma pretensa modernidade que preconiza a liberdade e a igualdade de direitos, mas que as segue tolhendo de várias maneiras.

A subjetividade que desliza entre enigmas, desafios agônicos e humor, que assume a emoção e a polissemia no discurso, está bem longe de renunciar à razão, mas torna esta mais concreta, humana, palpável e comunicativa (Gonzalez, 2018, p. 74). A abstração se enovela à concretude bailarina da linguagem e aos argumentos que se modelam aos seus ambientes, recriando temporalidades e condições de vida, elaborando técnicas que escapam à rigidez da opressão dos chicotes e cassetetes, à exclusão de oportunidades de cidadania ou do alcance e chancela das linguagens hegemônicas (inclusive as acadêmicas) e dos limites diante do que significa inteligência, expressividade, criatividade, mas são as forças políticas da lábia.

Humor, sátira, chacota e charadas repletas de deboche e ironia, enlaçadas por “obscenidades” (pelo menos perante a ótica e a moral colonizadora, que tanto chafurdou em estereótipos sexuais e vilanizou o erotismo) movimentam saberes, segredos e surpresas em ambientes de pleno horror racista. O humor protege ou desvenda disfarces, dilui ou alivia as toneladas psíquicas e físicas da brutalidade. Observando ou reproduzindo violências, movimenta-se na tênue fronteira entre a razão, a sanidade e o colapso mental característico dos espinhos, solavancos e abismos da tal ascensão social prometida pelas ideologias da meritocracia moderna e barrados à gente negra no Brasil (Souza, 2021 [1983]). Humor é tática de jogo nos campos do complexo balanço entre justiça e vingança, esperança e desespero. A ironia pinça, catalisa e expressa o encantamento cotidiano e tanto alimenta quanto confunde os embates entre ética e moral, conjuminando e sustentando o princípio ético e civilizatório da alegria. Escapando também a previsíveis ditames mercadológicos da pseudorrepresentatividade e diversidade (fundamental em espaços de poder e ainda insuficiente para mudanças estruturais) tão afeitas ao neoliberalismo, o humor confunde e goteja lampejos de nitidez, mantém a vivacidade do enigma, conjura sensibilidade, imaginação, sagacidade, capacidade de compreensão nas entrelinhas e reverte sentidos consolidados historicamente. É elementar às nuances ontológicas e pedagógicas da lábia ladina. Trama vinganças mascaradas de elogios. Mina poderes da branquitude e cifra desejos e insurgências.

Porém, adversários com mais experiência, renome e técnica nem sempre vencem. Como em uma metáfora da vida, das relações políticas e das lutas sociais afroatlânticas, jogadores com menos habilidade que dominam a face psicológica do jogo são capazes de vencer desenhando sorrisos no público e desdenhando a grandeza do favorito. A hierarquia pesada teme o que sopra seus pontos vulneráveis e umedeça sua secura; teme a corrosão do que se anuncia maciço. E, ali, no deslize das caldas que não cabem nos tachos rachados da lógica dura mora a tática da ironia. Sentido é muito mais do que significado. Com o humor se perscrutam e se afirmam desejos, insurgências e se desmancham ou se refazem máscaras.

Estilisticamente, o escárnio nos desafios verbais formou mestres de fascinante domínio das técnicas orais, conjurando sensibilidade, imaginação, sagacidade, aptidão para compreender nas entrelinhas, em diversos contextos sociais e capacidade de reverter sentidos. Se voga um papel pedagógico na lábia e nos desafios verbais, é o que ensina e exige o equilíbrio

para aguentar os mais pesados insultos, devolvendo somente na sua vez certa e apenas na forma palavreada. Assim, como se formaram homens negros nesses circuitos, maturando enquanto marcaram sua presença nos jogos e deixaram legados mesmo que anônimos? Eis algumas nuances dessa pedagogia ante as avassaladoras provações que a vida, e em especial o racismo, despejaram nos seus caminhos.

A ironia é ingrediente fundamental da cozinha de saberes pretos (Sodré, 1983) e já surge no próprio título do “Apresento meu amigo”, pois o “amigo” é quem será achincalhado pela lábia do rival. Ironia, característica estética suprema das artes afrodiáspóricas, se fez primordial em condições em que se desafia o poder e seus limites de compreensão, nas ocasiões em que o considerado física ou politicamente mais fraco pode superar o mais forte pela astúcia e sapiência na colocação dos elementos do jogo e pelo uso das artimanhas do texto e seus deslizamentos pelo contexto. Ainda sobre o próprio título do jogo, o poder do improviso na rima, do verbo na construção das imagens ou de um conhecimento geográfico aflora na sagacidade diante de respostas inesperadas sobre qual é o lugar real ou, sobretudo, o imaginado de onde provém o adversário da porfia. Por exemplo, se uma resposta para a pergunta “De onde que ele veio?” for um bairro ou uma região bastante conhecida por uma ou outra característica histórica, cultural ou espacial, será uma jogada de mestre relacionar aspectos dessa propriedade, seus legados ou significados conhecidos socialmente com uma resposta formulada de maneira súbita que pode ser falada de forma satírica, épica ou absurda, ironicamente. A ironia é pilar expressivo em convivialidade que apruma gracejos e humilhações impiedosas enquanto desafia o ser em suas relações entre demonstrações de força e de carinho nas lidas com a regra do jogo e o imprevisível da inventividade.

Para a ironia é essencial um elemento oral que a escrita muitas vezes persegue e nem sempre encontra ou germina: o tom. Valoriza-se a multiplicidade de modos, ritmos e timbres de voz; a criação de imagens inusitadas ou de memórias partilhadas pela coletividade; a força da sugestividade (que beira uma maliciosa evasão perante a contundência direta de versos agressivos); o experimentalismo que se relaciona fortemente à regra do jogo. Esses aspectos demonstram como e quanto é possível ser criativo dentro de moldes preestabelecidos, ou seja, como em qualquer jogo, com suas dimensões próprias de definição de temporalidades e espacialidades, o que ressalta a habilidade e a encantaria de um jogador é principalmente a

sua capacidade de inventar caminhos e conceber um estilo não previsível, mas adequado à regra imanente do jogo.

Em combinação sedutora, recheia-se a função expressiva com densidade, por seus significados, e valoriza-se a fluidez, por seus modos. Tanto o que se pronuncia quanto o como se entoa são fundamentais. Assim, em relação à linguagem, afloram e manejam-se ritmos do impulso e do repouso. Respeitam-se imagens ancestrais e seus pilares subjetivos. Recriam-se imagens colaterais ou bordam-se novos personagens para narrativas firmadas em uma consciência histórica pessoal e comunitária, dessa feita apropriando-se até de elementos pop e de efemérides ou dialogando com formas provenientes de outras matrizes culturais, a princípio exógenas. Nesse tabuleiro e laboratório traçado em convívio, se pode abrir mão de componentes consolidados na memória e no cotidiano das comunidades que os jogadores integram e compõem. Com uma teia de imagens e entre as normas do jogo, ideológica ou esteticamente, o grupo e suas formas de considerar a si mesmo e seus contextos sociais põem-se em movimento.

A pronúncia e a lábia são parte do estilo que contorna, firma e afia movimentos polissêmicos. Na pronúncia está a fundura que um jogador apresenta enquanto baseia ou deslinda referências e a amplitude do seu poderio irônico. Em sua lábia estão as ideias que fazem um jogador ser reconhecido por compor imagens cruas, surreais, românticas, cromáticas etc. O estilo também se destaca pelo modo como um jogador abre seu leque de referenciais que provêm do mundo animal, suburbano, religioso etc. Ainda na teia que perfaz um estilo estão as alturas e o volume da voz, os estalos, os silvos, os sussurros, as pausas, os gritos e as artimanhas vocais que performam agudos, graves, chiados, melismas, rouquidão etc.

Aqui estética é a composição dos elementos sensoriais, das abstrações em jogo e da ética que fundamenta a troca em desafio. É a matriz do estilo e o que de fato constitui a humanidade de quem lida e luta com a despersonalização histórica voltada às pessoas e às comunidades negras nos países de colonização escravista, lidando com espelhos trincados emoldurados pelas referências provindas das elites estrangeiras ou das elites nacionais que constituem os colonialismos internos. No estilo e em suas formas, nos conjuntos e nos detalhes estão o diferencial e a singularidade que escapam aos slogans e que não se conformam de modo simplista aos modelos padronizantes da comunicação de massa e

dos radares e anzóis mercadológicos graúdos. Elaborando estilo próprio e tecendo um lugar especial de humanidade criativa em um jogo de artes verbais marcado por elementos ancestrais e comunitários, sintonizado com informações e experiências próprios da circulação de ideias e de mercadorias que giram além e aquém de fronteiras na virada temporal entre os séculos XX e XXI, fazer-se e afirmar-se pessoa em convívio com linguagens e linhagens ancestrais não é se tornar um mero indivíduo mas se tornar pessoa entrelaçada a uma comunidade com camadas variadas de historicidade e temporalidade, afirmando-se pela estética e política como “ser negro” em uma cidade e em um país onde afirmar negritude foi quase sempre se agarrar ao considerado atrasado, sujo e selvagem, ao caricato que nos discursos benevolentes da branquitude necessita ser tutelado, ou seja, amigado, assimilado, corrigido e, potencialmente, punido em seu trajeto tortuoso aos píncaros da civilização e da cultura erguida sobre esteios raciais e racistas. Assim, ser “pessoa” através da destreza da linguagem, nessa forma de convivialidade, não soterra as arquiteturas espirituais comunitárias nem dissolve a substância e os elãs da autonomia individual, imersa em dimensões temporais que são várias e se distinguem da clássica linha moderna eurocêntrica, teleológica, configurada em passado-presente-futuro ou mesmo em sua inversão, que mantém o mesmo princípio linear e é frequente em formas consideradas subversivas ou autênticas do ideário do próprio modernismo paulista.

5. Conclusão

Alguns dilemas permanecem ao fim desse ciclo de pesquisa. Um deles se refere às motivações que fizeram versos e sentenças do “Apresento meu amigo”, além de suas frases básicas, não se cristalizarem na memória pessoal e coletiva dos praticantes do jogo e de sua comunidade extensa, como ocorreu com tantos outros fraseados de várias manifestações de lábia pan-africana e, especificamente, afro-brasileira. Vale ainda mais mergulhar nos entrelaces da urbanidade, mídia, memória, linguagem, moralidades, ética e masculinidades negras para que se perscrute essa questão.

Referências

- Bona, Dénètem Touam (2020): *Cosmopoéticas do refúgio*, Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- Bunseki Fu-Kiau, Kimbwandènde Kia (2024 [1980]): *O livro africano sem título: Cosmologia dos Bantu-Kongo*, São Paulo: Cobogó.
- Deng, Francis (1972): *The Dinka of the Sudan*, Nova York: Holt, Rinehart and Winston.
- Fanon, Frantz (2020 [1952]): *Pele negra, máscaras brancas*, São Paulo: Ubu.
- Gates, Henry Louis (2014 [1988]): *The Signifying Monkey: A Theory of African American Literary Criticism*, Oxford: Oxford University Press.
- Glissant, Édouard (2021): *Poética da relação*, Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Gonzalez, Lélia (2018): *Primavera para as rosas negras*, São Paulo: União dos Coletivos Pan-Africanos.
- Kelley, Robin Davis Gibran (2002): *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, Boston: Beacon Press.
- Martins, Leda Maria (2021): *Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá*, São Paulo: Perspectiva.
- Morrison, Toni & Taylor-Guthrie, Danielle Kathleen (1994): *Conversations with Toni Morrison*, Jackson: University Press of Mississippi.
- Pereira, Edimilson de Almeida (2022): *Entre Orfe(x)u e Exunouveau: Análise de uma estética de base afrodiaspórica na literatura brasileira*, São Paulo: Fósforo.
- Pereira, Edimilson de Almeida & Gomes, Núbia Pereira de Magalhães (2003): *Ouro Preto da palavra: Narrativas de preceito do congado em Minas Gerais*, Belo Horizonte: Editora PUC-MG.
- Robinson, Cedric James (2023 [1983]): *Marxismo negro: A criação da tradição radical negra*, São Paulo: Perspectiva.
- Rosa, Allan da (2021): *Águas de homens pretos: Imaginário, cisma e cotidiano ancestral, São Paulo, séculos XIX ao XXI*, São Paulo: Veneta.
- Sodré, Muniz (1983): *A verdade seduzida. Por um conceito de cultura no Brasil*, Rio de Janeiro: Codecri.
- Sodré, Muniz (1998): *O terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileira*, São Paulo: Vozes.
- Souza, Neusa Santos (2021 [1983]): *Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Trouillot, Michael-Rolph (2024 [1995]): *Silenciando o passado: Poder e a produção da história*, Rio de Janeiro: Cobogó.

Sobre as autoras e os autores

Fernando Baldraia concluiu seu bacharelado e sua licenciatura em História na Universidade de São Paulo (USP) em 2003. No entanto, foi seu engajamento em organizações comunitárias de base na periferia de Osasco (São Paulo) e seu envolvimento com manifestações culturais afro-brasileiras o que o levou à Alemanha, como assistente em um grupo de capoeira. Lá cursou com auxílio de uma bolsa de estudos da Fundação Rosa Luxemburgo o mestrado em Estudos Interdisciplinares Latino-Americanos na Freie Universität Berlin (2012). Nessa mesma universidade, dentro IRTG Between Spaces, concluiu seu doutorado em 2017, tendo como objeto o Atlântico Negro e a recente historiografia brasileira da escravidão. Foi Postdoctoral Fellow no Mecila entre 2017 e 2020. Atualmente, ele mora na periferia de Osasco e é Editor de Diversidade na Companhia das Letras, São Paulo.

Sérgio Costa é professor titular de sociologia da Freie Universität Berlin (FU Berlin), dirige o Centro Mecila e é o editor da série *Global Entangled Inequalities: Exploring Global Asymmetries*, pela editora Routledge. Com formação em economia e sociologia no Brasil e na Alemanha, suas áreas de interesse são a teoria social, sociologias pós-coloniais, pesquisas sobre desigualdade, convivialidade e diferença. Entre seus livros mais recentes

incluem-se: *Desiguais e divididos* (São Paulo: Todavia, 2025); *Um porto no capitalismo global* (com Guilherme Leite Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2020); *Entre el Atlántico y el Pacífico negro* (com Manuel Góngora-Mera e Rocío Vera Santos. Madri: Editora Iberoamericana, 2019).

Nilma Lino Gomes é professora titular da Faculdade de Educação da UFMG e emérita da UFMG. É professora visitante do Programa de Pós-graduação em Educação da UFOP (2026) e bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Relações Raciais e Ações Afirmativas (Nera/CNPq) e do Projeto Educação Transformadora: antirracismo, interseccionalidade e justiça social na América Latina (INCT/CNPq). Foi reitora pró-tempore da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (Unilab) (2013–2014); ministra-chefe da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) e do Ministério das Mulheres, Igualdade Racial, Juventude e Direitos Humanos do governo da presidenta Dilma Rousseff (2015–2016). Integrou o Advisory Board do Mecila entre 2020 e 2021.

Rúrion Melo é doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor de teoria política no Departamento de Ciência Política da mesma universidade. Pesquisador do Cebrap e pesquisador principal no Mecila, coordena o Grupo de Estudos de Política e Teoria Crítica da USP. Suas pesquisas se concentram na teoria política e social, com especial interesse pela teoria crítica, pensamento democrático, esfera pública, lutas por reconhecimento, feminismo, racismo e antirracismo. Ele é um dos coordenadores e tradutores da Coleção Habermas, publicada pela Editora da Unesp.

Clemente Penna é doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, tendo realizado estágio doutoral no Center for the Study of Slavery and Justice da Brown University (2019). Foi Mecila Junior Fellow em 2020–2021. Atualmente, está em estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. É o vencedor do Prêmio de Melhor Tese em História Econômica (2019–2020) da Associação Brasileira de Pesquisadores em História Econômica e do Prêmio Tamás Szmrecsányi de Melhor Tese de Pós-Graduação em História Econômica Latino-Americana (2019–2021) do Congresso Latino-Americano de História Econômica, além de quarto lugar no Prêmio de Pesquisa Arquivo

Nacional de 2019. É autor do livro *Economias urbanas: capital, créditos e escravidão na cidade do Rio de Janeiro, c.1820–1860* publicado pela Hucitec em 2023.

Barbara Potthast é professora emérita na Universidade de Colônia. Foi diretora do Instituto de História Ibero-Americana e Latino-Americana, do Centro de Estudos Latino-Americanos de Colônia (CLAC) e do Centro de Estudos do Sul Global de Colônia (GSSC). Coordenou diversos grupos de pesquisa interdisciplinares sobre a América Latina, entre eles a Rede de Pesquisa para a América Latina “Etnia, Cidadania e Pertencimento na América Latina” e o Projeto Colônia do Mecila. Seus interesses são a história do gênero e da família, movimentos sociais e processos de formação de identidade coletiva. Suas principais áreas de pesquisa são Paraguai, Argentina e Nicarágua. Entre suas publicações, as mais importantes são *Madres, obreras, amantes... Protagonismo femenino en la historia de América Latina* (Madri/Frankfurt: Vervuert/Iberoamericana, 2010), (com Christine Hatzky) *Lateinamerika 1800–1930* e *Lateinamerika seit 1930* (Munique: Oldenbourg Grundriss der Geschichte, vols. 48, 49, 2021). Entre seus artigos recentes, se destaca “Familia en tiempos de guerra. Reflexiones a propósito de la Guerra del Paraguay (1864–1870)” (*Historia Mexicana LXXV*, vol. 1, 2025, pp. 255–286).

João José Reis é doutor em História pela Universidade de Minnesota, professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia. Sua pesquisa tem se concentrado nos seguintes temas: história social e cultural da escravidão e do tráfico de escravos; resistência escrava; movimentos sociais e atitudes em relação à morte. É membro vitalício da American Historical Association e recebeu o Prêmio Machado de Assis, pelo conjunto de sua obra, da Academia Brasileira de Letras em 2017. Ele é autor de vários livros, sendo o mais recente *Ganhadores: a greve negra de 1857 na Bahia* (Companhia das Letras, 2019). Foi Senior Fellow do Mecila em 2019.

Flavia Rios doutorou-se na Universidade de São Paulo (USP, 2014), na qual obteve os títulos de bacharelado (2005) e de licenciatura em Ciências Sociais (2006) e também de mestre em Sociologia (2009). Durante o estágio doutoral, foi Visiting Student Researcher Collaborator em Princeton University, com bolsa Sanduíche da Fapesp (2013). Integrou o quadro docente da Universidade Federal de Goiás (2016–2017) onde coordenou o Pibid-Ciências Sociais. Atualmente, é professora adjunta da Universidade

Federal Fluminense (UFF), coordenadora do curso de licenciatura em ciências sociais da referida instituição, coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisa Guerreiro Ramos (Negra) e integra o programa de pós-graduação em sociologia (PPGS). Atuou no comitê científico do Latin American Anti-racism in a “Post-Racial” Age (Lapora, 2017–2018), atualmente integra projeto “Vozes do Genocídio da Juventude Negra” (CNPQ/2019) e coordena o projeto “Gestão municipal da igualdade racial e políticas inclusivas de educação e trabalho no município de Niterói: estudos e ações para sua implementação” (PDPA/FEC, 2020–2022). Tem experiência na área de Sociologia Política e da Cultura, com ênfase nos estudos sobre ação coletiva, teorias interseccionais, relações raciais e de gênero, ditadura militar e democracia, educação e políticas de ações afirmativas no ensino superior.

Allan da Rosa é angoleiro e historiador. Mestre e doutor em cultura e educação pela Universidade de São Paulo, com ênfase em imaginário e estética. Escritor de ficção, teatro, poesia, ensaios e teoria da cultura. Atuante em movimentos negros e arte-educador popular desde 1998. É autor dos livros *Balanço afiado: estética e política em Jorge Ben* (com Deivison Faustino [Nkosi], Fósforo/Perspectiva, 2023), *Ninhos e revides: estéticas e fundamentos, lábias e jogo de corpo* (Nós, 2022), *Águas de homens pretos: imaginário, cisma e cotidiano ancestral em São Paulo – séculos 19 ao 21* (Veneta, 2022), *Zumbi assombra quem?* (Nós, 2017), *Reza de mãe* (Nós, 2016) e *Pedagogia, autonomia e mocambagem* (Pólen, 2019), entre outros títulos. Foi Mecila Junior Fellow em 2023.

Susanne Schultz possui doutorado em ciências políticas pela Universidade Livre de Berlim, é professora particular da Universidade Goethe de Frankfurt e atualmente pesquisa sobre famílias fraturadas na Universidade de Berna. É membro do coletivo editorial queer-feminista Kitchen Politics e pesquisa bio e necropolítica, políticas populacionais e relações reprodutivas. Foi Senior Fellow do Mecila em 2021 e também trabalhou como professora visitante em Frankfurt, Viena e Graz. Entre suas publicações mais recentes, estão os livros *Die Politik des Kinderkriegens. Zur Kritik demografischer Regierungsstrategien* (transcript, 2022) e *Reproductive Racism: Migration, Birth Control and the Specter of Population* (Anthem Press, 2023).

Mário Augusto Medeiros da Silva é Professor Livre Docente do Departamento de Sociologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Estuda os seguintes temas: pensamento social brasileiro, literatura e sociedade, intelectuais negros, memória social. Autor dos livros: *Os escritores da guerrilha urbana: literatura de testemunho, ambivalência e transição política (1977–1984)* (2008); *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura marginal no Brasil (1960–2020)* (2023, 2 ed). Coorganizador das obras *Polifonias marginais* (2015) e *Rumos do sul: periferia e pensamento social* (2018). Em 2019, lançou o livro de contos *Gosto de amora* (Malê) e foi finalista do Prêmio Jabuti em 2020. Seu segundo volume de contos, *Numa esquina do mundo* (Kapulana, 2020), foi semifinalista do Prêmio Oceanos de Língua Portuguesa, em 2021.

Juliana M. Strevia é pesquisadora transdisciplinar do direito e cineasta independente cujo trabalho investiga os fundamentos coloniais do aparato jurídico-político moderno, bem como práticas insurgentes de existência, recusa e transformação. Atualmente, é pesquisadora de pós-doutorado no Institute for Global Law and Policy (IGLP) da Harvard University. Foi Fung Global Fellow na Princeton University (2024–2025), pesquisadora e docente pelo projeto “Beyond Social Cohesion: Global Repertoires of Living Together” (RePLITO) no Departamento de Sociologia e no Instituto de Estudos Latino-Americanos da Freie Universität Berlin (2021–2024) e Junior Fellow do Mecila (2020–2021). É doutora em Direito pela Freie Universität Berlin. Entre suas publicações recentes está o livro *Law, Femicide, and Countercolonial-Feminist Praxis: Choreographies of Survival and the Limits of Justice* (Routledge, 2026).

Peter Wade é professor de Antropologia Social na Universidade de Manchester, no Reino Unido. Fez parte da Cátedra de Pesquisa Wolfson da Academia Britânica (2013–2016). Seus trabalhos publicados incluem *Blackness and Race Mixture* (1993), *Race and Ethnicity in Latin America* (2010), *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective* (2002), *Race and Sex in Latin America* (2009), *Mestizo Genomics: Race Mixture, Nation, and Science in Latin America* (Duke University Press, 2014), *Race: An Introduction* (Cambridge University Press, 2015), *Degrees of Mixture, Degrees of Freedom: Genomics, Multiculturalism and Race in Latin America* (Duke University Press, 2017), *Against Racism: Organizing for Social Change in Latin America* (organizado com Mónica Moreno Figueroa; Pittsburgh University Press, 2022) e *Art and Anti-Racism in Latin America* (organizado com Lúcia Sá e Ignacio Aguiló; Cambridge University Press, 2026).

Este livro foi composto em tipo Crimson
(11,5/15 pt) e Roboto, impresso pela DPrint
Gráfica em São Paulo no mês de agosto de
2026, miolo em papel offset 75g/m², capa
em cartão triplex 300g/m².

Desde os primeiros encontros entre colonizadores europeus e povos originários, as relações entre os diferentes grupos que constituiriam as nações latino-americanas foram marcadas por tensões, hierarquias e disputas. Os ensaios reunidos neste livro partem dessa longa duração histórica para interrogar, de forma crítica, os vínculos entre nação, raça, cidadania e etnicidade. Ao rearticular essas questões a partir das noções de convivialidade e desigualdade, o volume evidencia múltiplas formas de agência coletiva que atravessam o tecido social e o espaço público. Em diálogo com diferentes perspectivas intelectuais antirracistas, as contribuições discutem, por exemplo, a produção de saberes dos movimentos negros, a interseccionalidade como categoria analítica, o ativismo por justiça reprodutiva e as ações de movimentos sociais em tempos e espaços distintos. Fica evidente que as mesmas categorizações sociais que garantiram a coexistência em desigualdade por séculos podem ser rearticuladas hoje como instrumentos de resistência contra injustiças e opressões.

