



Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais v. 3, n. 4, maio/2023
ISSN 2764-7854



EQUIPE EDITORIAL

Editor Geral

Wallace de Moraes

Prof. do DPTo de Ciência Política e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) e de História Comparada (PPGHC) todos da UFRJ. Membro do Quilombo do IFCS/UFRJ e do Coletivo de Docentes Negras(os) da UFRJ. Líder do Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias (CPDEL/UFRJ).

Editor Adjunto

Cello Latini Pfeil

Professor Substituto do DPTo de Ciência Política da UFRJ. Doutorando em Filosofia (PPGF/UFRJ). Especialista em Teoria Psicanalítica Freud-Lacaniana (CEPCOP/USU). Pesquisador do Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias (CPDEL/UFRJ). Membro do Quilombo do IFCS/UFRJ. Coordenador da Revista Estudos Transviades.

Editor de Seção

Bruno Latini Pfeil

Psicólogo (CRP05/71525). Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ). Graduando em Antropologia (UFF). Pesquisador do CPDEL/UFRJ. Coordenador da Revista Estudos Transviades.

Editor de Layout

Ana Beatriz Plácido

Graduanda em Licenciatura em História (UFRJ). Designer (PROCOMUM/SP). Especialista em Fotografia Documental e Filmografia (SENAI/SP).

Bruno Latini Pfeil

Cello Latini Pfeil

SUMÁRIO

6

EDITORIAL
Wallace de Moraes; Bruno Latini Pfeil

10

LEGADO DA LEI ÁUREA: O RACISMO INSTITUCIONAL E A NEGAÇÃO DO NEGRO ENQUANTO SUJEITO HISTÓRICO
Wallace de Moraes

25

AS RAÍZES RACIAIS DA DESIGUALDADE NOS PAÍSES LATINO-AMERICANOS
Herbert Eduardo de Goes Garcia

35

ADRIANA VAREJÃO E O FEMINISMO DECOLONIAL
Aline Gomes de Brito Vieira Paternes

54

O APAGAMENTO EPISTÊMICO DAS FILÓSOFAS NEGRAS, INDÍGENAS E LATINO-AMERICANAS E A COLONIALIDADE.
Stephane Santos Cardoso

73

A GUERRA NAS FAVELAS E A MANUTENÇÃO DO COLONIALISMO
João Marcos Nunes Di Giorgio

84

A DIVISÃO RACIAL DO TRABALHO À BRASILEIRA
Chiara Rodrigues Macedo Santos; Manoela Santos Prado

96

O CONCEITO DE RACISMO AMBIENTAL E AS PERSPECTIVAS DOS QUE SÃO MAIS AFETADOS PELAS MUDANÇAS CLIMÁTICAS DEVEM INTEGRAR O DEBATE E A LUTA AMBIENTAL POR JUSTIÇA CLIMÁTICA
Beatriz Frohmuller Strattner

124

SOBRE A NORMATIZAÇÃO DO CORPO MODERNO: UMA BREVE ANÁLISE DA PATOLOGIZAÇÃO DA TRANSEXUALIDADE E DE INSCRIÇÕES CORPORAIS
Bruno Latini Pfeil; Cello Latini Pfeil

EDITORIAL

6

Sejam bem-vindos ao mundo do eurocentricídio, isto é, destruição das filosofias, teorias, histórias e preconceitos eurocentrados e colonialistas. É com enorme prazer que anunciamos a publicação do nosso quarto número da READ! Nossa revista que tem cumprido um papel importante ao preencher uma lacuna no mundo editorial carente de reflexões decoloniais e anarquistas. Como uma filha mais nova da Revista Estudos Libertários (que aceita artigos de doutores e doutorandos), a READ tem possibilitado a alunos de mestrado, de graduação e militantes em geral a publicarem suas pesquisas e reflexões absolutamente pertinentes, muitas das quais melhores do que análises estadolátricas e eurocentradas de muitos doutores. Nesse veio, os leitores terão acesso a artigos que fazem uma profunda crítica das diferentes formas de expressões do racismo, do patriarcado, do capitalismo, do ecologicídio, da transfobia e da homofobia.

A READ é um veículo de divulgação de ideias que esperamos saiam vitoriosas na guerra epistêmica que temos travado na academia.

Iniciamos a presente edição com o artigo “Legado da Lei Áurea: o racismo institucional e a negação do negro enquanto sujeito histórico”, do prof. Wallace de Moraes. Como escreve o autor, “a liberdade do dia 14 de maio continuou sendo limitada, vigiada, encarcerada, aprisionada, torturada, desempregada, discriminada, faminta, estuprada, humilhada, assassinada e de maneira mais sutil se materializa no desdém com relação às cotas raciais.”

Partimos para o artigo “As raízes raciais da desigualdade nos países latino-americanos”, de Herbert Garcia. O autor

apresenta o contexto socioeconômico de países latino-americanos na modernidade, trazendo à tona o histórico de violências, exploração e espoliação do colonialismo. Garcia contextualiza o cenário político, econômico e cultural em que vivemos, contrariando ideias modernas sobre a própria modernidade por meio da perspectiva decolonial, e traz importantes dados estatísticos sobre os impactos do racismo e do classismo no mercado de trabalho. O papel do Estado, nesse sentido, se mostra como fundamental para compreendermos as sistemáticas violações e as marginalizações que corpos pretos e indígenas sofrem no mercado de trabalho, atravessado pelo abismo socioeconômico construído pela modernidade.

7

No artigo “Adriana Varejão e o feminismo decolonial”, Aline Gomes de Brito Vieira Paternes faz uma análise do acervo da artista plástica Adriana Varejão pela ótica do feminismo decolonial, trazendo o conceito de colonialidade de gênero de María Lugones e o conceito de representação de Sandra Pesavento. A autora busca identificar, na obra de Varejão, o retrato e a denúncia da violência que atravessa a América Latina. Tendo como alicerce o feminismo decolonial, faz uma crítica às opressões de gênero promulgadas pela colonialidade, e procura contrariar, em suas palavras, uma narrativa totalizante, a partir da qual estruturou-se a modernidade.

Em seguida, apresentamos o artigo de Stephane Santos Cardoso, intitulado “O apagamento epistêmico das filósofas negras, indígenas e latino-americanas e a colonialidade”, que dialoga com o artigo anterior, de Paternes. Ambas as autoras trazem reflexões críticas sobre o apagamento epistêmico direcionado contra pensadoras mulheres, especialmente negras e indígenas, e elaboram sobre os impactos disso em

relação à modernidade, às colonialidades e às universidades ocidentalizadas.

Em seguida, com o artigo “A guerra nas favelas e a manutenção do colonialismo”, de João Marcos Nunes Di Giorgio, prosseguimos com uma crítica ao genocídio de vidas pretas e faveladas pelo Estado, sustentando-se na Guerra às Drogas como justificativa para a manutenção do extermínio. Mobilizando os conceitos de juvenicídio e de Necrofilia Colonialista Outrocida, Di Giorgio denuncia as estratégias do Estado brasileiro em controlar as populações pretas e faveladas e urge à necessidade das mesmas em viver sem medo, em ter acesso à escolarização, ao ambiente de trabalho; em suma, ao direito de transitar e de pertencer.

8

O artigo “A divisão racial do trabalho à brasileira”, de Chiara Santos e Manoela Prado, disserta sobre a estruturação do mercado de trabalho brasileiro em cima do racismo, por meio da coisificação e da exploração de corpos pretos. As autoras mostram como o sistema capitalista se constituiu a partir do sequestro e da escravização de indivíduos pretos, mantendo-se enquanto modelo econômico dominante pela perpetuação da colonialidade e das desigualdades sociais e trabalhistas.

O artigo “O conceito de racismo ambiental e as perspectivas dos que são mais afetados pelas mudanças climáticas devem integrar o debate e a luta ambiental por justiça climática”, de Beatriz Frohmuller Strattner, possui caráter expositivo com relação aos impactos das mudanças climáticas em grupos sociais marginalizados, como povos indígenas e populações ribeirinhas. A sub-humanização e a marginalização, promovidas pelo Estado moderno, naturalizam o descaso do mesmo para com grupos sociais estigmatizados. Assim, Strattner critica,

com aporte do pensamento decolonial, a negligência e as violências do Estado para com tais grupos, que acabam por ser os mais afetados pela crise ambiental.

Por fim, o artigo “Sobre a normatização do corpo moderno: uma breve análise da patologização da transexualidade e de inscrições corporais”, de Bruno Latini Pfeil e Cello Latini Pfeil, é apresentado o contexto de inferiorização de certas inscrições corporais, contrastando com a exaltação de outras. Enquanto determinados grupos de inscrições são submetidos a regimes de criminalização e patologização, outros grupos são naturalizados e transformados em uma normatividade, sempre alicerçada a marcadores de raça, gênero, classe. Os autores buscam mostrar, tendo como base os campos das modificações corporais e da dissidência de gênero, a afronta à corponormatividade, conceito trabalhado pelos autores em diálogo com o pensamento decolonial libertário.

LEGADO DA LEI ÁUREA: O RACISMO INSTITUCIONAL E A NEGAÇÃO DO NEGRO ENQUANTO SUJEITO HISTÓRICO

Wallace de Moraes

Prof. do Departamento de Ciência Política e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) e de História Comparada (PPGHC), todos da UFRJ. Membro do Quilombo do IFCS/UFRJ e do Coletivo de Docentes Negras(os) da UFRJ. Líder do Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias (CPDEL/UFRJ). Canal no Youtube: https://www.youtube.com/channel/UCI6ALgmE_efoCONkrPmQ9fw

10

“O 13 de maio foi uma tentativa de cooptação da população negra e de reafirmação do mito da democracia racial. De repente, nós somos “homenageados” simplesmente porque, num belo dia, as classes dominantes resolveram nos “libertar” da escravidão. (...) Afinal, quem é que não sabe que o movimento abolicionista foi um movimento branco e urbano? Que ele representou muito mais os interesses das novas classes dominantes que os dos escravos?” (Lélia González, 2020).

No dia 13 de maio de 1888, a princesa Isabel assinou a Lei Áurea que abolia formalmente a escravidão no país. Durante muito tempo, foi ensinado nas nossas universidades e escolas que essa era uma data festiva, tal qual vivíamos em uma democracia racial, que a escravidão fora branda e cortês, bem como os quilombos eram formados por equivalentes a bandidos. Os movimentos negros lutaram demais para contestar esses impropérios; entretanto, ultimamente, alguns intelectuais têm dito que o 13 de maio deve ser comemorado. Em contrário a isso, defendi que essa data não nos representa, bem como é uma armadilha para o movimento negro encampá-la (ver De Moraes, 2023 a; 2023 b). Aqui exponho a plenitude dos meus argumentos com os devidos acréscimos e revisões.

É importante ressaltar que o fio condutor dessa discussão é muito mais profundo do que uma simples querela sobre a sua comemoração, pois faz parte de uma peleja contra o racismo epistêmico e o historicídio, cujos âmagos constituem-se na

denegação dos negros enquanto produtores de conhecimento e como sujeitos históricos. Por conseguinte, defenderei três hipóteses: 1) que o colonialismo, a Lei Áurea e a Lei de Terras no Brasil produziram um mercado de trabalho marcado pelo racismo; 2) que as cotas raciais são importantes, mas cabalmente insuficientes para reparar os amplos danos sofridos pelos negros; 3) que as teses dos que defendem o 13 de maio são demasiadamente institucionais e descontextualizadas. Para transformação dessas hipóteses em teses, analisarei, sob a lente decolonial libertária quilombola: 1) as ideias dos intelectuais que defendem a data como nossa; 2) as consequências das supracitadas leis; 3) as colonialidades que moldam o racismo institucional. Vamos ao primeiro passo.

Os que defendem a comemoração do 13 de maio como relevante para os negros no país amparam-se em argumentos no mínimo duvidosos. Antonio Carlos Olivieri (2008) escreveu:

A efeméride tem, sim, seu valor histórico. Ela comemora a vitória do movimento abolicionista e do parlamento brasileiro. A campanha abolicionista, um dos maiores movimentos cívicos da história do Brasil, ao lado da campanha pelas Diretas Já, atingiu o êxito no exato momento que a princesa Isabel assinou a célebre lei.

Já Antonio Carlos Moreira (2023) ampara-se em uma única tese: “nossos ancestrais, que sentiram na pele e na alma os horrores do cativo, não tiveram dúvidas em festejar o 13 de maio”. Também cita Machado de Assis que, segundo ele, vangloriou a assinatura da lei pela princesa Isabel junto com a votação do senado. Também argumentou que “ignorar a data é calar-se ao apagamento de heróis e heroínas, cujas lutas históricas culminaram na abolição.”

Percebamos que as teses dos dois autores se sustentam em dois pilares: 1) foi uma iminentemente institucional, por isso, eles dizem que foi uma vitória do parlamento (do senado), do

movimento abolicionista e da corte (representada pela princesa Isabel); 2) os negros comemoraram e estavam felizes com a assinatura da Lei Áurea. Quais os problemas dessas alegações? Elas estão completamente descontextualizadas e retiram dos movimentos negros o protagonismo da luta pela abolição, focando apenas nos movimentos dos governantes representados pelo senado, pela corte e pelo movimento abolicionista, majoritariamente branco. Essa é aquela típica visão aristocrática ou oligárquica que menospreza o papel exercido pelos governados, pelos súditos, pelos negros escravizados.

12

Moreira (2023) ainda recorre a comparações com as comemorações do 1. de maio e do 8 de março, dias de lutas dos trabalhadores e das mulheres, respectivamente. Segundo ele: “denunciamos o aumento da violência contra as mulheres e a redução de direitos da classe trabalhadora, mas celebramos o 8 de março e o 1. de maio”. Aqui ele demonstra um profundo desconhecimento da história desses movimentos, pois ambos foram estabelecidos pelos próprios sindicatos em homenagem aos trabalhadores enforcados e às mulheres queimadas na fábrica quando reivindicavam por direitos (todos anarquistas nos EUA no séc. XIX). Só mais tarde, alguns países adotaram o Primeiro de Maio como feriado e até hoje, exatamente, onde aconteceram as atrocidades, os EUA, a data não é comemorada. O 8 de março continua sem ser reconhecido como feriado, ratificando como vivemos em um mundo patriarcal.

Não foi a primeira vez que se retira por completo da historiografia o papel exercido pelos governados na luta por seus direitos. Aliás, normalmente, é assim que se faz nas nossas universidades, principalmente se os atores forem

negros, indígenas, das comunidades LGBTs, de mulheres, de trabalhadores revolucionários e anarquistas.

Como recurso didático, comparemos as comemorações propostas em torno do dia 13 de maio de 1888 com a ideia, amplamente difundida nas escolas e universidades, segundo a qual Getúlio Vargas teria criado direitos trabalhistas sem que os trabalhadores tivessem feito quaisquer reivindicações. Foi exatamente nestes termos que Oliveira Viana (1949) e o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) do governo Vargas tiveram coragem de aludir. Essa visão retira a agência dos trabalhadores e joga na lata do lixo da historiografia todas as suas greves, ações diretas, organizações e lutas por direitos. Por essas glosas, Vargas virou o pai dos pobres. Seja por inferências, seja explicitamente, os que reivindicam a Lei Áurea como solução benevolente do Brasil, veem a Isabel como a mãe dos negros. Nada mais antididático e a-histórico. Os objetivos de ambas as visões são os mesmos: 1) desacreditar da capacidade de tomar as rédeas da própria vida e de proposições de escravizados e dos trabalhadores; 2) criar o mito do governante “bonzinho”, descartando todas as mazelas realizadas por ele. Ou seja, estas narrativas nos ensinam que os negros e trabalhadores, em geral, não são considerados enquanto sujeitos históricos, mas como espectadores da história; no máximo, meros coadjuvantes; quando não, marginais; e o Estado e seus governantes ocupam o lugar central do set, exercendo os papéis de mocinhos, de princesas, pois são generosos e ciosos para com os seus súditos.

Não obstante, é indispensável desfazer um mito muito divulgado pelas valorosas literaturas marxistas e anarquistas, que transpõem acriticamente as análises efetuadas sobre a realidade europeia para a América Latina, ignorando, muitas

vezes, as nossas idiossincrasias. Elas, normalmente, desprezam que o marcador racial aqui é absolutamente contundente para a divisão social do trabalho, que aqui se transforma em divisão racial do trabalho, como muito bem sugeriu Anibal Quijano (2000). Em compêndio, na Europa, no séc. XIX, a classe trabalhadora era formada por homens brancos explorados nas fábricas, que empregavam milhares de vendedores de força de trabalho, sem uma clara distinção racial entre eles. Na América Latina, a situação é absolutamente diferente. Aqui, por óbvio, a classe dos vendedores de força de trabalho não é homogênea, pois é cortada pelo racismo, fruto do colonialismo. Dependendo do país, os indígenas foram escravizados, explorados, discriminados. Em todos eles, suas terras foram roubadas pelos governantes brancos e em grande medida foram exterminados. Desde então, negros foram escravizados, tratados como meras mercadorias, como se animais de carga fossem. Apesar da sua crescente libertação por meio de fugas do cativo, alforrias, da formação de centenas de quilombos e até a abolição, os negros foram impedidos pelas leis estatais de criar suas próprias comunidades em terras livres, bem como preteridos dos melhores cargos de trabalho. Para tanto, a elite brasileira, através do Estado e/ou com a sua anuência, impôs dois atos fundamentais nesse processo: 1) criou a Lei de Terras de 1850, que impedia qualquer negro de ocupar terras devolutas sem que as comprassem junto ao Estado; 2) financiou a migração de trabalhadores pobres europeus para o país, dificultando a incorporação dos ex-escravizados no mercado de trabalho formal. Foi a imposição da política da eugenia.

Esses atos precederam a instituição da Lei Áurea, foram difundidos em todo o país e nos negaram a independência,

mesmo após a abolição, colocando-nos como meros vendedores de força de trabalho, nos piores empregos, considerando que a própria elite “aboliconista” já reservara os menos precários para os imigrantes brancos. A maioria dos não proprietários na América Latina ainda é formada por corpos marcados pela melanina e por isso são preteridos e/ou discriminados. Outrossim, todos que fugiam da imposição do sistema de trabalho amplamente explorado, subordinado a um senhor, eram tratados como quadrilheiros e eram caçados. Não sem coincidência, de acordo com os documentos oficiais, os quilombolas eram perseguidos, capturados e fortemente punidos, com a morte, inclusive (Freitas, 1984; Moura, 2020; Carneiro, 2011). Nestes termos, era literalmente proibido pelo Estado que os negros almejassem viver livremente, sem que estivessem disponíveis para produzir, riquezas, mercadorias e prazeres para a elite branca. Chamo esse processo por coação capitalista colonial.

É importante assimilar que não existe uma classe trabalhadora única e comum na América Latina, nem nunca existiu, pois é inquestionavelmente cortada e agravada pelo racismo. Basta ver como os corpos brancos, em sua maioria, com a diversificação da economia capitalista a partir do séc. XX, apesar de terem chegado na região pobres, passaram a compor a crescente classe média, com os melhores empregos e oportunidades, e as benesses, em particular, do american way of life à brasileira; enquanto aos negros, indígenas e seus descendentes foram destinados os piores empregos, a informalidade e o desemprego. A mesma situação ocorre com o patriarcado. Não há equivalência entre os sofrimentos das brancas e das negras/indígenas. Aliás, sob todos os dados, aquelas estão em melhor situação do que estas e, inclusive,

melhores do que os homens negros/indígenas, bem como do que os membros das comunidades LGBTQIAP+, mais discriminados, sobretudo quando possuem mais melanina na pele. Com efeito, o principal marcador da nossa sociedade é o racial, como ensina ad nauseam a perspectiva decolonial.

Em suma, a história de formação da classe trabalhadora na América Latina é absolutamente distinta da europeia. Por isso, uma simples transposição de diagnósticos criados na Europa, para analisá-la, não pode ser instrumentalizada sem adequações para cá. De uma vez por todas, as teorias/metodologias europeias não podem ser consideradas como universais, como o eurocentrismo se autointitula, seja ele de esquerda ou de direita.

16

Feitas essas ressalvas, podemos afunilar nossa reflexão para o significado da comemoração em torno da assinatura da Lei Áurea pela princesa Isabel, no dia 13 de maio de 1888. Naquele dia, a elite branca abolicionista fazia um acerto de contas com a sua consciência liberal, hegemônica no séc. XIX (Hobsbawm, 2000), mas não deu um lugar digno aos escravizados, tal como o liberalismo nunca fez. Nos órgãos oficiais, ganharam os louros de um ato cuja preocupação central não era com o bem-estar dos escravizados, mas em atender aos interesses políticos e econômicos de suas congêneres estrangeiras.

Nesse sentido, é importante efetuar uma mirada de mais longo prazo e situar a abolição formal no seu contexto, de modo a fazer justiça histórica e ratificar que praticamente tudo que foi construído no Brasil entre os séculos XVI e XIX foi produto do trabalho dos indígenas, dos africanos escravizados e dos seus descendentes que sustentaram a economia com sangue e suor. Paradoxalmente, na Constituição de 1824, do Império, não existia

alusão à escravidão, ao passo que havia a legalização da compra e venda de mercadoria e todo um arcabouço legal para defesa da propriedade privada. Foi nesse inciso que os negros eram considerados, logo, como peças, tal como um boi, uma vaca.

Não sem coincidência, uma das discussões centrais que dividiam os abolicionistas girava em torno das indenizações pelo fim da escravidão. Uns defendiam compensações aos negros; outros, aos proprietários, que perderiam suas propriedades. Parece absurdo, mas é verdade. Isto é, o movimento abolicionista tinha divisões internas e, pasmem, uns defendiam ressarcimentos aos usurpadores da liberdade dos negros, porém sequer cogitaram, ou mesmo se opuseram veementemente sobre reparações aos escravizados (com distribuições de terras ou mesmo dos dividendos pelo que produziram, à força, para o país, durante três séculos).

No 13 de maio, os governantes brancos tiveram um surto de amnésia seletiva e esqueceram solenemente que os africanos viviam na África e de lá foram capturados, acorrentados, sequestrados, transportados por meses em navios negreiros, cujo percentual de morte era altíssimo. Eram tidos como mercadorias, avaliados, vendidos e postos a trabalhar como animais. Os que se rebelavam eram torturados em praça pública e/ou tinham suas cabeças cortadas literalmente. A crueldade era tamanha que os senhores separavam casais, membros das mesmas etnias, pais, mães e filhos, impondo-lhes a mais vil exploração, carregada de estupros e humilhações baseadas na negação das suas línguas e culturas. Os anciãos (portadores da ancestralidade dos seus povos) eram deixados à mingua até a morte por dois motivos: 1) em função da pouca força física, não interessavam para serem usados em trabalhos forçados; 2)

como portadores da ancestralidade de seus povos, seus saberes eram perigosos e podiam ajudar a rebelião dos mais jovens. Enfim, violências que deveriam gerar, no mínimo, amplas formas de compensações foram solenemente ignoradas pela corte da princesinha Isabel e seus abolicionistas brancos.

Em síntese, os que defendem o 13 de maio cometem um erro crasso ao não situar a abolição formal no seu contexto, ignorando o 14 de maio. Assim, desconsideram: 1) que a proliferação de quilombos por todo o território destruía o sistema escravista por dentro; 2) que o Brasil foi o último país das Américas a revogar a escravidão; 3) que a família real foi sua fiadora por séculos; 4) que o senado a referendava; 5) que as elites patrocinaram a imigração de pobres europeus com vistas a “embranquecer” a população brasileira e usar sua mão-de-obra no lugar do negro liberto, legando-o, quase que sem alternativa, à miséria e ao banditismo; 6) que existiam grandes pressões sociais pelo fim da escravidão, e, por fim, 7) que grande parte dos escravizados já haviam conseguido a alforria, quando da decretação da abolição formal.

Na prática, o 13 de maio jogou os negros a toda sorte num mundo branco, racista, preconceituoso e hostil. A efeméride, portanto, não se constituiu como um arrependimento acompanhado por políticas necessárias de reparação. Não foi uma concessão benevolente. Ao contrário: foi um ato duro, proforma, de uma elite pressionada interna e externamente. Em síntese, o ato da abolição não veio acompanhado de nenhum pedido de desculpas público, de nenhum arrependimento, de nenhuma compensação. Foi um ato autoritário, pedante, de uma elite soberba, pressionada interna e externamente, que o realizou a contragosto.

Sem políticas públicas e atuação concreta do Estado na fiscalização, muitos negros continuaram trabalhando para os seus senhores sem nada receber ou para pagar eternamente a sua alforria. Sem dinheiro, sem casa, sem terras, sem qualquer amparo social, estatal, econômico, político, cultural, o que restava ao “liberto”? Na verdade, os nossos antepassados continuaram discriminados e sem acesso à educação, à saúde, à moradia, ao trabalho dignamente remunerado, i. é, prosseguiram sendo tratados como sub-humanos, presos às condições de inferiores, indignos, marcados pela cor da sua pele, como animais soltos na “selva”, como cachorros expulsos pelo dono. Sem nenhum apoio estatal só lhe restava quatro caminhos: 1) continuar trabalhando para seus senhores sem nada receber; 2) sair para encontrar trabalho pouco ou nada remunerado em troca de comida e um lugar para dormir (sob a custódia de outro senhor); 3) participar de algum quilombo; 4) optar pelo banditismo. É importante lembrar que sob essas duas opções, os negros eram considerados como fugitivos, marginais e fora da lei.

Esses são os resquícios do colonialismo, portanto, colonialidades, não alteradas pela Lei Áurea, de acordo com as quais os escravizados não precisavam de reparação por tudo que sofreram. Aturamos as consequências desta postura até hoje, quando parte mais conservadora dos descendentes das elites brancas, ávidos pela manutenção de seus privilégios, resistem a todas as políticas de cotas raciais, em políticas afirmativas. Continuam evitando dividir o bolo dos resultados dos trabalhos dos negros escravizados.

Enfim, toda violência colonial que deveria gerar no mínimo amplas formas de indenizações aos negros foram cuidadosa e

solenemente desprezadas pelo Estado, pela heroína Isabel e seus abolicionistas brancos.

Não se trata aqui de se opor, per se, à Lei Áurea, que, legal e institucionalmente, significou um avanço, embora deveras atrasado, é fato, até sob o ponto de vista liberal e eurocêntrico. Todavia, é fundamental que nossa sociedade saiba que a abolição formal só foi possível pelos milhares de quilombos espalhados por todo o território brasileiro, que existiram desde o séc. XVI, como nos mostrou Clóvis Moura (2019; 2020), Edison Carneiro (2001), Décio Freitas (1984), Abdias Nascimento (2019), Lélia González (2020), Sueli Carneiro e tantos(as) outros(as) meticulosamente excluídos dos nossos currículos universitários e escolares, materializando o racismo epistêmico, a colonialidade do saber e o epistemicídio. Esses autores protagonizam os negros e enfrentam o historicídio, ou seja, as ações deliberadas para esconder, ignorar, assassinar no seu útero, as histórias das lutas de negros/indígenas/trabalhadores dos nossos currículos, livros e memórias, cuja ideia latente é não os considerar como sujeitos históricos, desencorajando-os para futuras investidas antirracistas, transformadoras, revolucionárias.

Por conseguinte, a comemoração do 13 de maio implica em uma perspectiva positivista de demonstração de subserviência e, em última instância, condescendência com o racismo institucional, legalizado e, sorrateiramente, mascarado desde então. Enquanto tivermos entre nós pessoas que queiram fazer festa para o jogo dos “generosos” governantes, descendentes de Isabel e Cia, como bajuladores dos habitantes da casa-grande, não aprenderemos que nossa emancipação ainda não foi concretizada para milhões de negros que saíram da escravidão

formal e migraram para ações de rebeldias inconsequentes, passam fome ou “perrengue” em favelas, periferias e florestas.

Em contraposição ao imobilismo e à adaptação ao eurocentrismo, existem alguns movimentos que têm adotado a consigna segundo a qual a nossa libertação será fruto das nossas próprias ações. Foram por essas razões que os movimentos negros propuseram a comemoração do dia 20 de novembro. Assim, objetivavam focar nas lutas emancipatórias dos nossos antepassados em alusão às suas ações diretas como forma de preservar as nossas culturas e apresentar como imprescindíveis os protestos por liberdade, igualdade, dignidade, terras, respeito, em uma palavra, autogoverno; em uma expressão: nós por nós! Não sem sentido, todas essas menções dizem respeito àquilo que os quilombos procederam na prática. Em extrato, a emancipação do negro será obra dele mesmo, mas para ser ampla e irrestrita deverá materializar-se contra o regime econômico que é sustentado, alimentado, retroalimentado, pela desigualdade social e que foi erigido pelo colonialismo e seu racismo. É impossível a liberdade negra no regime capitalista, como já diziam Lorenzo Kom’Boa (2004), Angela Davis (2016), Clóvis Moura (2014), Peter Geerderloos (2011) e Frantz Fanon (2018) bell hooks (2020) e tantas(os) outras(os).

Em função das constatações supracitadas, não à toa, a maioria da população negra saiu da senzala para a favela, da condição de escravizado para desempregado/subempregado, do tronco para as prisões, do canavial para lavar os banheiros de shopping centers, das correntes para as valas comuns, das investidas de feitores, capitães-do-mato, militares contra os quilombos para principais alvos das “balas perdidas” das polícias e dos paramilitares. Em todos esses casos, as leis, os

reis, príncipes, princesas e rainhas, o Estado, o parlamento e as sentenças do Judiciário (que sempre prenderam mais negros do que brancos para os mesmos delitos), sob o império ou a República, sob a ditadura ou a democracia, sob um governo de esquerda ou de direita, os negros e indígenas que não cumprirem o papel que lhes foi destinado pelo colonialismo e pela colonialidade, isto é, produzir riquezas para os governantes brancos sem contestação, se transformam em principais alvos das instituições repressoras.

A liberdade do dia 14 de maio continuou sendo limitada, vigiada, encarcerada, aprisionada, torturada, desempregada, discriminada, faminta, estuprada, humilhada, assassinada e de maneira mais sutil se materializa no desdém com relação às cotas raciais.

Pelo exposto, o 13 de maio impede o protagonismo do negro como sujeito histórico e será sempre uma data da elite branca que resolveu atribuir-se a si mesmo o que já estava sendo realizado na prática pelos nossos antepassados. A Lei Áurea deixou como espólio o racismo institucional na forma de chaga que ainda nos assola; por isso, não nos conforta.

Foi por essas razões que os movimentos negros propuseram a comemoração do dia 20 de novembro como nossa em referência às ações diretas de centenas de quilombos, com vistas a ratificar nossas lutas por liberdade, igualdade, terras, moradias, respeito e autogoverno, que o 13 de maio e nenhuma lei criada pelos descendentes dos que nos escravizaram conseguirá contemplar.

Por fim, como parte da perspectiva decolonial libertária quilombola e para não dizer que não falei de flores, a única Isabel que devemos reverenciar é a Vila que junto com a

Mangueira nos enche de orgulho com dois sambas-enredos de 1988 – ano do centenário da abolição – que melhor resumem a interpretação que temos tanto do 13 de maio, quanto dos quilombos. São duas referências eminentemente negras que dizem mais sobre nós mesmos do que quaisquer documentos oficiais do Estado ou reflexões de intelectuais eurocentrados. Por isso, citamos as letras de dois sambas-enredos criados em agremiações mantidas majoritariamente por negros, que segundo Luiz Carlos da Vila, Abdias Nascimento, Lélia Gonzales e Clóvis Moura, são novas formas de aquilombamentos: “Que a Lei Áurea tão sonhada/Há tanto tempo assinada/Não foi o fim da escravidão/Hoje dentro da realidade/Onde está a liberdade?/Onde está que ninguém viu?/Moço/Não se esqueça que o negro também construiu/As riquezas do nosso Brasil/Pergunte ao Criador Quem pintou esta aquarela/Livre do açoite da senzala/Preso na miséria da favela” e “Valeu Zumbi/Do grito forte dos Palmares/Que correu terra, céus e mares, influenciando a abolição (...) /Vem a Lua de Luanda/Para iluminar a rua/Nossa sede é nossa sede/E que o apartheid se destrua”. Esses sambas são melhores do que muitos livros, leis e aulas de professores, políticos e juristas racistas brancos que dominam nossas instituições. Nenhum 13 de maio e nenhuma lei criada pelos descendentes dos que nos escravizaram conseguirá, nem sequer tentará, contemplar nossas interpretações encontradas em barracões dos novos quilombos em favelas e periferias. Viva todos os quilombos e as suas lutas por liberdade e autogoverno!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARNEIRO, Edison (2011). O quilombo dos Palmares. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (2019) Ladinos e Crioulos – estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Martins Fontes.
- DAVIS, Angela (2016). Mulheres, raça e classe. São Paulo: Boitempo.
- DE MORAES, WALLACE (2023). “O 13 de maio é uma data a ser celebrada no país? Não. Folha de São Paulo, pg. 3 do primeiro caderno publicado no dia 13 de maio de 2023.
- _____ (2023) A amnésia seletiva da elite branca e o espólio do 13 de maio: a denegação do negro enquanto sujeito histórico e as migalhas que lhes sobraram. Le Monde Diplomatique. Artigo publicado em 17 de maio de 2023.
- ERVIN, Lorenzo Kom’boa (2004). Anarquismo e Revolução negra e outros textos do anarquismo negro. Brasil: coletivo editorial Sungular.
- FANON, Frantz (2016). Em defesa da revolução africana. São Paulo: ciências revolucionárias.
- FREITAS, Décio (1984). Palmares: a guerra dos escravos. Porto Alegre: Mercado aberto.
- GELDERLOOS, Peter. (2011) Como a não-violência protege o Estado. Porto Alegre: Deriva.
- GOMES, Flávio dos Santos (2015). Mocambos e Quilombos: uma historiografia do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro enigma.
- GONZALEZ, Lélia (2020). Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar.
- HOBBSAWM, Eric (2000). A Era dos Extremos. São Paulo: Cia das letras.
- MOURA, Clóvis (2020). Quilombos: resistências ao escravismo. São Paulo: Expressão popular.
- _____ (2022). Os quilombos e a rebelião negra. São Paulo: editora Dandara.
- _____ (2019). Sociologia do negro brasileiro. São Paulo: Perspectiva.
- _____ (2014) Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo: Anita Garibaldi.
- NASCIMENTO, Abdias (1979). O Quilombismo. São Paulo: editora Perspectiva.
- NASCIMENTO, Beatriz (2021). Uma história feita por mãos negras. Rio de Janeiro: Zahar.
- VIANNA, Oliveira (1949). Instituições Políticas Brasileiras. Rio de Janeiro: editora Globo.

AS RAÍZES RACIAIS DA DESIGUALDADE NOS PAÍSES LATINO-AMERICANOS

Herbert Eduardo de Goes Garcia

Mestre em Administração Pública (Fundação Getúlio Vargas). Graduado em Administração de Empresas (Universidade Federal Fluminense). Graduando em Ciências Sociais (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

RESUMO

O presente artigo pretende demonstrar, à luz dos textos sobre decolonialidade, sobretudo o artigo do escritor peruano Aníbal Quijano, Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina, como a sociedade latino-americana ainda sofre os reflexos de seu passado colonial e da divisão racial do trabalho para, ao final, trazer reflexão sobre possível saída no fortalecimento dos movimentos sociais, dos povos originários e dos povos tradicionais.

PALAVRAS-CHAVE

Decolonialidade; Colonialismo; Racismo; Desigualdade; Movimentos Sociais.

ABSTRACT

This article aims to demonstrate, in the light of texts on decoloniality, especially the article by the Peruvian writer Aníbal Quijano, Coloniality of power, Eurocentrism and Latin America, how Latin American society still suffers the consequences of its colonial and racially separated past to, in the end, bring reflection on a possible way out in strengthening social movements, native peoples and traditional peoples.

KEYWORDS

Decoloniality; Colonialism; Racism; Inequality; Social Movements.

A ORIGEM COLONIAL DA DIVISÃO RACIAL DO TRABALHO

26

Ao analisar o passado colonial da América Latina, podemos fazer diferentes abordagens: política, social, cultural, econômica, estando todas imbricadas no processo de colonização, que deságua na colonialidade do poder (Quijano, 2005). Partindo do ponto de vista político, ao analisar o processo colonial espanhol, vemos que sua origem se situa na unificação espanhola, no século XV, momento no qual a coroa espanhola, com o apoio da igreja, expulsa e persegue os povos muçulmanos e judeus ou força sua conversão ao cristianismo e a adoção da língua do dominador, o que demonstra a tendência de universalização que, mais tarde, seria imposta às colônias da América Latina. Esse modelo de colonização, com a associação do Estado, da Igreja e da força militar, com seus pressupostos patriarcais, foi determinante para a submissão política, econômica e cultural dos povos colonizados.

Já adentrando os aspectos econômicos, a América Latina, diferente das colônias do Atlântico Norte, foi a base para a exploração inicialmente de recursos naturais extrativistas e, posteriormente, voltada para a monocultura apontada para o comércio exterior, atividades impulsionadas com a exploração de trabalho escravo. Toda essa atividade econômica proporcionou o acúmulo de riquezas que impulsionou e possibilitou as atividades econômicas europeias.

Assim, podemos inferir que o capitalismo e todo seu impacto na sociedade moderna somente foi possível a partir da exploração e da acumulação de metais preciosos, exploração de monoculturas e do trabalho forçado do povo preto sequestrado de suas nações africanas, dos povos originários e de pardos. A partir desse arranjo econômico, os europeus colonizadores

foram privilegiados e controlaram o mercado mundial (Quijano, 2005).

Este formato de colonização teve impactos socioculturais muito importantes. A divisão do trabalho imposta nas colônias tinha como base a “raça”, um conceito moderno que serviu para separar grupos humanos (de um lado, o branco europeu e, do outro, pretos, indígenas e pardos) e dar acesso às modalidades de trabalho disponíveis na colônia. Inaugurou-se, desta forma, a divisão racial do trabalho em uma estrutura estamental: postos administrativos e assalariados restritos a brancos, pequenas atividades mercantis para pardos, servidão para os indígenas e trabalho escravo para os pretos. Assim, esta divisão do trabalho, segundo Quijano, se tornou uma forma de controle de um grupo sobre o outro:

Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. [...] Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido. (Quijano, 2005: 118-119)

Desta forma, a distribuição racial do trabalho determinou não somente o acesso aos postos de trabalho, mas também a construção de uma cultura eurocentrada. Foram impostos a língua e os modos de vida dos dominadores europeus. A subalternização dos povos originários e pretos proporcionou, portanto, não somente um etnocídio, mas também uma intervenção epistemológica que, segundo Santos e Meneses (2009), suprimiu todas as práticas sociais de conhecimento que

contrariassem os interesses coloniais, caracterizando um “epistemicídio”, na medida em que conhecimentos ancestrais e os modos de vida de tais povos foram sistemática e violentamente apagados na construção da sociedade colonial e, portanto, da sociedade atual. A mercantilização e o modo de produção capitalista moldaram, pela força, a identidade de um povo, formando uma cultura eurocêntrica.

A MODERNIDADE PARA OS POVOS SUBALTERNIZADOS

A partir desta imposição, um binarismo de valores conduziu a formação de todo um universo simbólico: Branco x Preto; Moderno x Atrasado; Científico x Mágico; Ocidente x Oriente; Civilizado x Primitivo. Seria essa, portanto, a base da sociedade moderna. Neste ponto, torna-se importante entender o que foi a modernidade e suas consequências para os povos subalternizados.

A conquista de Constantinopla pelos otomanos, em 1453, tem sido utilizada por certo consenso histórico como o marco para a modernidade. Mas podemos verificar, sob o enfoque decolonial, que a modernidade pode ser melhor inscrita, fora do ponto de vista eurocêntrico, na conquista das Américas, em 1492, e no processo de exploração do Atlântico, na medida em que, como abordado, a partir desses eventos históricos foram dadas as condições para a nova ordem moderna.

A modernidade, tradicionalmente vinculada à ideia de avanço, de inovação, de progresso, trouxe reflexos nefastos para grande parte dos povos atingidos pelo processo “civilizatório” moderno. Como descrito, provocou o encarceramento e a exploração de vários povos, a destruição da cultura e de formas de saber e de construir epistemes.

Inaugurou uma sociedade eurocêntrica, racista, universalista, baseada na “estadolatria” (De Moraes, 2020). O que leva ao seguinte questionamento: a modernidade é boa para quem?

Os reflexos deste passado de dominação e de exploração colonial, eurocêntrico, baseado no capitalismo periférico inscrito em uma ordem capitalista mundial, construíram a chamada Colonialidade do Poder (Quijano, 2005). Os ecos desse passado nos atingem fortemente e emolduram toda a sorte de desigualdades e injustiças sociais que estampam os periódicos na atualidade:

Renda média de trabalhador branco é 75,7% maior do que de pretos, diz IBGE. Brancos também são menos afetados pelo desemprego e pela informalidade; já pretos e pardos têm menos acesso a bens e são mais vítimas da violência. (Agência Brasil, 2022: s.p.)

Em quase 2 anos, 71,5% das pessoas que passaram por audiência custódia na Capital eram negras. Estima-se que estatística de elevada proporção de pessoas negras encarceradas vem atrela a uma determinante social importante. (Correio do Estado, 2022: s.p.)

Indígenas guajajara são mortos - MA; polícia investiga relação com conflitos envolvendo madeireiros. Janildo Oliveria Guajajara foi assassinado com tiros pelas costas, enquanto Israel Carlos Miranda Guajajara foi atropelado na região da Terra indígena Arariboia. (G1, 2022: s.p.)

Uma pesquisa feita pelo instituto Insper apontou que um homem branco tem um salário médio 159% maior do que uma mulher negra no país. (Uol, 2022: s.p.)

Genocídio yanomami é obra coletiva do Brasil. É inescapável incriminar Bolsonaro, mas matança não começou há quatro anos. (Folha de São Paulo, 2023: s.p.)

A mineração viola os direitos humanos indígenas. Em relação aos direitos indígenas, informam que nos últimos anos “as populações indígenas na Bolívia continuaram sofrendo constantes violações de seus direitos humanos” e que o Estado continua aplicando e aprovando normas para a realização de projetos extrativistas em territórios indígenas (El Diario, 2023: s.p., tradução nossa)

Parece demonstrado que a questão racial deve ser central e enfrentada em qualquer discussão que tenha o propósito de mudança das desigualdades sociais e o resgate das pluralidades epistêmicas e culturais, o que nos leva a retornar às reflexões contidas na obra de Florestan Fernandes (2008: 326):

O atraso da ordem racial ficou, assim, como um resíduo do antigo regime e só poderá ser eliminado, no futuro, pelos efeitos indiretos da normalização progressiva do estilo democrático de vida e da ordem social correspondente. Enquanto isso não se der, não haverá sincronização possível entre a ordem racial e a ordem social existentes. Os “brancos” constituirão a “raça dominante” e os “negros” a “raça submetida”.

30

O ESTADO A SERVIÇO DA DESIGUALDADE

Para Quijano, um Estado-nação individualiza uma sociedade, formada por existências dispersas, impondo a esta uma identidade, por meio do exercício da força, conferida por sua estrutura de poder.

Porém, toda sociedade é uma estrutura de poder. É o poder aquilo que articula formas de existência social dispersas e diversas numa totalidade única, uma sociedade. Toda estrutura de poder é sempre, parcial ou totalmente, a imposição de alguns, frequentemente certo grupo, sobre os demais. (Quijano, 2005: 130)

Este Estado que se impõe, por ação ou inação, foi e ainda é, em grande medida, responsável pelos desequilíbrios socioeconômicos, etnocídios e desarticulação das comunidades tradicionais e seus modos de vida. Torna-se evidente a urgência da construção de instrumentos de justiça social, racial e econômica. Mas tais instrumentos não passam, necessariamente, pelo crivo do Estado, nomeadamente um Estado que é constituído para a perpetuação, através do monopólio do uso da força (Weber, 2011), da lógica mercantilista

do capitalismo, que tem como objetivo último construir corpos dóceis (Foucault, 2014), “civilizados” e “úteis”. Assim é o Estado mínimo preconizado pelo governo recém apeado do poder, de cariz neoliberal,

composto prioritariamente e quase que exclusivamente pelo Judiciário e as polícias, para garantir a propriedade, o lucro e a vida dos proprietários. As demais questões como saúde e educação seriam compradas no mercado. [...] No interior dessa perspectiva, não existe qualquer preocupação com o bem-estar dos governados. Não lhes são previstos direitos, nem quaisquer outras garantias que visem minimamente seu bem-estar, autonomia, sobrevivência, na sociedade da propriedade privada para poucos, onde tudo é transformado em mercadoria, dinheiro e lucro. (De Moraes, 2020: 72)

31

Em relação aos povos originários, o Estado brasileiro foi particularmente efetivo nas ações que violentam os direitos humanos dos seus integrantes, levando ao seu virtual extermínio, como evidencia o Relatório da Comissão Nacional da Verdade (Kehl, 2014: 204-205):

Os povos indígenas no Brasil sofreram graves violações de seus direitos humanos no período entre 1946 e 1988. [...] Não são esporádicas nem acidentais essas violações: elas são sistêmicas, na medida em que resultam diretamente de políticas estruturais de Estado, que respondem por elas, tanto por suas ações diretas quanto pelas suas omissões. [...] Como resultados dessas políticas de Estado, foi possível estimar ao menos 8.350 indígenas mortos no período de investigação da CNV, em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou da sua omissão.

MOVIMENTOS SOCIAIS COMO SAÍDA

O respeito à pluralidade e a autogestão são valores que devem fornecer um modelo de projeto inclusivo de reorganização da sociedade. Neste sentido, movimentos sociais devem ser fortalecidos, principalmente em países com uma

diversidade cultural e extensão territorial como o Brasil. Para Araújo (1998: 181),

Para construir modelos descentralizados e coordenados, e projetos includentes, como o do MST, a diversidade maravilhosa do Brasil é uma enorme vantagem. Por isso, esse e outros movimentos sociais são parte da energia construtiva presente na sociedade, que não está perdida. O Estado e as elites conservadoras, por cima, desmontando as coisas. A sociedade vai por baixo e as remonta. Esse país é fantástico. Por isso, tem futuro.

Em conclusão, foi visto como a desigualdade que, em graus variados e até os dias de hoje, assola os países latino-americanos, tem suas origens na forma como foram colonizados e como foram separados racialmente, tudo em nome de uma modernidade excludente. Foi visto também que o Estado por ação ou inação foi grandemente responsável pelo abismo socioeconômico construído, marcadamente para a população negra e para povos originários e tradicionais.

A superação desses entraves, portanto, passa necessariamente pelo resgate desse imenso passivo construído sobre os ombros dos povos subalternizados. Para tanto, os diversos movimentos sociais, os povos originários e os povos tradicionais devem ser cada vez mais fortalecidos para que se tornem o alicerce político e a grade força motriz para a construção de uma sociedade mais igualitária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A MINERAÇÃO viola os direitos humanos indígenas. El Diário, [S. l.], p. 1-1, 30 jan. 2023. Disponível em: <<https://www.eldiario.net/portal/2022/12/11/mineria-vulnera-derechos-humanos-de-los-indigenas/>>. Acesso em: 30/01/2023.

ARAÚJO, T. B. (1998), O elogio da diversidade regional brasileira. In: MINEIRO, A. S.; ELIAS, L. A.; BENJAMIN, C. (orgs); *Visões da crise*; Rio de Janeiro; Contraponto; pp. 161-181.

DE MORAES, Wallace. (2020), Crítica À Estadolatria: Contribuições Da Filosofia Anarquista À Perspectiva Antirracista E Decolonial. *TeoLiterária - Revista de Literaturas e Teologias*, 10, 54/78. <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/49502/33244>. Acesso em: 13/12/2022.

DESIGUALDADE racial. Agência Brasil, [S. l.], p. 1-1, 12 nov. 2022. Disponível em: <<https://www.infomoney.com.br/carreira/renda-media-de-trabalhador-branco-e-757-maior-do-que-de-pretos-diz-ibge/>>. Acesso em: 13/12/2022.

EM QUASE 2 anos, 71,5% das pessoas que passaram por audiências de custódia na Capital eram negras. Correio do Estado, [S. l.], p. 1-1, 20 nov. 2022. Disponível em: <<https://correiodoestado.com.br/cidades/em-quase-2-anos-715-das-pessoas-que-passaram-por-audiencias-de/407577/>>. Acesso em: 13/12/2022.

FERNANDES, Florestan. (2008), *A Integração do negro na sociedade de classes* Vol. I. 5ª Ed. São Paulo: Globo.

FOUCAULT, Michel. (2014), *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. 42ª ed. São Paulo: Vozes.

GENOCÍDIO yanomami é obra coletiva do Brasil. Folha de S. Paulo, [S. l.], p. 1-1, 27 jan. 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/marceloleite/2023/01/genocidio-yanomami-e-obra-coletiva-do-brasil.shtml>>. Acesso em: 30/01/2023.

INDÍGENAS guajajara são mortos no MA; polícia investiga relação com conflitos envolvendo madeireiros. G1, [S. l.], p. 1-1, 5 set. 2022. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2022/09/05/indigenas-guajajara-sao-mortos-no-maranhao-policia-investiga-relacao-com-conflitos-envolvendo-madeireiros.ghtml>>. Acesso em: 13/12/2022.

KEHL, Maria Rita. (2014). Violações de direitos humanos dos povos indígenas. Comissão Nacional da Verdade (vol. II), Brasília, CNV, pp. 203-262.

QUIJANO, Aníbal. (2005), Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Aníbal. (org); A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas; Buenos Aires; CLACSO; pp. 117-142.

SALÁRIO de homem branco supera em até 159% o de mulher negra. Uol, [S. l.], p. 1-1, 15 set. 2022. Disponível em: <<https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2020/09/15/salario-medio-de-homem-branco-supera-em-ate-159-o-de-mulher-negra.htm>>. Acesso em: 13/12/2022.

SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (2009), Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina.

WEBER, Max. (2011), Ciência e Política: Duas Vocações. São Paulo: Cultrix.

ADRIANA VAREJÃO E O FEMINISMO DECOLONIAL

Aline Gomes de Brito Vieira Paternes

Mestranda em História UFPR (2022); graduanda em Letras UTFPR (2021); Licenciada em História PUCPR (2019)

RESUMO

Esse artigo buscou problematizar a obra de Adriana Varejão e a possibilidade de entrelaçar o feminismo decolonial no debate conceitual. Assim, utilizei o conceito de representação de Sandra Pesavento e feminismo decolonial de Maria Lugones. A principal fundamentação é que Filho bastardo II- cena de interior (1995) não é apenas uma representação da violência, mas sim uma potência de discussão do poder colonial e as nuances que invadem até hoje o cotidiano do povo da América Latina. Por isso, o feminismo decolonial é um conceito fundamental, um aporte teórico para construir uma narrativa não eurocêntrica. Portanto, compreendo que a possibilidade de olhar as obras de Varejão são diversas, mas, como a própria artista menciona a construção de narrativa e memória que suas obras possuem sem necessariamente ser uma narrativa autoritária, acredito que seja necessário apontar um caminho: esse caminho é feminista decolonial, pois é resistência e não busca uma narrativa totalizante.

PALAVRAS-CHAVE

Feminismo decolonial; Adriana Varejão; Arte; Violência.

RESUMEN

Este artículo pretende problematizar la obra de Adriana Varejão y la posibilidad de entrelazar el feminismo decolonial en el debate conceptual. Así, utilicé el concepto de representación de Sandra Pesavento y el feminismo decolonial de María Lugones. El razonamiento principal es que Filho bastardo II- cena de interior (1995), no es sólo una representación de la violencia, sino una potencia de discusión del poder colonial y los matices que invaden aún hoy la vida cotidiana de los pueblos de América Latina, por lo que el feminismo decolonial es un concepto fundamental, una contribución teórica para construir una narrativa no eurocéntrica. Por lo tanto entiendo que la posibilidad de mirar las obras de Varejão son diversas, pero como la propia artista menciona la construcción de la narrativa y la memoria que tienen sus obras sin ser necesariamente una narrativa autoritaria, creo que es necesario señalar un camino, este camino es decolonial feminista, porque es la resistencia y no busca una narrativa totalizadora.

PALABRAS-CLAVE

Feminismo decolonial; Adriana Varejão; Arte; Violencia.

INTRODUÇÃO

Esse artigo é parte do que seria o projeto de mestrado que foi submetido ao PPGHIS na UFPR. Assim, a escrita partiu desse projeto, mas com discussões diferentes, no sentido de apontar algumas questões que podem ser repensadas ao longo da escrita da dissertação e também alguns pontos levantados em sala de aula na disciplina obrigatória do mestrado, Seminário em Arte, Memória e Narrativa.

O desenvolvimento está dividido entre abordar quem seria Adriana Varejão e Jean Baptiste Debret, por ser importante aprofundar melhor a biografia da artista plástica e do artista, ou seja, é descrito um pontapé inicial de como eles iniciaram suas carreiras nas artes. Posteriormente, realizei uma pequena análise da obra Filho bastardo II-cena de interior (1995), de Adriana Varejão, que é uma paródia das obras de Jean Baptiste-Debret, Um jantar brasileiro (1839) e Empregado do governo saindo a passeio (1835), devido à importância que dei a essas obras no projeto de pesquisa. Ao analisar essas obras, a preocupação maior no momento da escrita é a discussão sobre a violência colonial que essa obra de Adriana Varejão explicita. Ao mesmo tempo, vejo de extrema importância mencionar a violência sexual, como fiz no projeto, mas neste ensaio o intuito é demonstrar que essa violência, que foi e é parte do sistema colonial, não é apenas uma representação que reproduz um espetáculo da violência aonde o espectador seria atraído apenas pelo olhar violento. Mas sim demonstrar que as obras de Varejão são potência questionadora, problematizadora, porque, além de apresentar as nuances da violência contra a mulher, ela também coloca uma fissura em sua obra, no intuito de questionar o que seria essa ferida aberta. Através de suas entrevistas, compreendemos que suas obras têm

intencionalidade de questionar a História dita global, a narrativa do colonialismo - apesar da artista não mencionar esse termo. Portanto, utilizo o feminismo decolonial para questionar de maneira teórica essa ferida que o período colonial deixou e prevalece e como esse aporte teórico, essa Epistemologia do Sul pode e deve ser resistência.

O QUE É O FEMINISMO DECOLONIAL?

O pensamento decolonial tem sua constituição com o Grupo modernidade/colonialidade dos anos 1990. Nele, intelectuais latino-americanos realizaram um movimento epistemológico para a renovação crítica das ciências humanas na América Latina no século XXI. O grupo renova a tradição crítica de pensamento, oferecendo releituras históricas e problematiza novas e velhas questões para o continente. A colonialidade, conforme Quijano (2010), é um dos elementos do padrão mundial do poder capitalista. Pois se funda na imposição e classificação étnica/racial da sociedade global e opera no padrão de poder em cada um dos planos, dimensões materiais e subjetivas da existência social e originou-se a partir da América. Para o autor, a classificação de raça, de gênero e de trabalho constituiu a formação do capitalismo mundial colonial e moderno do século XVI e é nessas instâncias que as relações de exploração, dominação e conflito estão ordenadas. Além disso, a colonialidade está classificada em três bases principais, do saber, do ser e do poder (GONÇALVES; RIBEIRO, 2008). A principal base para se discutir brevemente é a do ser. Colonialidade do ser, de acordo com Nelson Maldonado-Torres

(2007: 130):

si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la

colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje.

Além disso, colonialidade do ser também trata sobre o impacto do colonialismo na experiência cotidiana. Por meio da colonialidade do ser, é determinado que os nativos não são humanos, são irracionais, violentos e sem capacidade de pensar racionalmente, sem ciência, sem cultura e sem controle da sexualidade (GONÇALVES; RIBEIRO, 2008). A partir dessa categoria, María Lugones (2014) começa a refletir sobre raça e gênero, assim, elaborando o que será denominado de “colonialidade do gênero” - parte fundamental do feminismo decolonial que é o foco conceitual nesse projeto, pois a partir dessa perspectiva é possível observar o contexto colonial de maneira a evitar termos e olhares opressores e demonstrar que as mulheres desse período não eram gendradas, mas sim objetos sexuais.

María Lugones nos fornece um debate questionando a colonialidade como um fenômeno mais amplo de sistema de poder, assim, esse fenômeno controla o acesso ao sexo, o trabalho, a subjetividade. Para ela, o surgimento da mulher como categoria, subordinada ao homem em todo tipo de situação, é parte da imposição de um estado colonial patriarcal. Para as mulheres, a colonização foi um processo de inferiorização racial e subordinação de gênero: “a raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero -ambos são ficções poderosas” (LUGONES, 2020: 73). Historicamente, as mulheres europeias brancas foram caracterizadas como sexualmente passivas e frágeis, em oposição às mulheres escravizadas, que, ao contrário, foram caracterizadas como

perversas libidinosas, objetos sexuais e consideradas fortes para o trabalho no regime escravocrata.

Por séculos, os continentes desconhecidos- África, as américas, Ásia- foram imaginados eroticamente pela erudição europeia como libidinosamente eróticos. As histórias de viajantes distantes onde, como contavam as lendas, os homens tinham pênis gigantes e as mulheres se casavam com macacos, os peitos dos rapazes afeminados vertiam leite e os das mulheres militarizadas eram cortados por elas mesmas (...) nessa tradição pornô-tropical, as mulheres apareciam como a epítome da aberração e dos excessos sexuais. (MCCLINTOCK, 1995: 22 apud LUGONES, 2020: 76)

Além disso, Lugones discute a hierarquia dicotômica entre o humano e não humano como a dicotomia central da modernidade colonial que foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Para ela, os povos indígenas das Américas e os/as africanos escravizados/as foram classificados/as como espécies não humanas, como animais incontroláveis e sexuais. Assim, “a missão civilizatória colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle de reprodução” (LUGONES, 2014: 938). Pois só os civilizados são caracterizados como homens e mulheres (LUGONES, 2014). Para Lugones, essa dicotomia hierárquica tornou-se uma marca do humano, e também uma marca normativa para condenar os/as colonizados/as. “As condutas dos/as colonizados/as e suas personalidades/almas eram julgadas como bestiais e, portanto, não gendradas, promíscuas, grotescamente sexuais e pecaminosas” (LUGONES, 2014: 937). O termo colonialidade para Lugones (2014) é não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também um processo de redução e desumanização que os tornou aptos para serem classificados e

sujeitificados, o que tornou a/o colonizada/o menos que seres humanos.

A autora teoriza a resistência para descolonizar o gênero, partindo de um ideal feminista, porque o feminismo não fornece apenas uma narrativa da opressão das mulheres, vai além da opressão ao fornecer meios e materiais que permitem às mulheres compreenderem sua situação sem sucumbir a ela (LUGONES, 2014: 940). Portanto, para a autora, é preciso compreender a opressão das mulheres subalternizadas, por meio da colonização, exploração capitalista, racialização e heterossexualidade. Para Montenaro Mena e Wosniak, descolonizar o feminismo é abrir um novo caminho que aponta a diversidade de olhares a reconceituar as opressões, propor desafios teóricos e políticos não somente para o feminismo, mas também para as teorias da colonialidade e pós colonialidade. O feminismo decolonial “traz consigo desafios relacionados não somente com o gênero e o patriarcado, mas também com o poder, o Estado, a economia e os Direitos humanos, pois esse enfoque constitui uma crítica profunda ao capitalismo e à colonialidade” (MONTANARO MENA; WOSNIAK, 2016: 252).

O feminismo decolonial, na América Latina, tem o intuito de descolonizar o feminismo e é uma proposta de compromisso político de desconstruir o conhecimento eurocêntrico, além de apontar para carências de construção de relações alternativas às impostas pelo patriarcado capitalista (MONTANARO MENA; WOSNIAK, 2021). O feminismo hegemônico era o principal mecanismo teórico de abordagem, partindo da premissa da mulher universal eurocêntrica ou norte-americana. Suas raízes teóricas conduzem uma análise limitante, ao não enxergar que sua construção faz referência “a um único sujeito-objeto de

conhecimento conceitualizado em termos universalizantes, não estabelecendo relação com a história, com binários homem/mulher e entendendo que o patriarcado é supostamente a única opressão comum a todas as mulheres” (MONTANARO MENA; WOSNIAK, 2021: 242). Assim, as teóricas feministas decoloniais vão mais além e denunciam que as opressões são interseccionais, ou seja, de gênero, de classe, de raça, de nacionalidade, de subalternidade.

41

Dessa maneira, esse feminismo incorpora novas críticas e metodologias de investigação, tendo em vista novos paradigmas. Essas críticas trazem consigo novas perguntas e, com isso, propostas que procuram reconhecer as diferenças históricas, culturais e geográficas, tendo por objetivo dar visibilidade e importância do reconhecimento das diferenças. A partir do feminismo decolonial, acrescentam-se novos olhares, olhares além da dicotomia e hierarquização do feminino e masculino. A ideia é que esse visualizar possa desenvolver uma autonomia política e teórica que reivindica, que trata da configuração de “um espaço de preocupação, denúncia, e produção de saber que indaga e permite encontrar interconexões entre o corpo político de gênero e o corpo produzido por determinadas condições geopolíticas, históricas e epistêmicas” (ESPINOSA, 2012: 8). Portanto, as obras de Varejão nos remetem à possibilidade de ruptura ou simplesmente crítica ao passado colonial partindo das obras de Debret, pois, ao visualizar o contexto de Viagem Pitoresca ao Brasil, o artista buscou relatar a caminhada tão esperada de civilização do Brasil. Apesar de diversas litografias com relatos de violência contra os escravizados, Jean Baptist-Debret, que era contra a Monarquia quando vivia na França, não consegue abarcar uma crítica à violência contra os escravizados, mas sim

um comportamento/caráter não legal, ou seja, institucional que não tinha base na legislação (LIMA, 2007: 167). Assim, fruto de sua época, há um certo limite de crítica às condições dos escravizados na época. Para compreender melhor o contexto do artista Debret, faz-se necessário uma breve discussão em torno de suas possibilidades artísticas e política.

ARTISTA VICERAL A ADRIANA VAREJÃO E JEAN BAPTISTE DEBRET-ENTRE SUA LIMITAÇÃO E CONTRIBUIÇÃO HISTÓRICA

Adriana Varejão, artista plástica contemporânea, nasceu no Rio de Janeiro em 1964. Suas obras têm sido reconhecidas nacionalmente e internacionalmente, pois participou de diversas exposições de renomes, como MoMA em Nova Iorque; Fundação Cartier, Paris; ICA, Centro Cultural de Arte Contemporâneo, Ciudad de Mexico; entre outras. A artista, antes de se encontrar na arte, tentou cursar engenharia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, mas abandonou o curso para se dedicar aos estudos da arte; participou de cursos livres na Escola de artes visuais do Parque Lage no Rio de Janeiro. De acordo com a Enciclopédia Itaú Cultural, ela teve impulso artístico a partir de 1980 com a pintura figurativa e gestual. Sofreu forte influência pela iconografia católica e do Barroco Mineiro e isso aparecerá em suas obras da década de 1990, pois nesse momento Varejão explora a História do Brasil (ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL, 2021). A partir desse encontro com a história cultural brasileira, a artista insere em suas obras, na série Terras Incógnitas, fissuras que invadem; essas fissuras, essas feridas que são aberturas preenchidas com tintas se assemelham a carne humana e essa falsa carne acaba invadindo a bidimensionalidade da tela (JUNIOR, 2016). Assim, a

violência “não-dita” nas obras originais parodiada pela artista nesse momento é explicitada e invade. Essas obras são caracterizadas por ela como uma violência colonial que ainda está presente. Varejão possui uma preocupação com a narrativa, com a possibilidade de existirem várias histórias sobre um único assunto e de certa maneira é possível enxergar esse ponto crucial em seu trabalho. Parafraseando Luiz Camillo Osorio (2016), mais do que a pintura-carne, é potencializado um sentido simbólico que se apropria da memória visual, que é tanto familiar quanto estranha ao expectador; a artista intervém no intuito de recuperar um imaginário reprimido e utiliza na pintura um teatro visualmente polifônico “[...] que fala pelo corpo das tintas e das imagens sobre os intervalos/esquecimentos que atravessam tanto a História do Brasil como a História da arte” (OSORIO, 2016: 245).

Como menciona Lima (2007), um dos primeiros pontos importantes antes de começar a discorrer sobre o artista Jean Baptiste Debret é que o artista é movido por intenções, as quais fazem parte de um contexto cultural da época. Assim, as escolhas que o artista faz pode caracterizar sua posição em uma relação na qual o artista é ao mesmo tempo produto e produtor de cultura.

Partindo disso, Debret pertence a dois ambientes distintos, a França e o Brasil. Nascido em 1768, na França, sua história na pintura começa de forma clássica para o contexto, ou seja, frequentou ateliê de pintura, realizou séjourn na Itália e ingressou na academia francesa, recebendo até prêmios por suas cenas históricas. Sua vinda ao Brasil se deu por problemas pessoais e também por questões ligadas a política, isto é, Napoleão perdeu seu trono para os Bourbon. “Em paralelo com a suas atividades como pintor oficial e cenógrafo da Monarquia, Debret

cumprir sua trajetória de membro fundador e pintor de história da academia (Academia Imperial de Bellas Artes” (LIMA, 2007: 100).

No que tange à maior obra de Debret, Viagem Histórica e Pitoresca ao Brasil -divido em três volumes-, ele optou por esclarecer que sua viagem não seria apenas pitoresca, mas histórica. Isso caracteriza duas preocupações, como afirma Lima (2007): a) seu pertencimento a um gênero, isto é, a literatura de viagem; b) impõe a tarefa de estabelecer um discurso histórico do Brasil com fidelidade de um relato para com a verdade, de acordo com sua perspectiva. “Seu relato dividido em três volumes temáticos, não é propriamente cronológico, apesar de apresentar preocupações que se inscrevem na ordem do tempo, tais como ideais de progresso social e político, de desenvolvimento econômico e de avanço da civilização” (LIMA, 2007: 136). Portanto, a obra de Varejão traz outras intencionalidades das quais Debret não se preocupou devido ao seu contexto histórico e posicionamento político fruto de sua época. Apesar de retratar a violência, Debret não pôde/soube explicitar a escravidão como fruto de um produto colonial reprodutivo de violência, principalmente contra as mulheres. No entanto, Varejão, artista contemporânea, possibilita abrir essa ferida do passado colonial, do qual não vemos apenas um relato civilizacional, mas questionamos essa violência, questionamos o retrato de um Brasil partindo para um progresso social.

Filho bastardo II-cena de interior, de acordo com Adriana Varejão, “é uma paródia com cenas de estupro que remetem a ideia da ferida aberta, introduzindo uma narrativa que se refere à dialética da colonização com a violência” (VAREJÃO, 2020: 345). Nessa obra, Varejão realiza uma paródia com as obras de

Jean-Baptiste Debret em um jantar brasileiro (1827) e Jean-Baptiste Debret: Oficial da Corte indo ao Palácio (1822).

Sobre o termo paródia:

A paródia pode ser pensada como uma releitura crítica que frequentemente envolve elementos do humor e da sátira. Consiste em apropriar-se de um objeto que possua algum tipo de reconhecimento e modificar seu sentido, propondo novos significados e funções. Primeiramente, é possível apontar que a paródia é um processo que atua em dois objetos: um predecessor e outro final, desdobramento do primeiro. Dizendo de outro modo, existe a premissa da existência de um objeto inicial, que ao sofrer um processo de parodização, resulta em algo totalmente diferente. Nesse caso, a paródia estabelece uma relação intertextual entre dois elementos: um que já existe e um segundo que passará a existir. Trata-se de um instrumento que opera na ambiguidade de proximidade e distância com o objeto que lhe serviu de fonte. De um lado mantém semelhança, de outro, diferença. Essa incerteza faz com que o objeto criado pela paródia oscile entre dependência e ruptura com sua origem. (TAVEIRA, 2016: 47)

45

O termo paródia é fundamental para a compreensão da intencionalidade da artista na construção de uma narrativa diferente do que a historiografia propôs. Ou seja, “para transformar a história num jogo de temporalidades, Adriana Varejão precisa modificar as imagens sem perder seu elemento histórico” (JÚNIOR, 2016: 12). A ideia não é colocar em questão uma narrativa verdadeira/falsa, mas reconfigurar o passado, aproximar o presente através da modificação das imagens, assim, com a utilização da paródia, a artista consegue mostrar situações que a imagem original não mostra.



46

Figura 1: obra de Adriana Varejão. Filho bastardo II- cena de interior, 1995, óleo sobre madeira, 110 x 140 x 10cm. Fonte: <http://www.adrianavarejao.net/>

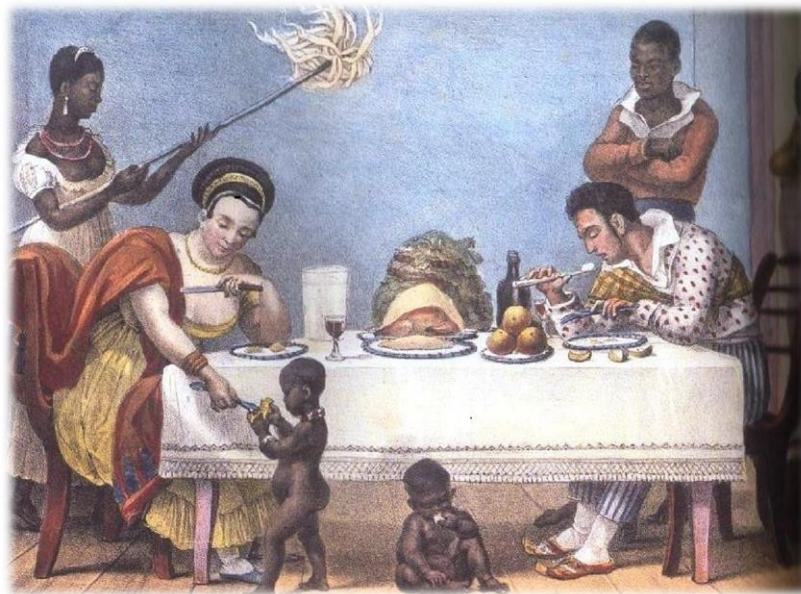


Figura 2: Obra de Jean-Baptiste Debret. Um jantar brasileiro, 1827, 15,9 x 21,9cm, Museu Castro Maya. Fonte: VAREJÃO & SCHWARCZ. Pérola Imperfeita: A história e as histórias na obra de Adriana Varejão, 2014.



Figura 3: Figura 2: Obra de Jean-Baptiste Debret. Empregado do governo saindo a passeio, 1820-1830, 19,2 x 24,5cm, Museu Castro Maya. Fonte: VAREJÃO & SCHWARCZ. Pérola Imperfeita: A história e as histórias na obra de Adriana Varejão, 2014.

Desse modo, alguns personagens que estão presentes na imagem de Debret estão posicionados na tela de Varejão. Na gravura de Debret, um jantar brasileiro, conseguimos ver uma escravizada que abana sua senhora, já na obra de Varejão ela está sendo estuprada pelo senhor, na mesma mesa que estava disposta na cena original, como se ali a escravizada virasse um objeto sexual, objeto colocado a mesa para ser utilizado pelo senhor. No que tange à gravura empregado do governo saindo a passeio, de Debret, Adriana Varejão introduz os nobres da corte e eles “seviciam os destinados da terra” (VAREJÃO; SCHWARCZ, 2014). Portanto, nessa obra - Filho bastardo II, a artista retira personagens e paisagem de Viagem Pitoresca ao Brasil de Jean-Baptiste Debret, mas agora inseridos em outro contexto,

onde aponta aspectos não evidentes ou escancarados nas gravuras de Debret, ou seja, as estruturas hierárquicas, a sensualidade, a violência escancarada por toda parte (VAREJÃO; SCHWARCZ, 2014).

As violações sexuais explicitadas nos quadros de Varejão chocam de certa maneira o seu espectador. Ao mesmo tempo, podem aguçar a curiosidade e vontade de saber se aquele cotidiano, aquela paródia feita por Varejão realmente existiu de alguma maneira e que tipo de história “detonar” –Lilia Schwarcz chama Adriana Varejão de detonadora de histórias–, “pois a cada descrição de uma obra, um mundo de referências, casos e imagens se abria” (VAREJÃO; SCHWARCZ, 2014: 16). A artista traz uma representação de um fato histórico sem necessariamente vivenciar o acontecimento. Partindo do conceito de representação, Sandra Pesavento (2012: 21) afirma:

As representações construídas sobre o mundo não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência. São matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora e coesiva, bem como explicativa do real. Indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem sobre a realidade. Representar é, pois, fundamentalmente estar no lugar de, é presentificação de um ausente; é um apresentar novo, que dá a ver uma ausência. A ideia central é, pois, a da substituição, que recoloca uma ausência e torna sensível uma presença.

Ao pintar sobre as violências que as mulheres escravizadas sofreram, Varejão constrói uma representação do passado vivenciado por essas mulheres e ao mesmo tempo possibilita questionar a História das mulheres desse período. Assim, representação, nesse trabalho, “envolve processos de percepção, identificação, reconhecimento, classificação, legitimação e exclusão” (PESAVENTO, 2012: 22). As representações são carregadas do simbólico, possuem força de

mobilização e de produzir reconhecimento, legitimidade social. Sandra Pesavento (2012) menciona Pierre Bourdieu para explicitar um dos entendimentos do conceito de representação, ou seja, as representações apresentam múltiplas configurações. “Aquele que tem o poder simbólico de dizer e fazer crer sobre o mundo tem o controle da vida social e vai expressar a supremacia conquistada em uma relação histórica de forças” (PESAVENTO, 2012: 22) Assim sendo, esse grupo vai impor sua forma de ver o mundo, de classificar, de criar divisões, de impor valores e normas, que definem ou autorizam certos comportamentos e papéis sociais. A possibilidade de Debret representar e documentar um período do Brasil Colonial/Imperial, através de suas gravuras, impôs valores e normas contextualizadas no período em que o autor estava (início do século XIX). O que Adriana Varejão faz com sua obra de arte é outra forma de representar um contexto olhando para o passado com “olhos” não autoritários, sem o intuito de imposição de sua representação, possibilitando um outro criar, uma outra forma de ver aquele período histórico.

Karl Erik Schollhammer (2016) menciona sobre a cultura contemporânea ser fascinada pelas representações da violência e como a proliferação representativa da violência é uma forma de violência e se seria possível criar imagens que não corrobore as representações autoritárias e opressivas:

Criar imagens por meio do movimento “ferida”, Adriana Varejão nunca as reduz apenas a objetos de representação, muito pelo contrário, ela inscreve a ferida na própria textura. A dinâmica da imagem não conduz a nenhuma revelação, ela é essa violência capaz de romper o laço autoritário entre representação e verdade que funda as representações opressivas e assim aponta para o sem-fundamento da representação. A obra de Adriana Varejão opta por interrogar a cumplicidade entre violência e representação, oferecendo imagens que já não procuram penetrar no sentido a partir de uma posição

exterior de autoridade, mas que desafiam a representação como questão, deslizando pela superfície do sentido. (SCHOLLHAMMER, 2016: 187)

Portanto, compreendo a obra de Adriana Varejão como essa representação que permite desafiar a autoridade e repensar o contexto histórico da gravura de Debret e do contexto em que ela está inserida, ou seja, me aliar ao conceito de feminismo decolonial, pois sua obra é uma potência de questionamento da violência colonial e da denúncia da continuação dessa opressão na escravidão .

CONSIDERAÇÕES FINAIS

50

O propósito das discussões apresentadas acima é mais um questionamento dos caminhos que podem ser percorridos ao longo do processo de dissertação. Existem diversas problemáticas possíveis para direcionar o olhar nas obras de Adriana Varejão. Minha escolha foi pautada num posicionamento político, ou seja, o feminismo decolonial. Desse modo, tentei demonstrar que o contexto colonial brasileiro pode ser questionado através das obras de Varejão, questionado no sentido de compreender o poder colonial e a violência que esse sistema colonialista impôs sobre os povos preto e originários. No entanto, o foco nesse ensaio foi posicionar a artista Adriana Varejão e suas obras, questionar uma interpretação que olha para essas obras apenas como uma representação violenta daquele período, que talvez não tenha ficado claro no projeto de pesquisa.

Portanto, no momento em que me atrelo ao feminismo decolonial, demonstro que essas obras são resistência, pois a própria Varejão menciona a intencionalidade de criar uma narrativa diferente daquela imposta por uma História

globalizante e por isso eurocêntrica, ou seja, o pensamento feminista decolonial também tem esse intuito de desconstruir o conhecimento eurocêntrico, além de propor novas críticas e metodologias de investigação, como mencionado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL, 2021. Disponível em:
<Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/> >.
Acesso em: 01 de maio. 2022.

GONÇALVES, Josimere Serrão; RIBEIRO, Joice Otânia Seixas. Colonialidade de gênero: o feminismo decolonial de María Lugones. In: VII SEMINÁRIO CORPO, GÊNERO E SEXUALIDADE: RESISTÊNCIAS E OCUPA(AÇÕES) NOS ESPAÇOS DE EDUCAÇÃO,

III SEMINÁRIO INTERNACIONAL CORPO, GÊNERO E SEXUALIDADE E O III LUSO-

BRASILEIRO EDUCAÇÃO EM SEXUALIDADE, GÊNERO, SAÚDE E SUSTENTABILIDADE, Rio Grande do Sul, 2008. Anais eletrônicos. Disponível em: <https://7seminario.furg.br/inicio>. Acesso em: 31 maio. 2021.

JÚNIOR CAMPOS, Iriê Salomão. Adriana Varejão: a história inquieta. 2015. 86 f. Dissertação (Mestrado em História e Crítica de Arte). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: [https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/.](https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/)

Acesso em: 01 jan. 2021.

LACERDA, Marina Basso. Colonização dos corpos: Ensaio sobre o público e privado. Patriarcalismo, patrimonialismo, personalismo e violência contra as mulheres na formação do Brasil. 2010. 114 f. Dissertação (Mestrado em Direito) Pontifícia Universidade

Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC_RIO-1_8bb924492c73f6913e05b584376ce350. Acesso em: 31 maio. 2021.

LIMA, Valéria. J.-B Debret, historiador e pintor: viagem pitoresca e histórica ao Brasil (1816-1839). São Paulo: Editora Unicamp, 2007.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. ESTUDOS FEMINISTAS,

FLORIANÓPOLIS. Set-Dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 06 jan. 2021.

_____. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.).

Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 38-83

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFUGUEL, Ramon (org.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MONTANARO MENA, Ana Marcela; WOSNIAK, Heloisa. Ao feminismo decolonial na América latina. Revista X, [S.l.], v. 16, n. 1, p-239-258, fev. 2021. Disponível em <<https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78261>> . Acesso em: 17 abr. 2023.

OSORIO, Luiz Camillo. Olhar à margem: caminhos da arte brasileira. São Paulo: SESI-SP, 2016.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & História Cultural/ Sandra Jatahy Pesavento – 3. ed. – Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: BOAVENTURA, Santos de Sousa. (org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010. p. 73-118.

SCHOLLHAMMER, Karl Erik. O teatro cruel da imagem. In: VAREJÃO, Adriana. Entre carnes e mares. Rio de Janeiro: Cobogó, 2009. p. 181-189.

TAVEIRA, Carlos Vinícius da Silva. As fronteiras e os usos da história na produção artística de Adriana Varejão. 2016. 132 f. Tese (Doutorado em Literatura, cultura e contemporaneidade do departamento de letras) Pontifícia Universidade Católica do Rio de

Janeiro, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: http://btdt.ibict.br/vufind/Record/PUC_RIO1_aa303783e0767c2c4656a43a2f964334. Acesso em: 31 maio. 2021.

VAREJÃO, Adriana. Adriana Varejão In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 345-351.

VAREJÃO, Adriana; SCHWARCZ Lilia Moritz. Pérola imperfeita: A história e as histórias na obra de Adriana Varejão. Rio de Janeiro: Cobogó, 2014.

VAREJÃO, Adriana. Retrato EP1. Youtube, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tAdYt4gw5s0>.

VAREJÃO, Adriana. [Campo] Adriana Varejão. Youtube, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=edqutmEMIJl>

O APAGAMENTO EPISTÊMICO DAS FILÓSOFAS NEGRAS, INDÍGENAS E LATINO-AMERICANAS E A COLONIALIDADE.

Stephane Santos Cardoso

Mestranda em Gênero, Raça e Colonialidade no Programa de Pós
Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro,
Graduada em Filosofia (Licenciatura) pelo Instituto de Filosofia e
Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

RESUMO

Este texto tem como objetivo fazer uma reflexão crítica ao apagamento epistêmico sofrido pelas mulheres filósofas, sobretudo negras, indígenas e latino-americanas, devido às influências e imposições negativas iniciadas no período colonial. Também contém reflexões sobre o cânone filosófico e a colonialidade no campo do conhecimento. É também propósito deste trabalho afirmar a importância da descolonização na produção e transmissão do conhecimento filosófico, para que estas mulheres tenham suas vozes devidamente valorizadas na filosofia.

PALAVRAS-CHAVE

filósofas; epistemicídio; cânone filosófico; colonialidade; descolonização.

ABSTRACT

This paper aims to make a critical reflection on the epistemic erasure suffered by women philosophers, especially black, indigenous and latin-american, due to influences and negative impositions initiated in the colonial period. It also contains reflections on the philosophical canon and coloniality in the area of knowledge. It is also the purpose of this paper to affirm the importance of decolonization in the production and transmission of philosophical knowledge, so that these women have their voices duly valued in philosophy.

KEYWORDS

women philosophers; epistemicide; philosophy canon; coloniality; decolonization.

A ESCASSEZ DAS FILÓSOFAS NO ENSINO DE FILOSOFIA.

Apesar de nos dias de hoje sabermos que as mulheres sempre estiveram presentes nas produções filosóficas durante toda a história da filosofia, não podemos negar o vasto apagamento que as filósofas sofreram e ainda sofrem dentro do cânone filosófico. Durante séculos, as mulheres e suas filosofias foram negligenciadas, dificultando o acesso às suas obras e promovendo o apagamento desses conhecimentos, ao ponto de muitas pessoas com menos acessos a um ensino completo de filosofia ainda se questionarem se as mulheres não produziram filosofia. Um grande símbolo deste apagamento é a renomada coleção “Os Pensadores”, a qual é uma das mais importantes referências nos estudos de filosofia ocidental, não possuir sequer uma filósofa em seus volumes publicados que reúnem vinte e cinco séculos de filosofia (AGGIO; SAES, 2020).

55

Ao analisarmos o processo de ensino e transmissão de conhecimentos filosóficos é possível perceber a enorme escassez da presença de filósofas sendo ensinadas e estudadas dentro, não só das escolas de educação básica, mas também dos cursos de graduação em filosofia, o que causa um enorme desequilíbrio de gênero dentro dos ambientes de saber e contribui para a permanência desta desigualdade em pleno século XXI.

Quando observamos os planos de curso, livros didáticos e materiais utilizados para as aulas de filosofia do ensino médio, percebemos ainda mais o quanto este apagamento ainda se faz presente. Assim como é possível

observar na citação a seguir da professora e doutora Joana Tolentino.

Os manuais filosóficos, os livros didáticos e paradidáticos, bem como as coletâneas historiográficas da filosofia, confirmam empiricamente esse silenciamento das obras filosóficas das mulheres, pois é possível constituir um livro inteiro nesses formatos excluindo absolutamente qualquer voz feminina da filosofia. (TOLENTINO, 2019: 103)

Uma pesquisa realizada por Clarissa Petry Castro no ano de 2016 pela Universidade Federal de Santa Catarina nos mostra que a presença das mulheres filósofas nos livros didáticos de filosofia utilizados nas escolas públicas de todo o país, e distribuídos pelo Ministério da Educação através do Programa Nacional do Livro Didático para o Ensino Médio, é muito pequena. Dos quatro livros analisados por ela, o livro mais utilizado pelos professores e professoras do ensino médio naquele ano, de acordo com o Ministério da educação, se chama “Filosofando: Introdução à Filosofia”, escrito por Maria Lúcia Aranha e Maria Helena Martins, e é o que possui a maior porcentagem de presença de mulheres filósofas. Porém, este número, mesmo sendo o maior entre os quatro analisados por ela, ainda é muito pequeno, consistindo em apenas quatro por cento de mulheres filósofas citadas ao longo dos ensinamentos, de modo que são “185 (cento e oitenta e cinco) (filósofos), em contraponto a 8 (oito) filósofas encontradas ao longo do livro, ou seja, em média, para cada filósofa encontrada há em torno de 23 (vinte e três) filósofos.” (CASTRO, 2016: 33). Das oito mulheres presentes no livro didático, há apenas uma filósofa negra egípcia, Hipátia de Alexandria.

Realidade a qual também é observável dentro das universidades brasileiras, a partir da análise dos planos político-pedagógicos dos cursos de graduação de filosofia em algumas universidades federais. Análise a qual demonstra que a grande maioria das disciplinas obrigatórias lecionadas nessas instituições tem como bibliografia básica e complementar apenas filósofos, nos mostrando o intenso desequilíbrio e desigualdade de gênero presentes nas bibliografias e instituições acadêmicas. Como aponta a pesquisa realizada por Dantielli Assumpção Garcia e Anna Deyse Rafaela Peinhopf, a partir do estudo de ementas de disciplinas obrigatórias de história da filosofia do curso de graduação em filosofia, em 15 universidades federais espalhadas por todas as regiões do país. Estando duas localizadas na Região Centro-oeste, quatro na Região Nordeste, três na Região Norte, três na Região Sudeste e três na Região Sul.

Nossas análises apontam que, das 90 disciplinas das 15 universidades selecionadas, o total de 1.689 textos foram citados como bibliografia básica e complementar, dentre os quais 65 são de autoria feminina e 1.624 de masculina. Esses dados, exageradamente desiguais, demonstram como, em nosso atual contexto de produção, mas também durante a história do desenvolvimento da civilização humana, as mulheres foram silenciadas enquanto produtoras de conhecimento científico-filosófico. (GARCIA; PEINHOPF, 2020: 170)

Todavia, infelizmente a pesquisa realizada por Dantielli Garcia e Anna Peinhopf não demonstra a quantidade de mulheres negras e indígenas presentes nessas bibliografias para sabermos também a diferença quantitativa entre as filósofas brancas e as filósofas negras, indígenas e latino-americanas.

A partir das pesquisas e citações apresentadas, é perceptível que a filosofia ainda é uma área extremamente masculinizada, como demonstra a desigualdade de gênero que podemos observar. Mas também é fato que esta é uma área muito embranquecida e em maior parte focada em perspectivas europeias. O tradicional cânone filosófico se demonstrou ao longo dos anos intensamente hegemônico e excludente com tudo aquilo que não se encaixa em seu padrão patriarcal, eurocentrado e branco.

A COLONIALIDADE E O APAGAMENTO DOS SABERES DAS MULHERES NEGRAS, INDÍGENAS E LATINO-AMERICANAS.

É possível observar, também, que as filósofas negras, indígenas e/ou latino-americanas apresentam ainda mais dificuldades em serem reconhecidas e legitimadas como produtoras de conhecimento científico-filosófico e terem suas vozes ouvidas nesse âmbito. Na maioria dos casos, para alcançarmos as filosofias produzidas por essas mulheres, temos que buscar por conta própria em meios de conhecimentos alternativos, pois o acesso a essas obras não é facilitado como o das obras produzidas por filósofos brancos e europeus e são ainda mais apagados que as obras de filósofas brancas.

Isso acontece porque a colonização originou uma série de desqualificações e hierarquizações raciais, culturais, religiosas, sociais e até mesmo de gênero, as quais deram início a diversos tipos de agressões e extermínios físicos e intelectuais contra os povos

dominados, e conseqüentemente, marcaram as mulheres nativas colonizadas e escravizadas e também as gerações posteriores.

De acordo com o sociólogo Ramón Grosfoguel, a discriminação religiosa foi um tipo de proto-racismo utilizado pelos colonizadores católicos contra as populações muçulmanas e judias da Península Ibérica, através do discurso da “pureza de sangue”, o que levou a um genocídio destes povos, neste caso, não houve questionamento acerca da humanidade destas pessoas, mas sim preconceito para com suas religiões, pois para os dominadores o deus destes povos era o errado. A ideia colonizadora da época era tornar apenas um Estado, uma identidade e uma religião (a católica) como universal (GROSGOQUEL, 2012).

Posteriormente, com a invasão e colonização dos continentes africano e americano e a descoberta, por parte dos europeus, de novas pessoas não-brancas no mundo, nasce a ideia de raça que conhecemos até os dias de hoje. Houve uma articulação entre os discursos de discriminação religiosa anteriores com os discursos racistas originados na colonização da América e África. A partir de 1942, surge um tipo diferente de discurso que caracteriza os indígenas nativos das Américas como povos sem religião, o que no imaginário cristão da época significava que estes povos não tinham almas, logo não eram seres humanos e não eram humanos podiam ser escravizados, ideia que transformou todo o imaginário de dominação daquela época. Grosfoguel nos conta que:

Contrario al sentido común contemporáneo, el «racismo de color» no fue la primera forma del discurso racista. El «racismo religioso» («pueblos con religión» frente a «pueblos sin religión») fue la primera forma de racismo en el «sistemamundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristiano-céntrico moderno/ colonial». Esta definición de «pueblos sin religión» se acuñó durante todo el siglo XVI en España. El debate que provocó la conquista de las Américas fue alrededor del tema de si los «pueblos sin religión» encontrados en las Indias Occidentales tienen alma o no tienen alma. (GROSFUGUEL, 2012: 90)

60

As mulheres racializadas foram e são atravessadas pela lógica dominadora e de hierarquização racial da colonialidade, sendo submetidas a processos de desumanização, subalternização e deslegitimação mesmo com o fim do colonialismo. De modo que, tais ideias, acerca destes grupos e culturas historicamente marginalizadas, permanecem até os dias de hoje no imaginário ocidental e até mesmo no imaginário daqueles países que sofreram com o processo de colonização e já não são mais colônias, mas como tiveram a base de sua sociedade fundamentada sobre ela, permanecem com esta lógica por conta da colonialidade. Isso faz com que seus corpos, a cor de sua pele, seus traços fenotípicos, sua cultura, saberes e religião enfrentem diversos tipos de preconceitos que afetam todas as esferas de suas vidas.

É de grande importância sinalizarmos aqui que a colonialidade não se limita aos processos de devastação apenas do exterior dos corpos, através da dominação, escravização e genocídio dos povos colonizados. A colonialidade permanece agindo nas mentes de toda sociedade mundial e age também contra as atividades intelectuais dos dominados. Pois, durante o processo de colonização, os colonizadores também atuaram destituindo

estas pessoas de racionalidade, menosprezando seus conhecimentos e culturas nativas, e se referindo a elas como animais ou seres sem alma, com o objetivo de facilitar a ideia da colonização e seus processos de dominação, escravização e genocídio, por mais que estes fossem absurdos.

Esta lógica colonial se espalhou por quase todo o globo com a expansão da dominação da sociedade ocidental, hierarquizando os povos em prol de uma ideia universalizadora e hegemônica, a qual definiu um modelo de ser humano a ser seguido e aceito, o do homem, branco e europeu racional criado na modernidade, originando a falácia de que este é universal e neutro. Este modelo e hierarquização, conseqüentemente também se estendem para o campo do saber filosófico, afetando diretamente as mulheres, sendo ainda mais danoso às mulheres racializadas.

Por este motivo, vemos constantemente em nosso dia-a-dia casos de racismo epistêmico e epistemicídio atrelados ao machismo e sexismo, formando um conjunto de opressões que age como silenciador e apagador destas vozes femininas negras, indígenas e latino-americanas dentro da produção e transmissão do conhecimento científico-filosófico e fazendo com que estas não se encaixem no, já citado anteriormente, cânone filosófico.

Como citado previamente, a colonialidade atua em todos os campos da vida social, outorgando a criação e imposição de “identidades geoculturais, sociais e raciais”, as quais não existiam anteriormente. Através destas novas

identidades e dessa nova classificação étnico/racial mundial, ocorre a instauração de uma divisão dicotômica do mundo a partir da modernidade colonial, separando o mundo em pólos, “superior e inferior; racional e irracional; primitiva e civilizada; tradicional e moderna.” (LUGONES, 2008: 60).

De modo que, os pólos centrais são aqueles aos quais os colonizadores fazem parte, enquanto os colonizados estão localizados nas periferias. Divisão a qual define e separa tudo aquilo que é daquilo que não é (TOLENTINO, 2019). Logo, todas as coisas que faziam parte do mundo colonizado passaram a ser classificadas pela falta, como periféricas, como aquilo que não é, não-europeu, não-central etc.

O mundo passou a ser observado através de uma lógica evolutiva, na qual a Europa é colocada à frente de todos na linha temporal das espécies, pois esta é a colonizadora do restante do mundo e centro capitalista mundial, sendo vista como preexistente ao padrão capitalista mundial colonial. De modo que todo o resto do mundo seria caracterizado como primitivo e em “uma etapa anterior na história das espécies nesse caminho unidirecional.” (LUGONES, 2008: 61). O que fortaleceu ainda mais o poder e duração da colonização, já que estas classificações e preconceitos foram ampliados a todo o mundo ocidental, como é possível observar no trecho abaixo, de Aníbal Quijano.

e dos seus meios de expressão (...). A longo prazo, em todo o mundo eurocentrado foi-se impondo a hegemonia do modo eurocêntrico de percepção e produção de conhecimento e numa parte muito ampla da população mundial o próprio imaginário foi, demonstradamente, colonizado. Last, but not least, a hegemonia eurocêntrica na cultura do mundo capitalista implicou numa maneira mistificada de perspectiva da realidade quer se trate do 'centro', quer da 'periferia colonial'. (QUIJANO, 2010: 124)

A colonialidade, como parte do sistema de poder, age em diversas áreas além da divisão e categorização racial da sociedade, inclusive na área da produção de conhecimentos, como nos conta Lugones na citação a seguir.

63

Desse modo, "colonialidade" não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas. (LUGONES, 2008: 57-58).

A Filósofa María Lugones, em sua obra "Colonialidade e Gênero", afirma que ao passarem pela colonização, as mulheres nativas destes países dominados, as quais são caracterizadas como aquilo que não são, ou seja não brancas e não europeias, foram extremamente inferiorizadas, escravizadas e até mesmo impossibilitadas de serem vistas e compreendidas como mulheres em toda sociedade ocidental pelos colonizadores, sendo desumanizadas e animalizadas.

(..) Eram vistas e tratadas como animais, em um sentido mais profundo que o da identificação das mulheres brancas com a natureza, as crianças e os animais pequenos. As fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido de seres "sem gênero", marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade. As fêmeas racializadas como seres

inferiores foram transformadas de animais a diferentes versões de mulher – tantas quantas foram necessárias para os processos do capitalismo eurocêntrico global. (LUGONES, 2008: 76).

Por conta desta desumanização e descaracterização de mulher imposta por meio da colonização, as mulheres nativas dos países colonizados não estavam contempladas nas pautas e lutas feministas, pois os movimentos feministas iniciais não demonstram a ligação existente entre as questões de gênero, classe e raça. O que originou um movimento feminista que compreende por mulher apenas as mulheres brancas. As quais eram caracterizadas como frágeis, delicadas, sexualmente passivas e dotadas de fraqueza corporal e intelectual. Características as quais foram socialmente construídas para exercer controle sobre a vida destas mulheres brancas, e afastá-las dos papéis de importância, autoridade e produção de conhecimentos na sociedade.

Os movimentos feministas do século XX acabam por ter estas mulheres como único modelo de suas demandas, ignorando que tais aspectos não se encaixavam em todas as mulheres. Principalmente nas mulheres negras e indígenas, as quais foram caracterizadas pelo completo oposto pelos dominadores, pois estas foram vistas como animais e atacadas com assédios e agressões sexuais de todo o tipo e consideradas fortes o suficiente para suportar todos os modos de trabalho que lhes fosse imposto no processo de escravização e dominação. Essas mulheres também não tinham como característica atribuída pelos colonizadores nenhum tipo de feminilidade e muito menos delicadeza.

“Começando o movimento de “liberação da mulher” com essa caracterização da mulher como o branco da luta, as feministas burguesas brancas se ocuparam de teorizar o sentido branco de ser mulher, como se todas as mulheres fossem brancas.” (LUGONES, 2008: 76).

Lugones cita em seu texto, que as mulheres colonizadas, mesmo que se transformassem em uma “versão alternativa das mulheres brancas burguesas” (LUGONES, 2008: 77), recebendo a atribuição de gênero, não recebiam os privilégios que estas mulheres brancas possuíam, ficando apenas com a inferiorização e opressão sofrida pelo fato de serem mulheres. Ou seja, as mulheres colonizadas, mesmo quando conseguiam ser reconhecidas como mulheres, não obtinham o mínimo de igualdade para com as outras mulheres brancas da sociedade. Enquanto a luta feminista branca avançava, as mulheres racializadas e suas necessidades ficavam para trás.

Podemos ver, então, que a maneira como as mulheres dominadas foram animalizadas e inferiorizadas no período colonial estão diretamente ligadas ao fato de que, ainda hoje, estas mulheres enfrentam diversas formas de invisibilização e deslegitimação de sua capacidade intelectual e de seus saberes. Consequentemente, estas encontram ainda mais dificuldades para serem compreendidas como capazes de fazer filosofia e serem ensinadas dentro dos grandes meios de transmissão do conhecimento filosófico. Suas epistemes ainda sofrem grande silenciamento pelo pensamento hegemônico extremamente masculino, embranquecido, eurocentrado e colonial que há no âmbito filosófico e acadêmico.

Como vimos, mesmo na luta feminista estas mulheres não estavam englobadas pelas mesmas pautas que as mulheres brancas europeias, e enquanto estas últimas conquistavam mais direitos na sociedade e maior possibilidade de acessarem espaços intelectuais, serem ouvidas e produzir conhecimentos filosóficos, as mulheres colonizadas ainda não eram plenamente reconhecidas como mulheres, o que nos leva, em conjunto com os mecanismos silenciadores, ao grande déficit ainda presente na aquisição e transmissão do conhecimento filosófico. Pois a quantidade de filósofas racializadas sendo estudadas dentro das universidades e escolas de educação básica são baixíssimas ou quase nulas.

66

O EPISTEMICÍDIO

Alguns destes mecanismos silenciadores das vozes de mulheres racializadas na filosofia foram originados por meio dos processos de divisão e hierarquização dos povos, raças e culturas na época colonial. Os quais além de criarem e imporem a categoria de raça, também impuseram o gênero e seus papéis em algumas dessas sociedades nativas. Como pudemos observar acima, a principal característica observada durante a colonização é a inferiorização dos povos nativos dos países invadidos pelos colonizadores, como é o caso dos continentes Americano e Africano, dentre outros. Todavia, a inferiorização também atinge os povos racializados que estão pelo mundo, promovendo o aniquilamento de seus saberes, culturas e conhecimentos através do epistemicídio.

A epistemologia é a área da filosofia a qual investiga de que modo e se podemos obter conhecimentos, sua validade e veracidade. A palavra tem origem a partir da fusão de dois termos gregos, *episteme*, a qual significa conhecimento, e *logos*, que pode ser entendido como ciência. A escritora Grada Kilomba nos conta que cabe à epistemologia determinar

1.(os temas) quais temas ou tópicos merecem atenção e quais questões são dignas de serem feitas com o intuito de produzir conhecimento verdadeiro. 2. (os paradigmas) quais narrativas e interpretações podem ser usadas para explicar um fenômeno, isto é, a partir de qual perspectiva o conhecimento verdadeiro pode ser produzido. 3. (os métodos) e quais maneiras e formatos podem ser usados para a produção de conhecimento confiável e verdadeiro. (KILOMBA, 2008: 05)

67

A partir da explicação do que é epistemologia, podemos compreender melhor o que é o epistemicídio, conceito criado por Boaventura de Souza Santos. Caracterizado pelo ato de inferiorizar e omitir ou apagar o saber e produção de conhecimento científico-filosófico de todo um povo, mais especificamente aplicado aos saberes dos povos marginalizados e das minorias, como é o caso dos povos negros, indígenas e latinos-americanos. De maneira que, ao silenciar estas vozes, há uma supervalorização dos conhecimentos produzidos por homens brancos europeus e posteriormente norte-americanos, pois estes continentes e países são considerados os pólos centrais do mundo ocidental e conseqüentemente "superiores" dentro da lógica colonial que ainda nos atravessa, criando e reforçando uma hegemonia no campo do saber e teoria do conhecimento.

O epistemicídio também é utilizado como um mecanismo para proteger esta hegemonia eurocentrada, branca e masculina, pois desconsidera e deslegitima tudo que não faz parte dela. Dessa maneira, apesar do mundo ser extremamente pluricultural, complexo e diverso, criou-se a ideia da existência de apenas uma cultura, uma produção de conhecimento, uma religião e uma filosofia, as quais de acordo com a hierarquização e divisão colonial dos povos, devem ser consideradas universais, e foram impostas pelos povos dominantes e colonizadores.

Parte da ação do epistemicídio também busca impedir essas pessoas marginalizadas de serem compreendidas como sujeitos capazes de produzirem seus próprios conhecimentos, através de suas próprias visões de mundo, e que estes sejam vistos como legítimos em uma escala global, destituindo-as de racionalidade e os desumanizando. Desta forma, o epistemicídio se torna um dos principais pilares de sustentação da dominação racial, em conjunto com o genocídio, pois veta toda possibilidade de expressão e criação destas pessoas dominadas, negando toda sua cultura e a produção de seus saberes científicos e filosóficos. De modo que, toda a racionalidade dessas pessoas foi utilizada apenas para exercer o trabalho escravizado e tentar se manter vivas, enquanto nesses processos acabam assimilando a religião, cultura, língua e os conhecimentos impostos pelos colonizadores.

Os fatos citados acima provocam na atualidade um grande impacto negativo no campo do saber, já que também impedem que estas pessoas racializadas alcancem a ascensão social e posições de maior destaque dentro da

nossa sociedade, sendo as pessoas negras e indígenas minorias dentre os estudantes e professores acadêmicos universitários.

Além disso, quando estas pessoas alcançam estes lugares, a partir de muita luta, a hegemonia extremamente eurocentrada do saber, faz com que toda produção de conhecimento filosófico que é feita por pessoas racializadas, tanto as pessoas que produzem dentro de seus países de origem, os quais já são historicamente inferiorizados dentro do cânone, quanto em pessoas que são expatriadas, que estudam e produzem conhecimentos em países que não são o de sua origem, seja menosprezada e deslegitimada. Havendo uma disputa dentro destes espaços acadêmicos para que o conhecimento hegemônico seja considerado universalmente válido e neutro, com o pretexto de que por haver esta universalidade, não há necessidade de termos uma maior pluriversalidade dentro do campo do saber, e que o que estes grupos epistemicamente inferiorizados produzem não pode ser considerado filosofia, sendo muitas das vezes definido como “discurso militante” (CARNEIRO, 2005).

O epistemicídio é um dos principais mecanismos que age impedindo que as mulheres filósofas negras, indígenas e latino-americanas sejam ouvidas, reconhecidas e legitimadas dentro dos estudos filosóficos, “matando” suas produções de conhecimentos científicos e filosóficos e promovendo esta intensa desigualdade racial e de gênero dentro dos ambientes acadêmicos e na tradição histórica do conhecimento e da filosofia.

A filósofa Sueli Carneiro, em sua tese de doutorado “*A Construção do Outro como não-ser como fundamento do Ser*”, nos explica que o epistemicídio, além de promover o apagamento e inferiorização dos conhecimentos produzidos por estes grupos marginalizados, também age como promotor da indigência cultural destas pessoas. Já que age privando essas pessoas de acessarem uma educação de qualidade, menosprezando suas capacidades intelectuais e cognitivas a partir da negação destes grupos como produtores de conhecimento e também diminuindo a autoestima deles por meio dos processos de discriminação dentro dos ambientes educacionais no decorrer do aprendizado. O epistemicídio opera diretamente contra a racionalidade destas minorias, como é possível observar no trecho a seguir.

“O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Por isso, o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender” (CARNEIRO, 2005: 97).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com os fatos apresentados ao longo do trabalho, é possível concluirmos que ainda é uma realidade a grande escassez das filósofas brancas, negras, indígenas e latino-americanas, nos diversos campos do ensino de

filosofia. Vimos também que este apagamento epistêmico atinge as mulheres negras, indígenas e latino-americanas com ainda mais ferocidade, por conta da divisão do mundo em categorias iniciada no período colonial, pois esta também exerce um papel fundamental na inferiorização intelectual destes povos dominados, como pudemos observar ao longo do texto.

Deste modo, as mulheres racializadas sofrem ainda mais opressões que as mulheres brancas, o que torna suas vozes e filosofias ainda mais apagadas dentro do nosso sistema de ensino. Logo, se faz necessário um movimento que inclua mais mulheres filósofas, de todas as raças, nos livros didáticos, bibliografias e planos de curso desde o ensino básico à graduação, com a intenção de dar voz às mulheres que foram, por anos, violentamente silenciadas e deslegitimadas dentro da produção acadêmica filosófica.

É importante entendermos e ensinarmos que existem diversas filosofias de qualidade sendo produzidas, não apenas as pertencentes ao modelo hegemônico, que é extremamente colonial, exclusor, eurocêntrico e androcêntrico. Para que, gradativamente, essa intensa desigualdade de gênero e raça seja superada nos espaços acadêmicos e no campo do saber filosófico. Também é importante que haja essas mudanças nos espaços de ensinamentos para que haja mudança em nosso imaginário como sociedade acerca destas pessoas negras e indígenas, para que pouco a pouco estes não sejam mais vistos como povos marginalizados, mas sim com igualdade em todos os aspectos, mas principalmente igualdade no direito à vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGGIO, Juliana Ortegosa; SAES, Sílvia Faustino de Assis. (2020), Dossiê Filósofas. Revista Ideação, n. 42, <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/issue/view/199>.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. (2005), A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Tese (Doutorado em Educação), Universidade de São Paulo, São Paulo.

GARCIA, Dantielli e PEINHOPF, Rafaela (2020), Mulheres e Filosofia: Efeitos de um Silenciamento. Líng. e Instrum. Linguíst., ISSN 2674-73375, Campinas, SP, n. 45, p. 164-189.

GROSFUGUEL, Ramón. (2012) El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? Tabula Rasa, ISSN 1794-2489, Bogotá, n. 16, p. 79-102.

KILOMBA, Grada. (2019) Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó.

LUGONES, María. (2008), Colonialidade e Gênero. In: DE HOLLANDA, Buarque Heloísa (orgs.); Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais. Rio de Janeiro; Bazar do Tempo, pp. 54-88.

PETRY, Clarissa (2016), Repensando as Mulheres e a Filosofia: uma análise dos livros didáticos de Filosofia de Ensino Médio. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Gênero e Diversidade), Universidade Federal De Santa Catarina, Florianópolis.

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

TOLENTINO, Joana. (2019), Entre filósofas: gênero, decolonialidade e o lugar de fala das mulheres na filosofia. Revista Estudos de Filosofia e Ensino, ISSN 2763-5759, Rio de Janeiro, n. 1, p. 92-110.

A GUERRA NAS FAVELAS E A MANUTENÇÃO DO COLONIALISMO

João Marcos Nunes Di Giorgio

Graduando da Universidade Federal do Rio de Janeiro no curso
de Ciências Sociais

RESUMO

O presente trabalho tem a pretensão de abordar o tema da Guerra às Drogas nas favelas da cidade do Rio de Janeiro, e demonstrar como esse projeto é um braço do colonialismo presente no Estado brasileiro, Estado esse de base racista e empresarial. Além disso, a mobilização de conceitos permite entender a forma como a Guerra às Drogas afeta a vida da população negra e representa uma ferramenta de controle social dessa população.

PALAVRAS-CHAVE

Guerra às Drogas; Favelas; Colonialismo.

ABSTRACT

This paper aims to address the issue of the War on Drugs in the favelas of Rio de Janeiro, and to demonstrate how this project is an arm of colonialism present in the Brazilian State, a State with a racist and corporate base. Furthermore, the mobilization of concepts allows for an understanding of how the War on Drugs affects the lives of the black population and represents a tool for social control of this population.

KEYWORDS

War on Drugs; Favelas; Colonialism.

INTRODUÇÃO

A formação do Estado brasileiro é baseada em um padrão eurocêntrico, racista e violento. Muito mais do que decidir sobre quem vive e quem morre, qual corpo é considerado matável ou não, quem é o alvo e quem puxa o gatilho, as dinâmicas que permeiam a formação do Estado no Brasil não tiram somente as vidas da população periférica, mas executam os sonhos, as famílias, as tradições e a liberdade dessas pessoas diariamente. O governo se aparelha através de suas instituições, da mídia e de outros tantos meios para manter vivo esse projeto de extermínio, para manter em curso o ideal de soberania e de permissão/proibição de acesso.

74

Para quem vive em uma favela, o aparelhamento estatal se expressa com maestria através de um mecanismo muito conhecido por essa população: a Guerra às Drogas. No estado do Rio de Janeiro, não há, talvez, uma representação melhor do padrão de governança em questão do que a dinâmica de Guerra às Drogas. A guerra se expressa através das megaoperações, demarcando a força do Estado, a subjugação dos corpos negros, o desleixo do poder público e reforçando o sentimento de Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO) presente nas esferas de um Estado moldado pela visão eurocêntrica e racista.

Antes de aprofundar o debate para pontos mais específicos, gostaria de ressaltar conceitos importantes para a formação dessa discussão, como a ideia de Estado, de raça, o conceito da NCO (De Moraes, 2020a), o conceito de juvenicídio (Valenzuela, 2015 apud Da Costa, 2021), o que é a Guerra às Drogas e o porquê de ela ser uma manutenção do governo de práticas coloniais. O Estado é uma criação humana. Por mais que a mídia, as universidades, as igrejas e a própria entidade estatal nos façam crer que ele é um “agente natural”, o Estado foi implementado

através de mecanismos que o servem e garantem sua manutenção. O Estado se apresenta como um órgão que gere a vida dos que vivem sob o seu véu, e sua função é a de controlar essas pessoas, governá-las e impor a elas os seus ideais. Mais importante do que reconhecer que o Estado não é um agente natural é reconhecer que ele não se trata de uma entidade intangível sem corpo, mas sim de uma associação feita por pessoas, e que são esses indivíduos que impõem a sua vontade, que têm à sua disposição aparelhos para executarem seus projetos e ferramentas para garantir que os corpos semelhantes aos seus não sejam os alvos dos projetos de extermínio, mas sim os corpos diferentes daqueles que o Estado se propõe a proteger e privilegiar.

75

O ESTADO BRASILEIRO: ANTECEDENTES E A BASE RACISTA

O surgimento dos ideais do Estado Moderno está diretamente atrelado aos fenômenos experienciados pelo mundo após o começo do processo colonial. Quijano (2005), em sua obra, define a forma como a colonização é o marco global do começo da modernidade, quando os europeus iniciaram o processo de invasão e conquista dos territórios do continente americano. Esse processo de Conquista das Américas demarca o início de uma série de desdobramentos que contribuem não só para a formação do que viria a ser o sistema capitalista, como também para a criação de mecanismos sólidos de diferenciação e controle populacional, como o conceito de raça que se estabelece a partir de uma diferenciação feita pelos europeus baseada em seu contato com o “outro”, o incremento de um sistema prisional mais punitivo e severo, e a própria base do futuro Estado Moderno. O processo colonial foi marcado por uma violência sem precedentes, que promoveu genocídio dos

povos indígenas e originários por todo o continente americano, além do genocídio de populações negras que foram sequestradas de seus lares espalhados pelo continente africano e forçadas a servir de mão de obra para os brancos colonizadores.

O processo colonial brasileiro possui grandes fases que vão desde a conquista do território e a partilha, até o “processo de independência”, mas o que todos esses períodos têm em comum é a violência e a escravidão. Desde os primeiros passos da invasão européia, nota-se a relação que os colonizadores estabeleceram com os indígenas, na qual eles impuseram a força para tornarem escravos esses nativos. Os invasores não só reconheciam os povos originários como inferiores, como chegaram até a questionar sua humanidade, a questionar se eles possuíam alma ou não, e todo esse mecanismo servia como forma de os europeus justificarem o controle deles sobre os corpos indígenas, a escravidão e genocídio.

O processo de escravizar os nativos não gerou, para os invasores, os resultados que eles esperavam, então deu-se início ao processo de escravidão negra no Brasil. Aqui, inicia-se o período mais violento avassalador da história desse país. A escravidão negra é uma mancha, uma mancha que perdurou por 300 anos, que não acabou nem mesmo com o “processo de independência”, que exterminou milhares de negros em prol de uma serviência que favorecia a elite branca europeia, e depois a própria elite branca brasileira. Quando se aprende sobre a escravidão, vemos uma constante minimização dos impactos trazidos; aprendemos que os colonizadores praticavam o escambo com os índios, que os negros foram libertos por uma princesa, e outros tantos absurdos que pintam todos esses 300 anos e não mostram de fato a dimensão do genocídio ocorrido.

Um processo como esse não deixa “cicatrices” na sociedade brasileira, mas deixa feridas abertas que sangram um sangue negro, que fazem parte da constituição do Estado Moderno e que demonstram o local para o qual a população negra foi subjugada. A criação das favelas é resultado desse processo, e está atrelado a uma falta de políticas públicas que se estendeu ao longo do século XX. Após se encontrarem nessa posição de “liberdade”, os ex-escravizados não possuíam moradia fora das senzalas, e a grande massa deles precisava agora vender sua força de trabalho para a economia capitalista dos “trabalhadores livres”, a fim de garantir sua subsistência.

77

FAVELAS CARIOCAS: DA FORMAÇÃO À GUERRA

No atual estágio do Estado de natureza social-democrata, brada-se aos ventos que moradia digna é um direito de todos, e que deve ser assegurado para a população, seja ela pertencente a uma classe privilegiada, seja ela de uma classe precária. Esse discurso não se faz presente nas periferias, pois a moradia digna vai além da estrutura das casas, perpassa uma noção de bem estar na localidade onde aquela residência se encontra, de segurança e acesso a serviços básicos, como saúde, educação, água e outros recursos. Morar em uma favela é conviver com a insegurança, é ter que lutar para garantir o mínimo necessário, mas como cobrar de um Estado que não somente é impassível para as necessidades dos moradores da comunidade, como também incentiva e pratica políticas que levam ao extermínio dessas populações?

Existiram, ao longo da história, diferentes ferramentas utilizadas pelos governos e aparatos midiáticos para subjugar a população carente, formada, em sua maioria, por pessoas negras. Um desses mecanismos foi durante o processo de

higienização, que ocorreu com a derrubada de cortiços na região do centro do Rio de Janeiro, e esse projeto visava controlar doenças e pragas que teoricamente estavam sendo espalhadas nessas moradias. Obviamente, esse ato envolvia um desejo de excluir e retirar a população pobre e negra da região do centro, com finalidade de “valorizar” a área. Com isso, os habitantes retirados de suas moradias começaram a buscar outros locais para construir suas casas, e assim ocorreu o aumento das ocupações em encostas e morros. Mais tarde, essas áreas da cidade receberam os estigmas de “perigosas”, “áreas de risco” e outros termos que novamente serviam para caracterizar o retrato de exclusão e marginalização de pessoas pobres.

78

Outra ferramenta utilizada para controle e estigmatização desses espaços foi o estigma das drogas. O uso e a venda de drogas é uma das maiores e mais latentes questões que rondam a modernidade; políticas em diversas partes do globo surgem mais e mais, e debates sobre a criminalização, a flexibilização e a legalização são pautas de debates nos meios político, científico e econômico. Mas, historicamente, o uso e a venda de drogas foram socialmente associados a pessoas negras, por conta de estruturas racistas, da questão do tráfico e do direcionamento das operações ao longo da história. No Rio de Janeiro, o alvo se tornou as favelas, por concentrarem expressivas parcelas de populações pretas e por serem territórios associados ao domínio do tráfico de drogas e de facções criminosas.

Ao se basearem nesses pressupostos socialmente difundidos, o Estado aproveitou para pôr em curso políticas que tinham como objetivo controlar o tráfico de drogas, mas que logo se mostraram como um recurso para a promoção de

genocídio negro e controle social. Nesse contexto, o conceito formulado pelo cientista político Wallace De Moraes de 'Necrofilia Colonialista Outrocida' (NCO) ajuda a dimensionar parte da base que forma o projeto de Guerra às Drogas. Segundo o autor, a NCO se trata de:

não apenas o direito soberano de matar (necropolítica), mas um desejo, um anseio, um ódio exacerbado e racista de determinados governantes por liquidar, fisicamente e/ou psicologicamente, grupos específicos como negros, indígenas, pobres, LGBTQIA+, mulheres independentes, revolucionários, rebeldes e "bandidos". (De Moraes, 2020a: 18)

Segundo a lógica pautada pela NCO, a morte dos favelados e de corpos pretos se expressa como satisfatória para a política desse Estado genocida; se expressa como fundamental para a manutenção desse desejo sanguinário de subjugar e controlar não só os corpos, mas também as vidas. Atrelado à Necrofilia Colonialista Outrocida, outro processo que ocorre nas periferias é bem expresso pela categoria de Juvenicídio do autor Valenzuela (2015 apud Da Costa, 2021). O juvenicídio se trata de uma perspectiva baseada no genocídio de pessoas jovens, mais precisamente de jovens que são socialmente marginalizados e desacreditados, e que, em quase todos os casos, pertencem a uma periferia negra.

A ferramenta do juvenicídio extermina os sonhos da favela, amedronta os lares e revolta os corpos subjugados a esse sistema racista e capitalista, que reproduz seus ideais coloniais através de políticas assassinas. Como foi debatido, historicamente o uso de drogas e sua venda são associados aos corpos negros. Com isso, o Estado encontra a desculpa perfeita para executar seus planos, e a Guerra às Drogas ganha face e corpo nas favelas do Rio de Janeiro. Dividida em megaoperações que assolam o cotidiano dos territórios da periferia, a guerra vai além de um combate às drogas e se

transforma em uma ferramenta de controle social, onde o governo pelo medo impera. Desde sua implementação até os dias de hoje, poucos resultados foram de fato produzidos por essa política, como, por exemplo, a operação no morro do Complexo do Alemão em 2007 (Pedrinha; Souza, 2009), que foi um espetáculo televisionado e aplaudido, e a operação levou somente a apreensão de algumas armas e um carregamento de drogas. Essa operação no Alemão foi um claro exemplo do objetivo da Guerra às Drogas, pois dados demonstram que 19 pessoas foram mortas, outras 44 foram feridas. Além disso, houve fechamento de comércios e escolas, casas foram invadidas, pessoas foram torturadas e sofreram outras violências por terem sido consideradas “suspeitas”, e o sangue derramado na periferia deixa o recado de qual o objetivo e foco do Estado com essas megaoperações, os preconceitos e os estigmas presentes.

Após isso, o Rio continuou sendo palco de chacinas e mortes causadas pela violência policial. Nos últimos 5 anos, 30 crianças morreram baleadas (Pedrinha; Souza, 2009), vítimas das operações policiais; centenas de operações foram realizadas em favelas, principalmente na Zona Norte da cidade, e o número de vítimas só cresce. Apesar disso, a Guerra às Drogas se demonstrou pouco eficaz naquilo que seria o seu objetivo: o combate à venda e ao tráfico de entorpecentes. É, portanto, uma política fadada ao fracasso em sua base, mas que executa bem seus planos de genocídio.

A GUERRA ÀS DROGAS COMO EXPRESSÃO DO COLONIALISMO

Como foi visto ao longo do texto, o conceito e o projeto de Guerra às Drogas servem como uma ferramenta do Estado, mais especificamente do governo do estado do Rio de Janeiro,

de controlar e exterminar a população preta e favelada. Quero ir além dessa constatação e demonstrar a forma como esse projeto se tornou um braço moderno do colonialismo na sociedade brasileira. Sabemos que o Estado não é uma entidade natural e nem mesmo uma instituição dada ou inerente; o Estado é uma criação humana e um aliado do colonialismo e do capitalismo. Desde sua criação e suas primeiras experiências como a do Estado Absolutista, passando pelas fases liberais, neoliberais e até mesmo da fase de social-democracia, a face do que vem a ser o Estado e a sua expressão são as mesmas, uma defesa de uma classe em sobreposição a outra. Mesmo na fase social-democrata, a instituição continua essa defesa, que ela maquia através de planos e ações que buscam a “inclusão” de classes menos privilegiadas, o chamado Estado camaleão (De Moraes, 2009).

Com isso, o Estado não deixou para trás as suas características coloniais, mas continua mantendo em funcionamento suas forças e seus aparelhos repressores, difundindo seus ideais através de veículos midiáticos, escolas e universidades, mantendo seu controle populacional e cerceando a liberdade. Só que, para algumas parcelas da população, a mão do Estado pesa mais do que para outras, e as populações faveladas são um claro exemplo da forma como essa desigualdade impera dentro da sociedade. Por conta disso, não é difícil imaginar a maneira como a Guerra às Drogas se expressa enquanto um aparelho repleto de uma herança colonial, pois os alvos do extermínio continuam sendo os mesmos, pretos e pobres, e ainda há a busca por justificativas para matá-los e controlá-los. O Estado brasileiro pode ter mudado de face (ou de cor), mas não mudou suas estruturas. A

forma de governar os pobres continua a ser o medo, o estigma, a repressão, o uso da força e outras ferramentas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As favelas cariocas precisam de um cessar-fogo, um cessar-fogo para que se mantenham vivas, para que seus sonhos parem de ser destruídos, para que seus filhos não morram indo para o trabalho, e para que mães parem de enterrar seus filhos que morreram a caminho da escola. A política de Guerra às Drogas é descrita por muitos como sendo falha, não apresentando os resultados esperados, mas todos que falam isso pensam como o Estado quer que eles pensem, porque, se o tráfico não acabou, significa que mais e mais operações são necessárias. A guerra se torna um remédio amargo. Para essas pessoas, a guerra pode ter dado errado, mas, para os executores, a Guerra às Drogas é um campo de êxito supremo, pelo qual o seu projeto genocida, racista, juvenicida e outrocida é posto em prática. Para cada corpo preto assassinado, surge uma justificativa de que “ele não era inocente” ou de que os policiais não são os culpados. É esse sistema que mata o favelado; quando não tira sua vida, tira os seus sonhos, tira a vida do seu irmão ou irmã.

Todos os mecanismos utilizados pelo Estado como as megaoperações, o uso exacerbado da força policial, até mesmo a criação das Unidades de Polícia Pacificadoras (UPPs) que serviriam, em tese, para proteger a população local e impedir o retorno de facções criminosas e que depois se tornaram palcos de corrupção e violência; servem para manter em curso esse projeto e funcionam muito bem para aquilo que ele se propõe. A Guerra às Drogas precisa acabar porque o favelado precisa viver.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, Ana Paula Motta. (2021), Juvenicídio: a expressão da Necropolítica na morte de jovens no Brasil. Revista Direito e Práxis; ISSN 2179-8966, Rio de Janeiro, v. 12, p. 2359-2392.

DE MORAES, Wallace. (2020a), A Necrofilia Colonialista Outrocida no Brasil. Revista Estudos Libertários; ISSN 2675-0619, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 11-29.

DE MORAES, Wallace de. (2020b), As origens do Necro-racista-Estado no Brasil - diálogo entre as perspectivas decolonial e libertária. Revista Estudos Libertários; ISSN 2675-0619, Rio de Janeiro, v. 2, n. 6, p. 5-27.

DE MORAES, Wallace. (2009), Estado Mínimo contra a fase histórica camaleônica do Estado capitalista: um estudo da teoria neoliberal de Robert Nozick. In: FERREIRA, L. (org). Curso de Ciência Política; Rio de Janeiro; Campus/Elsevier.

DE TOLEDO, Bruna Brum. (2018), A Formação Das Favelas Na Cidade Do Rio De Janeiro: Uma Análise Baseada Na Segregação Populacional E Exclusão Social. Anais do XVI Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social, v. 16, n. 1.

MAIA, Lorene; TEIXEIRA, Carolina Mara; KALAOUM, Fausi. (2020), Do surgimento das favelas cariocas a UPP: políticas públicas de segurança, segregação, controle e a formação de contra movimentos locais. Revista Mosaico, Vassouras; ISSN 2178-7719, v. 11, n. 2, p. 11-18.

NOTÍCIA CNN: Em 5 anos, 103 crianças foram baleadas e 30 morreram vítimas da violência no Rio. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/em-5-anos-103-criancas-foram-baleadas-e-30-morreram-vitimas-da-violencia-no-rio/>

OLIVEIRA, Nathália; RIBEIRO, Eduardo. (2018), O massacre negro brasileiro na guerra às drogas. Revista Sur, São Paulo, v. 15, n. 28, p. 1-4.

QUIJANO, Anibal. (2005), Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org); A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais; Buenos Aires; CLACSO; p. 117-142.

PEDRINHA, Roberta Duboc; SOUZA, Taiguara Libano Soares e. (2009), Biopolítica E Militarização Da Vida Social: Uma Análise Da Operação Rio À Mega-Operação Policial Do Complexo Do Alemão. In: XVIII Encontro Nacional do CONPEDI, 2009, Maringá. Anais do XVIII Encontro Nacional do CONPEDI, Brasília, Fundação Boiteux, p. 1596-1614.

VALLADARES, Licia. (2000), A gênese da favela carioca. A produção anterior às ciências sociais. Revista brasileira de ciências sociais; ISSN 1806-9053, São Paulo, v. 15, p. 05-34.

A DIVISÃO RACIAL DO TRABALHO À BRASILEIRA

Chiara Rodrigues Macedo Santos

Graduanda de Bacharel em Ciências Sociais

Manoela Santos Prado

Graduanda de Bacharel em Ciências Sociais

RESUMO

O presente artigo tenta elucidar as claras ligações entre o sistema social e de trabalho colonial e a divisão racial do trabalho vigente no Brasil. Salientamos como uma sociedade dependente economicamente do trato atlântico faz uso do conceito abstrato de raças para coisificar, tornar substituível e anular a subjetividade dos indivíduos pretos sequestrados e escravizados com o propósito de torná-los vendáveis para o tratismo. Também explicitamos os resultados de uma coisificação do corpo negro para o sistema capitalista e as desigualdades trabalhistas e salariais remanescentes na sociedade brasileira.

PALAVRAS-CHAVE

Divisão racial do trabalho; Racismo; Colonização.

ABSTRACT

This paper attempts to elucidate the clear connections between the colonial social and labor system and the racial division of labor in Brazil. We point out how a society economically dependent on the Atlantic slave trade makes use of the abstract concept of race to objectify, render replaceable, and annul the subjectivity of kidnapped and enslaved black individuals for the purpose of making them saleable to the slave trade. We also explain the results of an objectification of the black body for the capitalist system and remaining labor and wage inequalities in Brazilian society.

KEYWORDS

Racial division of labor; Racism; Colonization.

INTRODUÇÃO

Num Brasil atual, a extrema-direita rompe as barreiras seguras do Congresso e o invade, vandaliza, furta e desmoraliza. A forma de pensar que o Brasil sustenta reflete indivíduos que veem os poderes pátrios como serventes a eles, subordinados a eles, portanto, exercem seu direito de golpear ou invalidar quem quer que seja. A narrativa totalizante, bem como sabemos, não se limita ao poder puro e simples, mas se estende a diversas outras direções de comportamento, ação, direitos, deveres e mesmo religiosidade. Os “homens de bem” refletem a sombra da sociedade brasileira, os maus modos que colocamos debaixo do tapete para manter as aparências democráticas, igualitárias, e de pele colorida, como se os brancos não fossem os filhos mais amados.

85

O racismo à brasileira se instaurou de forma brutal em séculos de colonização movimentados pelo dinheiro e “progresso” que o tratismo traria. A independência econômica brasileira, o país como potência, cresce e se idealiza nas costas do povo preto sequestrado e escravizado. Pergunta-se como um racismo escancarado, que faz um país ser conhecido como o último a ilegalizar a escravidão, transforma-se num racismo de arquitetura “quartinho de empregada”, um racismo em que nada é óbvio, nada é mostrado, mas as delimitações sociais continuam claras, em que os “nós” e os “eles” são territórios distantes e distintos, ainda que no mesmo apartamento.

E o que os separa? O que separa a mulher branca de classe média que dorme na suíte e a mulher preta que dorme no quarto de empregada? Como diz Césaire (2020: 13), “Uma civilização que prefere fechar os olhos aos seus problemas mais cruciais, é uma civilização enferma”.

Os vínculos de pretos e brancos tiveram muitas e diversas faces. A relação sempre foi complexa; entretanto, o trabalho e seus lucros, ambos usurpados dos pretos, vinculam escravizado e senhor de engenho antes da sociabilidade. O trabalho braçal, desvalorizado nas Américas, era o trabalho dos sub-humanos, enquanto o trabalho intelectual, administrativo, governamental, era daqueles que possuíam almas salvas por Deus e pela Igreja. Para Aníbal Quijano:

As novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se. [...] Desse modo, impôs-se uma sistemática divisão racial do trabalho. (Quijano, 2005: 118)

86

O ABSTRATISMO DO CONCEITO DE RAÇA E A REALIDADE IMPOSTA DA COLONIALIDADE

É fato que a realidade brasileira forma-se quase que integralmente a partir da lógica da colonialidade e do etnocentrismo europeu, com grande destaque às relações sociais e trabalhistas compostas por essa formação. A exploração de quem sempre vence sobre quem sempre perde reflete-se tanto no conceito de “raça” quanto na lógica e interação econômica de países centrais e periféricos. A forma de ser europeia constitui-se num período de conquista e colonização das Américas, onde “raça” começa a ser formada. A grande ideia por trás da colonização dos povos ameríndios e

africanos seria trazer a civilização europeia como grande fim da humanidade, sai-se do primitivo e chega-se na melhor versão, a mais evoluída. Em Crítica da razão negra, Mbembe relata que o projeto europeu se tratava de um projeto de universalização cultural, religiosa, governamental e intelectual.

O projeto dominante que formava os primeiros passos da colonialidade do poder (Quijano, 2005), portanto, necessitava da reformulação da visão do dominado sobre ele mesmo; necessitava colocar Europa como versão final e mais aprimorada, e assim legitimar todo o processo pelo qual forçosamente obrigava múltiplos corpos, línguas e culturas a ceder sua base histórica, sobre a qual foram constituídas. A colonialidade do poder, conceito de Quijano, aborda como a colonização formou diversas frentes de dominação europeia e anulação das produções epistêmicas e modelos sociais dos povos colonizados. O conceito de raça foi a primeira ferramenta utilizada para atingir esse fim, ainda que não narrasse a realidade a volta por vias verídicas, mas sim como uma mera interpretação. Ainda que apoiado em respaldos científicas, o conceito não tem valor biológico factual.

Esta mesma civilização que, no século seguinte, seria levada para outros lugares do mundo, para os primitivos, para aqueles que ainda não conheciam os benefícios da liberdade, da igualdade, do Estado de direito e do mercado. E foi esse movimento de levar a civilização para onde ela não existia que redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da razão e que se denominou colonialismo. (Almeida, 2019: 26)

Para que a diferenciação racial, necessária à legitimidade colonial, surgisse, compõe-se uma narrativa de assimilação dos povos não-brancos aos animais. A animalização

necessariamente é acompanhada da desumanização. Em Césaire, Discurso sobre o colonialismo:

[...] Provam que a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o mesmo desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o animal, se exercita a tratá-lo como animal. É esta ação este ricochete da colonização, que importa assinalar. (Césaire, 2020: 23)

Por efeito, o humano não-branco deixa de ser humano, perde seu direito à personalidade subjetiva; quando se aproxima do animal que não racionaliza, não é capaz de pensar, não possui conhecimento. Aqui, então, anulam-se as produções científicas, arquitetônicas e filosóficas dos povos colonizados, quando essas não são furtadas para ocupar museus do outro lado do oceano. Como esclarece Almeida (2019) em Racismo estrutural: “o neocolonialismo assentou-se no discurso da inferioridade racial dos povos colonizados que, segundo seus formuladores, estariam fadados à desorganização política e ao subdesenvolvimento”.

88

A DIVISÃO RACIAL DO TRABALHO

Quijano (2005) afirma que o passado colonial em termos de América Latina não só formou “raças” com valor apenas antropológico, mas também formou uma separação de trabalho fazendo uso das “raças” como divisória:

Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho,

articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido. (Quijano, 2005: 119)

O trabalho manual, em território brasileiro, ganha uma conotação diferente em comparação a solo europeu. As atividades de colheita ou funcionamento de engenhos, majoritariamente braçais, são vinculadas aos escravos, e conseqüentemente a uma imagem de trabalho não assalariado. Ligam-se à inferioridade de quem as realiza. Não é coincidência que contemporaneamente esse tipo de trabalho seja realizado por uma maioria preta, que não recebe remuneração justa, muito menos a formalização de direitos trabalhistas.

89

Quando abordamos a divisão racial do trabalho em dias atuais, a questão é muito dinâmica, aprofunda-se e desdobra-se em outros modos de existir. Com a ilegalização da escravidão, com a chegada e a consolidação do sistema capitalista, o governo brasileiro não equipara sua população preta recém liberta às exigências de um mercado de trabalho competitivo. Acrescenta-se a esse tema que o país torna como projeto o “branqueamento da população”, incentivando a imigração de mão de obra fabril europeia com esse propósito. Deixando o povo preto ao “Deus dará”, lutando por sua própria sobrevivência sem oportunidades de ascensão social, o trabalho manual preto já explorado não muda sua lógica em quase nada; a exploração de um escravo vira trabalho análogo à escravidão, com equiparações diversas e possíveis entre ambos os modos de captação de mão de obra.

Em Almeida (2019), fica claro que a escravidão e a superexploração do povo preto em território brasileiro no máximo disfarçam-se, mas se evidenciam sob um olhar mais atento:

A superexploração do trabalho ocorre especialmente na chamada periferia do capitalismo, onde em geral se instalou uma lógica colonialista. O racismo, certamente, não é estranho à expansão colonial e à violência dos processos de acumulação primitiva de capital que liberam os elementos constitutivos da sociedade capitalista. (Almeida, 2019: 172)

Eventos como esse identificam-se por todo o país. Interessante observar o caso de Moïse Mugenyi, congolês morto por espancamento em 2022, a mandato do dono do quiosque de praia onde trabalhava em condições análogas à escravidão, já que o “empregador” não desejava lhe pagar. O corpo preto, brasileiro ou não, sempre encontrou inúmeras dificuldades de ter seus direitos legais levados em conta sob território nacional, de punir aqueles que os ferem por entenderem seus corpos como propriedade. Casos como esse escandalizam, sim, socialmente, mas não impedem essa mesma sociedade brasileira de seguir normalizando outros empregos ou prestações de serviço que são visivelmente ilegais:

Poder-se-ia dizer que o racismo normaliza a superexploração do trabalho, que consiste no pagamento de remuneração abaixo do valor necessário para a reposição da força de trabalho e maior exploração física do trabalhador, o que pode ser exemplificado com o trabalhador ou trabalhadora que não consegue com o salário sustentar a própria família ou o faz com muita dificuldade. (Almeida, 2019: 172)

AS CONSEQUÊNCIAS DA DIVISÃO RACIAL DO TRABALHO PARA AS POPULAÇÕES NEGRAS NA ATUALIDADE

A noção de como esse racismo estrutural afeta a realidade circundante mostra-se fielmente nas pesquisas realizadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) realizadas em 2021. Em “Indicadores estruturais do mercado de trabalho das pessoas de 14 anos ou mais de idade, segundo nível de

instrução e cor ou raça”, a população branca com ensino superior completo e emprego formal é de 10.280.000, enquanto a população negra (pretos e pardos) sob a mesma categoria é de 5.593.000, pouco mais que a metade.

Em termos de desigualdade salarial, na pesquisa “Rendimento médio real habitual do trabalho principal das pessoas de 14 anos ou mais de idade, ocupadas na semana de referência e em ocupações formais e informais, por cor ou raça, segundo as Grandes Regiões, as Unidades da Federação e os Municípios das Capitais”, vemos que a renda média de negros (pretos e pardos) é de R\$1.965,00 (Sudeste) e a de brancos é de R\$ 3.923,00 (Sudeste).

91

A informalidade do trabalho atual também assume a face de terceirização ou “uberização”, sendo a população negra a principal contratada nessas prestações de serviço. Os “motoboys” de empresas como “Ifood” ou “Rappi” e “Ubers” da “Uber” se encontram em um sistema onde os direitos trabalhistas inexistem ou são muito poucos. A narrativa de independência de chefes e, portanto, de compromisso com horários e salários inflexíveis seduz muitos jovens com necessidade de sustentar uma família. A questão gira em torno de seus direitos de manutenção do veículo de trabalho, seguro caso acidente, proteção caso sofram algum tipo de maltrato do cliente, direito a férias ou décimo terceiro salário, os quais não são assegurados pelas empresas.

A entidade, portanto, lucra com o “contratado” e com as empresas vinculadas, mas não arca com as consequências da manutenção dos funcionários. Em Césaire, “É a minha vez de enunciar uma equação: colonização = coisificação” (2020: 25).

A desigualdade de salários e qualidade de empregos entre pretos e brancos também se reflete em outro ponto: a aposentadoria. Devido a reformas recentes na previdência social do país, o somatório de anos de contribuição e idade mínima necessários para adquirir os benefícios aumentaram para todos os trabalhadores, mas, no caso de trabalhadores informais, onde claramente a maioria é negra, o caso se agrava. A instabilidade que esse tipo de ocupação traz dificulta a contabilização de horas de trabalho que esse contribuinte realiza, pela informalidade. Na maioria dos casos, elas simplesmente não são contabilizadas, e o cidadão termina não tendo acesso ao benefício, e dependente de assistências sociais futuramente, caso não tenha saúde para trabalhar.

Em recentes acontecimentos, como na crise pandêmica de 2020-2021, a informalidade só crescia, e declarações presidenciais incentivavam cidadãos a sair de casa, romper com o isolamento social necessário e requisitado, e produzir servilmente para uma economia nacional. O corpo preto, nesses casos, é utilizado como o corpo e os braços de sustento do Brasil, sem receber direitos ou políticas compensativas que intuía uma mudança nesse cenário, passos em direção à tão sonhada e requisitada igualdade de cidadania.

O capitalismo vem continuamente demandando do corpo preto seu pilar de sustento, mas, ao mesmo tempo, trata-o como peça descartável de seus métodos de produção, como aponta Jair Bolsonaro quando incentiva o trabalho dessas populações mesmo arriscando sua vida, em nome da produção capitalista. A crença por trás de atitudes incabíveis como essa é o que aborda Silvio Almeida em Racismo Estrutural:

A automação do processo produtivo e o avanço tecnológico tornam o trabalho realmente abstrato, no sentido de que as características e habilidades individuais dos trabalhadores tornam-se indiferentes á produção capitalista. Nessa fase, pode-se trocar um trabalhador por outro, que isso não fará a menor diferença: basta treinar outro indivíduo e ele fará o mesmo. (Almeida, 2019: 174)

CONCLUSÃO

A população preta brasileira sofre, claramente, as consequências diretas de ter sido a principal vítima da colonização do país. A colonialidade do poder (Quijano, 2005) manteve sob restrição todos os direitos humanos e de cidadãos brasileiros que foram usurpados desse contingente em consequência dos genocídios de vidas, culturas, línguas e produção intelectual que sofreram. Estes são também ainda considerados a principal força de trabalho do país, e descartados quando necessário para manter o “progresso” econômico.

Vemos que a colonialidade remanescente no Brasil permanece muito forte e intrínseca à realidade de mercado. O racismo estrutural impede muitos cidadãos pretos de alcançarem oportunidades de escolaridade que possam formar fortes bases competitivas com os brancos que exercem trabalho qualificado e formal há muitas gerações, além de discriminar fortemente esses contingentes, como relata Almeida (2019):

Significa que a imposição de regras e padrões racistas por parte da instituição é de alguma maneira vinculada à ordem social que ela visa resguardar [...] o racismo que essa instituição venha a expressar é também parte dessa mesma estrutura. As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de

socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos. (Almeida, 2019: 47)

As políticas públicas brasileiras voltam-se de forma muito lenta para a eliminação das discriminações por cor. Uma reforma constante e contínua das instituições brasileiras e, por consequência, da sociedade, é indispensável para a alteração do quadro do racismo estrutural no país. A decolonialidade torna-se um conceito aliado nesse processo, por propor uma nova forma de existência para além daquela que conhecemos enquanto corpos colonizados, desde social e intelectual a institucionalmente. Em Césaire, há sugestão não da ressurreição de populações e sociedades extintas, mas da criação de uma sociedade que aprendeu com o seu passado, a partir das memórias dolorosas do genocídio. Uma sociedade justa, que rompe com as dependências coloniais.

Não é uma sociedade morta que queremos fazer reviver. Deixamos isso aos amadores do exotismo. Não é tampouco a sociedade colonial atual que queremos prolongar, a carne mais imunda que jamais apodreceu debaixo do sol. É uma sociedade nova que precisamos criar, com a ajuda de todos os nossos irmãos escravos, rica de toda a potência produtiva moderna, cálida de toda a fraternidade antiga. (Césaire, 2020: 36)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio. (2019), Racismo estrutural. São Paulo: Editora Jandaíra.

CÉSAIRE, Aimé. (2020), Discurso sobre o colonialismo. São Paulo: Editora Veneta.

MBEMBE, Achille. (2018), Crítica da razão negra. São Paulo: N-1 Edições.

QUIJANO, Anibal. (2005), Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org); A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais; Buenos Aires; CLACSO; p. 117-142.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. (2021), Censos 2021. Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil: Mercado de trabalho e distribuição de renda. Disponível em:
<<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/25844-desigualdades-sociais-por-cor-ou-raca.html?=&t=resultados>>.

O CONCEITO DE RACISMO AMBIENTAL E AS PERSPECTIVAS DOS QUE SÃO MAIS AFETADOS PELAS MUDANÇAS CLIMÁTICAS DEVEM INTEGRAR O DEBATE E A LUTA AMBIENTAL POR JUSTIÇA CLIMÁTICA

Beatriz Frohmuller Strattner

Graduanda em Ciências Sociais (UFRJ)

RESUMO

O presente trabalho busca elaborar uma crítica, com o viés decolonial, ao Estado, reprodutor de colonialidades, e aos principais movimentos da causa ambiental, que, em diversos momentos, normalizam a forma como o racismo potencializa e causa os efeitos desproporcionais das mudanças climáticas em comunidades historicamente marginalizadas, sub-humanizadas e à margem de direitos civis e ambientais.

96

PALAVRAS-CHAVE

Racismo Ambiental; Colonialidades; Biopolítica; Justiça Ambiental; Genocídio.

ABSTRACT

The present work seeks to elaborate a critique, with a decolonial bias, of the State, which reproduces colonialities, and of the main movements of the environmental cause, which, at different times, normalize the way in which racism enhances and causes the disproportionate effects of climate change on historically marginalized communities, sub-humanized and undeserving of civil and environmental rights.

KEYWORDS

Environmental Racism; Colonialities; Biopolitics; Environmental Justice; Genocide.

INTRODUÇÃO

Estamos apreensivos, para além da nossa própria vida, com a da terra inteira, que corre risco de entrar em caos. Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! (Kopenawa; Albert, 2019)

97

O visível aumento dos efeitos das mudanças climáticas e o medo de um fim próximo, consequência da deterioração secular da natureza, têm ganhado espaço no debate político global. Embora os movimentos sociais populares e as exclamações dos povos tradicionais e povos da floresta, urgindo uma melhor relação entre o ser humano e o meio ambiente, estejam sendo articulados desde o final do século passado, sempre houve um silêncio perturbador por parte das políticas institucionais que visavam manter, sem questionamentos, o sistema eurocentrado e capitalista em vigor. Ao longo dos anos, foi ganhando espaço nas organizações governamentais um discurso de defesa do meio ambiente e de políticas e propagandas superficiais de alteração no modo como consumimos (escolhas entre plástico e papel, menos tempo no banho, compensação de carbono, etc), sem, no entanto, se fazer o questionamento a respeito do ritmo predatório no qual produzimos e a maneira na qual ele altera diretamente o equilíbrio da natureza, afetando direta ou indiretamente a população. Sendo assim, alienados das verdadeiras origens da crise ambiental. Esse discurso e essas políticas foram denominadas de capitalismo verde (Bello, 2017) e greenwashing (Pagotto, 2013). Com a popularização dessas estratégias políticas, a luta popular pela causa ambiental, que demanda mudanças efetivas nas formas como produzimos e

consumimos, enfrenta grandes obstáculos para conseguir espaço e o reconhecimento necessário nos debates públicos.

Historicamente, movimentos de contestação da ordem social e das motivações preconceituosas das políticas estatais foram silenciados e reprimidos, produzindo, assim, narrativas que acabam normalizando situações de vulnerabilidade e suas causas.

O conceito de racismo ambiental (De Sousa Lima, 2021) surge e se prolifera nesse contexto de disputas e busca demonstrar como os povos não-brancos são afetados desproporcionalmente pelos efeitos da mudança climática, uma vez que foram e continuam sendo excluídos de todas as políticas públicas de habitação, de segurança, de alimentação e de saúde. A concepção do termo racismo ambiental surgiu em meio a protestos populares que tinham como referência o líder Dr. Benjamin Franklin Chavis Jr, responsável por criar este conceito. Para compreender as raízes históricas desse conceito e como ele pode complementar a ideia de justiça ambiental, amplamente difundida na luta climática, é preciso entender o racismo, as colonialidades da natureza, do saber e do poder, encontradas principalmente em Aníbal Quijano; os projetos políticos advindos do ego conquiro e ego extermino de Ramón Grosfoguel; a biopolítica e o poder de soberania de Foucault sob a análise de Wallace De Moraes; e a categoria de Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO), também de Wallace De Moraes.

OBJETIVOS

Ao estudar um pouco da teoria decolonial, pude entender que, como consequência da Modernidade, da formação dos

Estados Nacionais e das expansões marítimas que desembocariam no Colonialismo e no Capitalismo surgente, certas ideias foram criadas e características sustentadas. Com a conquista do "Novo Mundo", os brancos inauguraram alguns conceitos como raça, povos primitivos, povos mais evoluídos e sustentaram uma ideia de que o diferente não pode existir sob a mesma condição nem com os mesmos direitos. Enxergando os povos originários como uma raça diferente da dos europeus, agora encarados como o centro do mundo, e inferior a eles, uma vez que não seguiam a mesma religião, cultura, natureza e tradições, as relações passaram a ser baseadas na questão de raça: a "raça superior" que conquista e extermina, e as "raças inferiores" que são conquistadas, colonizadas e exterminadas física e epistemologicamente. Compreendendo que as ideias coloniais que fundaram o Estado brasileiro e os demais Estados Nacionais se mantêm até o dia de hoje, e que as relações sociais continuam sendo pautadas pela ilusória ideia de raça e pelo racismo, preconceito concreto que atinge a todas as pessoas não-brancas, me questionei como a luta ambiental e as consequências das mudanças climáticas poderiam ser influenciadas pela questão da raça, do colonialismo e do capitalismo.

A respeito do movimento por Justiça Climática, muitos artigos e reportagens alertam que, embora existam críticas às lutas ambientais que encaram os resultados das mudanças climáticas como iguais, o conceito de Justiça Climática abrange a concepção de que pessoas são atingidas de diferentes maneiras pelas consequências da crise ambiental, considerando, no entanto, majoritariamente a distinção de classes. Ou seja, tendem a normalizar as consequências do racismo na sociedade e como elas ocasionam diferentes

impactos na saúde, educação, segurança, justiça etc. Entendendo que há, sim, uma distinção em como pessoas de diferentes cores são tratadas e atingidas nas sociedades, ficou claro que uma luta que não desse luz a essas assimetrias sociais, ou que as normalizasse, seria insuficiente para quaisquer avanços futuros, uma vez que já vivemos em um mundo com imposições universalistas hegemônicas e que não aceitam saberes e vivências diferentes daqueles princípios modernos eurocêntricos estatais, capitalistas, judaico-cristãos, patriarcais, heterossexuais, militaristas.

Por isso, o objetivo deste trabalho é esclarecer as diferenças entre racismo ambiental e justiça climática e como elas podem ser complementares, assim como deixar claras as incongruências da midiática luta climática que não leva em consideração os relatos e as estratégias de resistência dos povos mais afetados por ela. Tenta-se, assim, ampliar o debate ecológico através da escuta e mobilização das falas e lutas das vítimas diretas da crise climática e dos saberes ancestrais, de forma a ganhar e florescer um espaço mais igualitário na resistência a favor do clima e contra as grandes corporações e políticas estatais, e visando a liberdade, o cuidado e a existências desses povos.

METODOLOGIA

Como metodologia da pesquisa, foi feita a revisão bibliográfica de artigos e textos teóricos, bem como a leitura de diversas revistas e reportagens sobre o tema. Buscou-se fazer uma pesquisa descritiva na tentativa de estudar e apresentar o fenômeno do racismo ambiental, suas causas e como ele vem

se aterrando nos debates e demandas das pessoas em situações mais vulneráveis. Com o auxílio das reportagens, pretendeu-se cultivar espaço para relatos e aprender sobre as resistências independentes que estão se moldando ao longo dos anos, de forma a atrair a realidade dessas sobrevivências ao debate global.

Embora o trabalho tenha a intenção de fomentar a discussão sobre o clima como um todo, as pesquisas se atentam principalmente à realidade brasileira e um pouco da estadunidense, uma vez que o conceito de racismo ambiental foi cunhado nos anos oitenta pelo ativista norte americano Rev. Benjamin Franklin Chavis Jr, com importante auxílio de Robert D. Bullard (1993) para institucionalizar tal ideia. No entanto, uma vez esclarecida a importância da utilização do conceito de racismo ambiental para englobar, racializar, e trazer à tona as diferentes realidades, entende-se que muitos outros lugares do mundo podem estar passando por situações similares, reféns de políticas racistas e homogeneizadoras. Podendo, então, ser um ótimo adendo ao discurso ecológico, em busca de luta conjunta, reparações e potenciais soluções.

UMA HISTÓRIA IMBUÍDA DE PRECONCEITOS

Lendo reportagens e artigos sobre racismo ambiental, entendi que os argumentos utilizados sempre voltavam para os tempos do colonialismo. Com isso, pareceu importante reconquistar as noções e teorias escritas por teóricos dos próprios países colonizados, na tentativa de perceber, longe das normas ocidentais eurocêntricas, as reais sobrevivências do sistema imposto pelos brancos europeus no mundo atual.

A máxima “penso, logo existo” de Descartes teria sido uma das principais ideias da racionalização e secularização europeia e de sua filosofia cartesiana. Enrique Dussel (apud Matos, 2010) considera que essa afirmação possui certa arrogância, ao acreditar que esse “Eu” pode produzir um conhecimento que é equivalente à “visão do olho de Deus” (Grosfoguel, 2016: 29). E o que justificaria essa pretensão de Descartes é justamente a ideia de que a Europa seria o centro de um mundo já conquistado por ela. Assim, Grosfoguel resgata a argumentação de Dussel que sustenta que o “penso, logo existo”, foi precedido pelo ego conquiro, “conquisto, logo existo”. Que daria margem para o início das expansões marítimas e consequentes extensões forçadas do território. “Depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram qualidades “divinas” que lhes davam um privilégio epistemológico sobre os demais” (Grosfoguel, 2016: 31). É preciso lembrar que, paralelamente à conquista do “Novo Mundo”, houve genocídio, epistemicídio e extermínio, advindos das ideias totalizantes que os recém Estados Modernos carregavam: uma Modernidade de um novo Sistema-Mundo imposta por noções evolucionistas, universalistas, punitivistas e preconceituosas, que não se assemelhavam às formas de vida dos povos fora da Europa. E, com isso, vieram resistências que foram completamente abatidas pelos colonizadores, juntamente com o apagamento geral dos saberes ancestrais dos nativos. Sendo assim, Grosfoguel faz um adendo às argumentações de Dussel, ao citar o Ego extermino:

O que conecta o “conquisto, logo existo” (Ego conquiro) com o idolátrico “penso, logo existo” (Ego cogito) é o racismo/sexismo - epistêmico - produzido pelo “extermínio, logo existo” (Ego extermino). É a lógica conjunta do Renocídio/epistemicídio que serve de mediação entre o “conquisto” e o racismo/sexismo

epistêmico do “penso” como novo fundamento do conhecimento do mundo moderno e colonial. O Ego extermino é a condição sócio-histórica estrutural que faz possível a conexão entre o Ego coquiro e o Ego cogito. (Grosfoguel, 2016: 31)

103

O mundo moderno foi fundado sob esse extermínio colonial de corpos e saberes, permeado pela institucionalização da escravidão contra negros, estupro e subserviência de indígenas, entre muitos outros atos tenebrosos justificados pelo Estado e pela Igreja. Os negros e indígenas foram postos em uma categoria de sub-humanos, sem alma, sem direitos e sem pensamento, e, com isso, explorados, desterritorializados e silenciados. Da mesma forma, a natureza foi enxergada como área plena de recursos a serem transformados em mercadoria, sem o sentir, o encanto e o saber que os povos originários enxergavam e cuidavam ao se relacionarem com ela. Com corpos, mentes e terras explorados e sujeitos a constantes genocídios, os povos tradicionais ficaram reféns deste “pensar” racista, colonizador, cisheteronormativo, igrejista, militarista, dos europeus. Portanto, a categoria “penso, logo existo” de Descartes é fundada sob imensos preconceitos, e esse “eu” descrito por ele seria o “eu” branco, europeu e imperial.

A grande questão observada por Aníbal Quijano e Wallace de Moraes é que esse pensar universalista europeu e as atitudes que excluía e maltratavam povos, animais e natureza não acabaram com a independência das colônias ou com o fim das guerras. Esses resquícios coloniais eurocentristas de exploração, apagamento, controle e matança permanecem e se mascaram de múltiplas formas na sociedade, nas escolas, nas políticas públicas e na saúde até os dias de hoje. Essas são as colonialidades. Quijano (2005) explica mais aprofundadamente a colonialidade do poder, recorrente do novo padrão de

dominação instaurado com a vinda às Américas e que, com sua racionalidade eurocentrista, permanece corroborando com a configuração binária de identidades, hierarquias e papéis sociais, ocasionando a divisão social, econômica e racial das sociedades. Esse novo sistema político-econômico, semeado no mundo todo, formou seus herdeiros diretos, como o Estado, a família tradicional e as escolas, que reproduzem suas convicções e preconceitos:

Em primeiro lugar, o atual padrão de poder mundial é o primeiro efetivamente global da história conhecida. Em vários sentidos específicos. Um, é o primeiro em que cada um dos âmbitos da existência social estão articuladas todas as formas historicamente conhecidas de controle das relações sociais correspondentes, configurando em cada área uma única estrutura com relações sistemáticas entre seus componentes e do mesmo modo em seu conjunto. Dois, é o primeiro em que cada uma dessas estruturas de cada âmbito de existência social, está sob a hegemonia de uma instituição produzida dentro do processo de formação e desenvolvimento deste mesmo padrão de poder. Assim, no controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, está a empresa capitalista; no controle do sexo, de seus recursos e produtos, a família burguesa; no controle da autoridade, seus recursos e produtos, o Estado-nação; no controle da intersubjetividade, o eurocentrismo. Três, cada uma dessas instituições existe em relações de interdependência com cada uma das outras. Por isso o padrão de poder está configurado como um sistema. Quatro, finalmente, este padrão de poder mundial é o primeiro que cobre a totalidade da população do planeta. (Quijano, 2005: 123)

Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo (Quijano, 2005:127)

Dessa perspectiva eurocêntrica, certas raças são condenadas como “inferiores” por não serem sujeitos “racionais”. São objetos de estudo, “corpo” em consequência, mais próximos da “natureza”. Em certo sentido, isto os converte em domináveis e exploráveis. (Quijano, 2005: 129, grifos meus)

Percebem-se corpos e mentes governados por essas colonialidades que se apresentam na política e educação global.

Corroborando o entendimento da colonialidade do poder e que povos não-brancos podem ser explorados, há um conceito de Foucault (2002) denominado de “o poder de soberania”, segundo o qual o Estado possuía o direito soberano de fazer morrer ou deixar viver. Percebe-se que, na maior parte dos casos, o fazer morrer advém de um preconceito com o diferente, que, de certa forma, ameaça a ordem social projetada pela Modernidade. Este direito da espada auxilia na formação dos corpos dóceis, seres que obedecem e não se rebelam. O observado por Foucault justifica as atitudes bárbaras do Estado colonial, que se vê com o direito de conquistar, dominar, catequizar e “reeducar” os povos originários na tentativa de os manter “domesticados”. Como parte do poder de soberania, Foucault conceitua o biopoder ou a biopolítica, materializando a preocupação de deixar viver os aduladores e semelhantes do poder e do poderoso.

A biopolítica, através de tecnologias científicas e de poder, se tornou uma forma de controle social disciplinador. Ao mesmo tempo que trouxe facilidades para aprimorar a saúde e a vivência das pessoas, ela continuava a ser uma forma de reprimir, controlar e coagir corpos, e, simultaneamente, como forma de projeto, se fazia ausente nas comunidades que eram entendidas como “não seres” e domináveis:

Outro componente central da biopolítica é a norma, que se aplica tanto ao corpo quanto à população, “que permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica” (Foucault, 2002: 302). A norma enquanto instrumento fundamental da biopolítica, pode tanto se “aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar” (Foucault, 2002:

302). É, nesse sentido, um instrumento da medicina a serviço do poder político. Cria-se, assim, segundo o autor, uma sociedade da normalização, fundamentada na cláusula da disciplina e da regulamentação. (De Moraes, 2020: 10)

Em resumo, o poder da soberania, no continente europeu, consistia no direito de matar (“fazia morrer”) e “deixava viver”; a biopolítica herdou o direito de matar, continuando-o, mas também se preocupou com o prolongamento da vida (em “fazer viver”). Alguns, entretanto, ela “deixava morrer”. Todavia, em ambos os modelos, o racismo atravessava-os, compondo aquilo que o próprio intelectual francês chamou de racismo de Estado. Em suma, a escolha para matar, deixar morrer e fazer viver estava baseada no racismo. [...] o racismo enquanto mecanismo do poder que atravessa diretamente ou não todo o funcionamento do Estado moderno (De Moraes, 2020: 11).

106

É de extrema importância compreender que, desde o colonialismo e a invenção das diferentes raças, o mundo e, principalmente, a política passaram a ser pautados e organizados pelo racismo, não sendo diferente, portanto, nos conceitos de Foucault. O que De Moraes alarmou sobre a teoria do filósofo europeu foi que, após a Segunda Guerra Mundial, diferentemente do que Foucault acreditava, os Estados continuaram a exercer plenamente seu direito de matar, controlar e disciplinar. Ao explanar sobre os projetos políticos estatais de extermínio, De Moraes ainda cunhou o conceito de Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO):

A partir dos conceitos de necropolítica (Mbembe) e do direito soberano de matar e de biopolítica (Foucault), os quais expressam a existência de uma política da morte ou de deixar morrer, atravessada pelo racismo, propusemos o aprofundamento daqueles referenciais com vistas a melhor representar a política brasileira atual (De Moraes, 2020). Trata-se da categoria “Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO)”, que externaliza não apenas o direito soberano de matar (necropolítica), mas um desejo, um anseio, um ódio exacerbado e racista de determinados governantes por liquidar, fisicamente e/ou

psicologicamente, grupos específicos como negros, indígenas, pobres, LGBTQIA+, mulheres independentes, revolucionários, rebeldes e “bandidos”. (De Moraes, 2020: 18)

Os povos negros e indígenas estão sujeitos a essas políticas colonialistas e racistas que agem diretamente sob seus corpos, vidas e territórios. A ausência de saneamento, saúde e serviços básicos de educação, de emprego e de assistência social para a população de cor e pobre faz parte das racistas biopolítica e Necrofilia Colonialista Outrocida. A presença do Estado nas periferias, nas favelas e nos bairros mais pobres é na força de coerção, repressão e extrator de dinheiro. Desde sua formação, o Estado atua como órgão explorador e propulsor de racismo, colonialidade, capitalismo, cisheteronormatividade e do patriarcado branco.

107

Essas políticas de deterioração e subalternização do espaço e do corpo afetam diretamente a população de cor e ajudam a explicar o racismo ambiental. Por isso, faz-se importante contextualizar o trabalho com alguns conceitos que têm seus pilares fundados em 1492, na colonização, e que permeiam até os dias atuais, alterando radicalmente a forma como os pretos, indígenas, pobres, desempregados e outros vão ser afetados em crises, sejam econômicas, de saúde, ou ambientais.

O aspecto moderno/colonial, baseado em uma lógica de dominação/exploração, pretende impor ao sistema/mundo um modo único existir, onde a ciência moderna é a única forma e validar o conhecimento (MIGNOLO, 2017); o capitalismo é transformado no universal modelo econômico e o lucro o principal objetivo da atividade humana (WALLERSTEIN, 2012); o patriarcado e a heterossexualidade são as únicas relações e identidades de gênero possíveis (LUGONES, 2014); às relações de poder são fundamentadas em uma hierarquia racial, na qual o homem branco é considerado superior (QUIJANO, 2010). Esse Modelo civilizatório repercute do global ao cotidiano da maioria das pessoas, como também nos processos ecológicos dos mais diversos

ecossistemas do planeta (Alimonda, 2011 apud Silva; Borba; Foppa, 2021: 3)

CAPITALISMO E AS MUDANÇAS CLIMÁTICAS

É a América Latina, a região das veias abertas. Desde o descobrimento até nossos dias, tudo se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norte-americano, e como tal tem-se acumulado e se acumula até hoje nos distantes centros de poder. Tudo: a terra, seus frutos e suas profundezas, ricas em minerais, os homens e sua capacidade de trabalho e de consumo, os recursos naturais e os recursos humanos. O modo de produção e a estrutura de classes de cada lugar têm sido sucessivamente determinados, de fora, por sua incorporação à engrenagem universal do capitalismo. (Costa, 2021: 10)

108

Antes de adentrar nas especificidades do conceito de racismo ambiental e a importância da sua inclusão no cenário da luta pelo clima, é importante ressaltar outra parte da contextualização que foi superficialmente mencionada e, na verdade, é condicionante do mundo que nós temos hoje. O sistema capitalista, braço direito do colonialismo, altera, ainda por cima, toda a estrutura do movimento de resistência ecológica.

O capitalismo como modelo econômico mundial, na verdade, não teria existido sem as Américas (Silva; Borba; Foppa, 2021), e, portanto, esteve presente na formação e se retroalimenta do novo sistema-mundo moldado pelo Estado e pela Igreja colonialistas. A codependência entre essas instituições e o capitalismo é tamanha que estes permanecem juntos, perpetuando os preconceitos ocidentais de dominação e exclusão de determinados povos. Sob influência do capitalismo e dos burgueses, os valores cisheteronormativos e o patriarcado branco, assim como ideias escravocratas, permanecem nas políticas, propagandas e no senso comum das

sociedades globais. Acima de tudo, o diferencial da atuação do capitalismo sob as ideias coloniais foi o fato desse sistema enxergar a terra como um recurso rentável e explorável, e, conforme os anos e séculos foram passando, o ritmo de conquista e dominação da terra foi aumentando, atingindo um ritmo predatório completamente inviável, inóspito e desarmônico à natureza da Terra (Krenak, 2019).

Tais alterações produzem uma natureza colonizada que gera “uma ruptura de nível global do metabolismo sociedade-natureza, que penaliza cada vez mais a natureza latino-americana e os povos que nela vivem” (ALIMONDA, 2011a, p.22, tradução nossa). Essa ruptura, influenciada pela invasão de outros seres humanos, animais, plantas e pela disseminação de pandemias, devastou as populações e os ecossistemas originais da América Latina, a tal ponto que pode ser considerada a maior e mais persistente catástrofe (socio)ambiental que o ser humano já promoveu (Alimonda, 2011 apud Silva; Borba; Foppa, 2021: 17-18)

[...] uma das ideias/imagens mais características do eurocentrismo, em qualquer das suas vertentes: a “exploração da natureza” como algo que não carece de qualquer justificção e que se expressa plenamente na ética produtivista engendrada juntamente com a “revolução industrial”. Não é nada difícil perceber a presença inerente da ideia de “raça” como parte da “natureza”, como explicação e justificativa para a exploração de “raças inferiores” (Quijano, 2012: 51 apud Costa, 2021: 7)

O capitalismo radicalizou a maneira de se viver e enxergar a terra de tal forma que sua existência deteriorou a natureza a ponto da vida, de acordo com esse sistema, não ser mais compatível com existência humana e não humana no geral. Chegou a hora dos povos de mercadoria (Kopenawa; Albert, 2019) terem que conviver com a ideia do fim do mundo. Justamente por essa inconsequente relação dos capitalistas contra a natureza, vive-se um cenário de mudanças climáticas: o grito da terra em resposta a muitos anos de exploração.

[Enrique] Dussel tem como ponto de partida a destruição ecológica da terra articulada com a miséria, a pobreza e a opressão da maioria da humanidade enquanto fenômenos sociais oriundos do capitalismo desigual e dependente. [...] E, com base nisso, o capitalismo colonial/global pratica um comportamento cada vez mais feroz e predatório, que acaba por colocar em risco não só a sobrevivência de toda a espécie do planeta, mas também a continuidade e reprodução das condições de vida, de todas as vidas, na terra. (Quijano, 2012: 51-52 apud Costa, 2021: 7)

O advento do capitalismo e seu descontrolado desenvolvimento urbano e rural ocasionam diversas mudanças nos ecossistemas, resultando, por vezes, na vulnerabilidade de certas regiões e certas pessoas aos riscos climáticos. O crescimento do agronegócio, da poluição por tóxicos agrícolas, desmatamento, queimadas e a exploração de espécies (consequências do capitalismo) enfraquecem o ambiente e sua resiliência (Boehm; Carter; Levin, 2022).

A consciência de que o capitalismo altera a forma de se viver na Terra e ocasiona as urgentes catástrofes climáticas e a destruição desse “espaço casa”, por muito tempo cultivado pelos povos tradicionais, é importante para que se formule uma crítica ao capitalismo e à forma como produzimos e consumimos e para que se organizem reais mudanças nas políticas sociais e ambientais e por fim, econômicas. Portanto, a luta contra as mudanças climáticas precisa ter uma pauta anticapitalista e antiexploratória.

O capitalismo e a colonização alteraram o espaço imaginário e físico das sociedades, uma vez que as disposições geográficas e sociais podem ser, em sua maioria, relacionadas com a maneira com que os colonos e as indústrias se dispuseram nas colônias. Esses espaços de organização social e as respectivas ausências e presenças do Estado e políticas

públicas influenciam diretamente em como as populações irão ser afetadas pelas mudanças climáticas.

Não são poucos os dados que se poderiam citar com o intuito de evidenciar que a população negra do Brasil sofre de maneira desproporcionalmente maior os problemas sociais do país, tanto no meio urbano quanto no meio rural. Esta situação geraria o que Bullard (2004: 52) denominou *apartheid residencial*, determinando a segregação dos negros no que toca à moradia, ao uso do solo e do ambiente construído. O autor cita as favelas do Brasil, os subúrbios da África do Sul e os *ghetos* norte-americanos para exemplificar a atuação do racismo como um potente fator de distribuição seletiva das pessoas no seu ambiente físico, influenciando o uso do solo, os padrões de habitação e o desenvolvimento de infraestrutura. (Silva, 2012: s.p.)

Os fatores principais para se entender o racismo ambiental foram sucintamente descritos anteriormente: a invisibilização e o apagamento das vítimas do racismo, bem como as políticas de matança e exclusão, e o descaso quanto ao uso e disposição de produtos químicos ou inseguros à população e ao meio ambiente nesses espaços comunitários, onde há uma concentração maior de povos pretos e indígenas. A presença do negacionismo em torno das desigualdades sociais e raciais e em relação às mudanças climáticas corrobora para que esse assunto permaneça um tanto ausente no debate global e ambiental. A pouca ou nenhuma existência de políticas públicas e de auxílios aos povos escravizados e dizimados, mesmo após a suposta “independência”, resulta no desalento de uma parcela da população, com baixas oportunidades de educação, emprego, habitação e saúde. E quando, eventualmente, chegam a acessar essas áreas, a colonialidade do poder, do saber e do ser que permeiam os ambientes públicos frequentemente “expulsam” ou

excluem essa população historicamente marginalizada. Como consequência dessas biopolíticas e da ausência de políticas públicas e do desenvolvimento das indústrias e do capitalismo, a população não branca tende a ocupar, em sua grande maioria, as favelas, periferias, ocupações e assentamentos, formas de moradias precárias e insalubres.

Tendo em vista os fatores de moradias, muitas vezes inseguras e sem grandes recursos, pode-se questionar: seriam as populações de cor, no Brasil e no mundo, as mais afetadas pelas mudanças climáticas? Considerando todas as ideias descritas, criou-se o termo racismo ambiental.

112

Com a influência de diversos casos de disposição de químicos em territórios de moradia de populações pobres e, em sua maioria, não-brancas, e com as consequentes mobilizações (rapidamente reprimidas) a partir deles, especialmente a de Warren County. Benjamin Chavis, reverendo e ativista, cunhou o termo “racismo ambiental” para designar “a imposição desproporcional – intencional ou não – de rejeitos perigosos às comunidades de cor” (Jeffreus apud Capella, 1996: 331 apud Silva, 2012: s.p.). Este conceito será utilizado por muitos outros autores, como Robert Bullard. As questões e os movimentos contra as injustiças climáticas e o racismo ambiental ganharam forma em muitos outros países, a partir dos quais podemos pensar a pauta ecológica sob duas formas: países, em geral do Sul global, são afetados drasticamente pelas ações econômicas dos Estados mais desenvolvidos, ao mesmo tempo que, em todos os países, existem comunidades que permanecem vulnerabilizadas pelas políticas modernas e biopolíticas, sendo vítimas desproporcionais de catástrofes ambientais. Isso

porque os que mais sentem os efeitos das mudanças climáticas são aqueles que menos contribuem para ela.

É a periferia e as pessoas que nela vivem que mais pagam essa conta. A nível global, os países do sul, como o Brasil, estão na periferia do sistema político e financeiro internacional. Em comparação com as nações mais ricas, são os países em desenvolvimento da América Latina, África e Ásia os que mais sofrerão com as consequências das mudanças no clima. Sobre isso, Jane Matos, conhecida como Janinha, argumenta: “A mudança climática é injusta porque os que mais causam o aquecimento global são os que sofrem menos com as consequências e as transformações”. (Carvalho, 2022: s.p.)

Atualmente, 3,3 bilhões de pessoas vivem em países altamente vulneráveis aos impactos climáticos, com hotspots globais concentrados nos Pequenos Estados Insulares em Desenvolvimento, Ártico, Sul da Ásia, América Central, América do Sul e em grande parte da África Subsaariana. (Boehm; Carter; Levin, 2022: s.p.)

Aponta-se (Acselrad, 2004c; Pacheco, 2006) um vasto conjunto de movimentos e ações surgidos no Brasil, que, ainda que não se tenham autodenominado como tal, mobilizam lutas por justiça ambiental ou contra o racismo ambiental. De entre estes casos, encontramos populações deslocadas para a construção de hidroelétricas, aldeias indígenas e grupos quilombolas deslocados por projetos turísticos ou intoxicados devido às monoculturas, populações pobres nas periferias das cidades para onde são destinados o lixo e empresas de tratamento deste, moradores tradicionais, caiçaras, pescadores e marisqueiros expulsos dos seus locais de habitação devido a empreendimentos turísticos, de entre tantos outros. (Silva, 2012: s.p.)

Entende-se, então, que o racismo ambiental é um fenômeno global e consequente da globalização de valores e práticas modernos ocidentais, imbuídos de colonialidades e da Necrofilia Colonialista Outrocida. Há de se ressaltar que as mudanças climáticas atuam como mais um dos assassinos silenciosos dessas políticas seculares:

A violência tradicional e direta contra as minorias não é o único meio pelo qual a discriminação pode ocorrer: hoje, a

crise climática também possibilita o genocídio desses grupos. A conselheira do WWF declarou: “Porque nós estamos morrendo e existe um grande esforço quando a gente fala em genocídio dos negros, dos povos originários. Mata-se muito e não é só com bala na testa. Mata-se contaminando as nossas águas, contaminando o nosso ar, colocando agrotóxicos nos nossos alimentos...”. (Goodwin, 2022: s.p.)

114

Historicamente condicionados a uma vida, o que se considera, à margem da sociedade, ou ao menos das políticas públicas de “fazer/deixar viver”, moradores de favelas, comunidades ribeirinhas e/ou tradicionais e assentamentos se mantêm restritos ao acesso a rios poluídos, quebra de barragens, como o povo Krenak em Minas Gerais¹, alterando seu modo de fazer, criar e viver; se mantêm restritos a pouco acesso à água potável, próximos aos lixões, a locais onde o percentual de mortes por “secas, enchentes e tempestades, foi 15 vezes maior na última década do que nas regiões menos vulneráveis” (Boehm; Carter; Levin, 2022:s.p.), segundo relatórios do IPCC (Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas) de 2022. Ainda segundo este relatório, está previsto que, até 2023, a região amazônica sofra de secas extremas, acarretando em um deslocamento para os centros urbanos, onde as populações amazonenses tenderam a viver em condições vulneráveis. Se comparar o serviço de água potável do Norte com o Sudeste, conclui-se que, neste último, 9,1 a cada 10 pessoas têm acesso a este direito, enquanto, no Norte, apenas 5,7 a cada 10 pessoas são abastecidas com água potável (Carvalho; Schimidt, 2020).

O racismo, e agora, em específico, o racismo ambiental, parte da classificação da pessoa de cor como um ser externo, primitivo e sub-humano, para justificar a negação de direitos



CPDEL/UFRJ

¹Para mais exemplos e relatos de racismo ambiental, acessar: <<https://racismoambiental.net.br/textos-e-artigos/racismo-ambiental-expropriacao-do-territorio-e-negacao-da-cidadania-2/>>.

DECOLONIAL
& LIBERTÁRIO

básicos a esta população por parte do Estado ou até mesmo da sociedade, ensinada e imbuída de colonialidades (Herculano, 2006 apud Silva, 2012). Colonialidades estas que, direta ou indiretamente, incentivam, junto ao capitalismo, a degradação humana e ambiental. Tais populações e o meio ambiente são vítimas dos impactos negativos do crescimento econômico não consentido, do poder de soberania e da biopolítica, que escolhem todos os dias não usar seus instrumentos de pesquisa e ação para estruturar e auxiliar essas comunidades marginalizadas, e sim controlar esses corpos e promover o Outrocídio, genocídio ascendido contra o externo da norma que fora uma vez estabelecida na Europa.

115

Os movimentos da causa ambiental devem considerar essa triste porém condicionada realidade do racismo ambiental, e sobretudo levar em conta os relatos desses povos vitimados, suas experiências e sabedorias: “enquanto a perspectiva interseccional não invadir os nossos vieses inconscientes, seguiremos na reprodução de estruturas racistas” (Louback, 2020: s.p.).

RACISMO AMBIENTAL E JUSTIÇA CLIMÁTICA

Como dito anteriormente, a luta por justiça climática nega que toda a população seja atingida da mesma forma pelos efeitos da mudança climática. A partir de um viés marxista, a luta tenta englobar as diversidades dos seres sociais, atenta às questões de classe (Silva, 2012). Sendo um conceito um tanto generalizante, acaba por deixar de lado o debate sobre questões centrais e estruturais das sociedades modernas, como racismo e gênero. E, mesmo que o racismo ambiental, seja uma forma de injustiça ambiental, o conceito traz à tona “a necessária

análise dos fatores raciais nas situações de injustiça, visto que uma abordagem predominantemente classista acabaria por encobrir e naturalizar o racismo em nossa” (Silva, 2012, s.p.).

Outro argumento que salienta uma insuficiência no termo justiça climática é sua abordagem classista, trazido por Tânia Pacheco (2006) ao pensar no caso das comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas e tradicionais. Mesmo que cada vez mais isso esteja se alterando, os modos de vida desses povos são, em geral, diferentes e praticamente incompatíveis com o modo de produzir, consumir e viver das características ocidentais e brancas, alertando, assim, que talvez estas comunidades não sejam contempladas neste conceito. O conceito de racismo ambiental, por sua vez, considera que esses povos vivencia, diretamente “as práticas coloniais de subalternização do outro” (Silva, 2012, s.p.).

116

Faz sentido perceber que os conceitos de justiça climática e racismo ambiental vão de encontro em alguns aspectos; no entanto, não são sinônimos, uma vez que não priorizam ou enfocam as mesmas origens das injustiças. Todavia, carregam saberes e experiências muito válidas. E, por isso, muitos reivindicam a utilização dos dois conceitos como forma de atender melhor as múltiplas realidades e colocar ainda mais em evidência as consequências das expansões marítimas imperiais e o movimento globalizante do capitalismo.

Tendo em vista que as ideias de “raça”, “cor” e “origem” ficam apenas implícitas nas ideias de justiça ambiental, arrumadas com o viés de “renda”, as figuras da política ambiental ainda permanecem, de certa forma, com rostos muito semelhantes:

brancos² e, em sua maioria, de “países desenvolvidos”. Isso, claro, é consequência do preconceito existente na política e na mídia, que, em sua maioria, apagam a presença de líderes e porta vozes ambientais de cores, formas e etnias diversas, promovendo uma espécie de outroicídio, apagamento do outro, e epistemicídio, apagamento dos seus saberes. Com isso, faz-se necessária a utilização do termo racismo ambiental trançado ao de justiça ambiental, como forma de racializar mais um espaço composto de discriminações seculares. Além de se reivindicar os conceitos unidos, é imprescindível a escuta e o protagonismo dos povos e personalidades que cultivam uma harmonia com a terra, povos da floresta, agroecologistas, andinos, e os que mais são atingidos pelas catástrofes ambientais, de forma a, de fato, compor uma luta anticapitalista e anti exploratória, igualitária e democrática.

RESISTÊNCIAS

Diante das circunstâncias apresentadas, de que é preciso voltar e entender de onde vem o racismo ambiental para compreender porque a luta por justiça climática, de certa forma, superficializa a luta dos povos que mais sofreram e mais sofrem com o colonialismo e as colonialidades, se torna imprescindível a identificação, na história, dos processos e manifestações reais do grito da natureza e da população atingida, de forma a acrescentar esta luta ao debate político global. Deve-se dar atenção aos movimentos, eventos, projetos, greves e práticas de conscientização e de resistência que subvertem as políticas tradicionais e as novas “políticas verdes”, as mídias de massas

e as indústrias comerciais. É preciso visibilizar essas lutas, já que as soluções à crise e ao racismo ambiental não estão na “modernização ecológica” que sustenta o sistema político-econômico no qual vivemos e, sim, na mudança radical da acumulação de capital e exploração dos corpos e territórios. Não é de hoje que governos, empresários e conferências internacionais confeccionam medidas e leis absortas às realidades cotidianas das principais vítimas do sistema mundo econômico colonial e das políticas voltadas para os egos conquiro e extermínio (Goodwin, 2022) e que não implicam em ações concretas de auxílio e mudança.

118

Trago, então, formas de resistência que anseiam a libertação das populações vulnerabilizadas: atos simbólicos que denunciam o racismo e a injustiça ambiental nos grandes encontros globais pelo Clima e políticas comunitárias de sobrevivência aos efeitos das mudanças climáticas e da exploração da terra pelo regime capitalista e colonial. A começar pela Conferência das Partes (COP), painéis anuais sobre a preservação do clima. Em sua grande maioria, as edições ocorrem em países distantes dos lugares onde mais se sentem os efeitos das mudanças climáticas, fazendo com que a presença de representantes das comunidades atingidas seja quase mínima. Com isso, muitos ativistas presentes alertam que a ausência desses membros denuncia não só as injustiças climáticas, mas também as sociais, como o racismo, sexismo e machismo. “O cenário de injustiça climática é moldado, ainda, pela ausência daqueles que mais sofrem com as consequências dessa crise no debate e nas instâncias de decisão” (Carvalho, 2022: s.p.). Tendo em vista a agenda global repleta de movimentos excludentes, ativistas de todo o mundo realizaram encontros e greves paralelas à COP 26 (realizada em 2021) para

denunciar esses casos de preconceitos, injustiças e racismos ambientais e sociais, e muitos outros que acontecem historicamente nos mais diversos países.

Outros projetos que tentam alterar os ares políticos tradicionais são os Movimentos dos Atingidos por Barragens (MAB), que realiza reuniões e encontros desde 1987 até atualmente:

[...] além de fazer a luta pelos direitos dos atingidos, reivindica um Projeto Energético Popular para mudar pela raiz todas as estruturas injustas desta sociedade. Enquanto organização, somos fruto de um longo trabalho de construção coletiva. Por não aceitarmos injustiças, a destruição da natureza e termos certeza de que podemos viver de uma forma melhor, nós nos organizamos e lutamos, com muito sacrifício, enfrentando inimigos poderosos que só nos exploram, oprimem e nos expulsam de nossas comunidades.

Observa-se, com isso, o Projeto Inclusão, que surgiu na Baixada Fluminense e movimenta discussões e ações de conscientização sobre a sustentabilidade; a Rede Favela Sustentável, que possui projetos agroecológicos e de hortas urbanas; e também encontros para, de forma democrática, discutir a crise climática, os preconceitos existentes na luta, e as medidas e estratégias cabíveis para a luta popular, como o evento “O Clima É de Mudança”, todos elaborados sob uma perspectiva não eurocêntrica e atentos às realidades dos seres “sub-humanos” (Silva; Borba; Foppa, 2021).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao elencar alguns fatos históricos que permeiam as sociedades até os dias de hoje, reproduzidos pelos Estados e grandes corporações, e estando inerentes ao senso comum, tento justificar a relevância do termo racismo ambiental para que os conceitos aqui apresentados possam auxiliar numa luta

decolonial, em busca da igualdade, indo de encontro com ideias para adiar o fim do mundo, ameaçado cada vez mais pelas mudanças climáticas ocasionadas pela exploração da terra e dos animais herdadas do capitalismo e colonialismo.

Como tento mostrar, não é possível falar sobre a luta climática, que visa recuperar e desacelerar as catástrofes ambientais e consequentemente sociais, sem a escuta, a discussão e a participação periférica, indígena, quilombola, negra, ribeirinha e de grupos ditos “vulneráveis”. A vivência dessa população junto aos “saberes ancestrais e tradicionais contribuem para um futuro mais sustentável” (Capelobo; Conrado; Nazar, 2021: 11).

120

A presença do termo Racismo Ambiental e das vozes de grupos, por muitos anos silenciados, nos fazem (re)pensar o caminho pelo qual estamos andando e a que rumo queremos chegar, quais são as políticas, sistemas e instituições fundadoras que corroboram para o preconceito existente, e quais são os movimentos, estudos, teorias e organizações que buscam romper com as rígidas tradições aqui demonstradas. Assim, novas escutas, debates e personalidades não de entrar em cena, para que cada vez mais estruturas sejam derrubadas e reconfiguradas, começando pela luta do clima, anticapitalista e antiexploratória, que ameaça a todos, todos os dias, e, em especial, as comunidades tradicionais e periféricas:

A gente sofre na pele, a gente sofre no corpo, a gente sofre na alma, a gente sofre na alimentação, é um combo de situações. Se existisse uma política pública voltada para esses assuntos... Nós precisamos da natureza em si. Mãe de santo, por exemplo, sem natureza, sem terra não existe. Se não houvesse tantas ambições, nosso ecossistema, nosso clima, nossa terra estariam numa situação que poderíamos conviver. O impacto ambiental é a mão amaldiçoada da ambição. Enquanto isso, nós, povo preto, povo indígena, povo mais pobre, somos as pessoas que tentam ajudar, tentam plantar, tentam arar... Nossa

preocupação, desde quando estamos construindo nosso axé, é para segurar a natureza e nos assegurarmos também que, para termos uma respiração melhor, temos uma saúde melhor. Quem sofre os impactos somos nós mesmos, e isso dá uma inquietação na vida e na alma. Se chove muito, temos os alagamentos. Temos o calor, temos a perseguição, temos as grandes barragens, vários fatores que a gente se sente impotente. Se o homem branco não tem condições de cuidar da terra, devolve para gente que pode cuidar. Nós sabemos. Eu preciso que o ecossistema esteja equilibrado, eu preciso que não haja degradação, nossos ancestrais falam e nós precisamos ouvir. A civilidade, que a gente precisa, não tem poluição. Todos os povos precisam respirar. Às vezes sentimos que, se tivesse uma política apropriada, voltada pra isso, com aval, com mais segurança, estaria tudo no lugar. Não adianta a gente só crer, adianta a gente fazer um pedacinho de um mundo melhor pras nossas vidas. O momento é esse". MÃE CELINA DE XANGÔ. (Capelobo; Conrado; Nazar, 2021: 8)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELLO, Enzo. (2017), Capitalismo verde e crítica anticapitalista: “proteção ambiental” no Brasil. Disponível em: <http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_informativo/bibli_inf_2006/Rev-Juridica-UNICURITIBA_n.48.06.pdf>. Acesso em: 03/03/2023.

BOEHM, Sophie; CARTER, Rebecca; LEVIN, Kelly. (2022), Impacto das mudanças climáticas: 6 descobertas do relatório do IPCC de 2022 sobre adaptação. Disponível em: <<https://www.wribrasil.org.br/noticias/impacto-das-mudancas-climaticas-6-descobertas-do-relatorio-do-ipcc-de-2022-sobre-adaptacao>>. Acesso: 12/12/2022.

BULLARD, Robert. (1993), Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?hl=pt-PT&lr=&id=yVr9lhrrTVwC&oi=fnd&pg=PA1&dq=environmental+racism+Benjamin+Chavis&ots=3Qfa0fo1AW&sig=Bqa6DkMpbV4wn5sdW1CJlJNMzsg&redir_esc=y#v=onepage&q=environmental%20racism%20Benjamin%20Chavis&f=false>. Acesso: 03/03/2023.

CAPELOBO, Walla; CONRADO, Edlene; NAZAR, Leonildes. (2021), O que o antirracismo pode ensinar ao campo das mudanças climáticas?. Disponível em: <https://d19c5c63-c2eb-45f6-b05f-0ff23e92b482.usrfiles.com/ugd/d19c5c_bbf78cbae70b43f98aa0df5ee94c94be.pdf>. Acesso: 12/12/2022.

CARVALHO, Beatriz. (2022), O Que É Justiça Climática na Visão de Lideranças Comunitárias da Rede Favela Sustentável. Disponível em: <<https://rionwatch.org.br/?p=61270>>. Acesso: 12/12/2022.

CARVALHO, Diana; SCHIMIDT, Fernanda. (2020), Racismo Ambiental: Por que algumas comunidades são mais afetadas por problemas ambientais? Futuro depende do fim da desigualdade. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/racismo-ambiental-comunidades-negras-e-pobres-sao-mais-afetadas-por-crise-climatica/#cover>>. Acesso: 12/12/2022.

COSTA, César. (2021), Colonialidade, natureza e direitos humanos: uma leitura à luz de Enrique Dussel. Disponível em: <<http://publicaciones.unaula.edu.co/index.php/ratiojuris/article/view/1038/1355>>. Acesso: 12/12/2022.

DE MORAES, Wallace de. (2020), As origens do Necro-racista-Estado no Brasil - diálogo entre as perspectivas decolonial e libertária. Revista Estudos Libertários, 2(6).

DE SOUSA LIMA, S. (2021), RACISMO AMBIENTAL E COMUNIDADES INDÍGENAS - UMA VISÃO DECOLONIAL E HISTÓRICA DA LUTA INDÍGENA NA ATUALIDADE. RECIMA21 - Revista Científica Multidisciplinar, 1(1), e25282. <https://doi.org/10.47820/recima21.v1i1.282>. Acesso: 03/03/2023.

FOUCAULT, Michel. (2002), Em defesa da sociedade - curso no Collège de France (1975-76). São Paulo: Martins Fontes.

GOODWIN, Isaac. (2022), Evento 'O Clima É de Mudança' Questiona o Alheamento da COP e Pede Justiça Climática para Populações Indígenas, Negras e de Favela. Disponível em: <<https://rionwatch.org.br/?p=63914>>. Acesso: 12/12/2022.

GROSFUGUEL, Ramón. (2016), A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Revista Sociedade e Estado, 31(1).

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. (2019), A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras

KRENAK, Ailton. (2019), Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Editora: Companhia das Letras.

LOUBACK, Andréia. (2020), O paradoxo da justiça climática no Brasil: o que é e para quem? Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/o-paradoxo-da-justica-climatica-no-brasil-o-que-e-e-para-quem/>>. Acesso: 12/12/2022.

MATOS, Hugo. (2010), Constituição, crise e superação da racionalidade moderna a partir da filosofia da libertação de Enrique Dussel. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Hugo-Allan-Matos/publication/309155534_Constituicao_crise_e_superacao_da_racionalidade_moderna_a_partir_da_filosofia_da_libertacao_de_Enrique_Dussel/links/58014d2e08ae6c2449f2c353/Constituicao-crise-e-superacao-da-racionalidade-moderna-a-partir-da-filosofia-da-libertacao-de-Enrique-Dussel.pdf>. Acesso: 03/03/2023.

PACHECO, Tânia (2006), "Desigualdade, injustiça ambiental e racismo: uma luta que transcende a cor"; I Seminário Cearense contra o Racismo ambiental; Fortaleza (mimeo).

PAGOTTO, Érico. (2013), Greenwashing: os conflitos éticos da propaganda ambiental. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/100/100134/tde-22072013-141652/publico/DissertacaoFinal.pdf>>. Acesso: 03/03/2023.

QUIJANO, Anibal. (2005), Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. (org); A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas; Buenos Aires; CLACSO; pp. 117-142.

SILVA, Lays. (2012), Ambiente e justiça: sobre a utilidade do conceito de racismo ambiental no contexto brasileiro. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/eces/1123>>. doi: <<https://doi.org/10.4000/eces.1123>>. Acesso 12/12/2022.

SILVA, R. O. da; BORBA, C. dos A. de; FOPPA, C. C. (2021), O sistema/mundo colonial/moderno e a natureza: reflexões preliminares. Revista Videre, 13(26), 138/169. <<https://doi.org/10.30612/videre.v13i26.12939>>. Acesso em: 12/12/2022.

SOBRE A NORMATIZAÇÃO DO CORPO MODERNO UMA BREVE ANÁLISE DA PATOLOGIZAÇÃO DA TRANSEXUALIDADE E DE INSCRIÇÕES CORPORAIS

Bruno Latini Pfeil

Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ). Graduado em Psicologia (USU/RJ).
Graduando em Antropologia (UFF). Pós-graduando em Psicanálise e
Relações de Gênero: Ética, Clínica e Política (FAUSP). Membro do conselho
editorial da Revista Estudos Transviados. Membro do Coletivo de Pesquisas
Decoloniais e Libertárias (PPGF/UFRJ).

Cello Latini Pfeil

Professor Substituto do Departamento de Ciência Política da UFRJ.
Doutorando e Mestre em Filosofia (PPGF/UFRJ). Especialista em Teoria
Psicanalítica Freud-Lacaniana (CEPCOP/USU). Pesquisador do
CPDEL/UFRJ. Coordenador da Revista Estudos Transviados.

124

RESUMO

Almejamos, no presente artigo, compreender como ocorre a inferiorização de certas inscrições corporais, em detrimento da naturalização de outras, e em relação a marcadores de gênero, raça e normatividade. Partimos da hipótese de que o saber moderno institucionalizado produz patologização e criminalização de certas inscrições corporais, e tomamos como ferramenta de análise as modificações corporais realizadas por pessoas trans. Argumentamos que, ao afrontarmos a corponormatividade, ao demonstrarmos autonomia corporal em relação a nossos desejos e identidades, a retroativa institucional é violenta. Para tanto, nosso referencial teórico é anarquista e decolonial.

PALAVRAS-CHAVE

Corponormatividade; inscrições corporais; transgeneridade; cisonormatividade.

ABSTRACT

In this article, we aim to understand how the inferiorization of certain body inscriptions occurs, to the detriment of the naturalization of others, and in relation to markers of gender, race and normativity. We start from the hypothesis that the modern institutionalized knowledge produces pathologization and criminalization of certain body inscriptions, and we take as a tool of analysis the body modifications performed by trans people. We argue that, as we challenge

corporeidade, as we demonstrate bodily autonomy in relation to our desires and identities, the institutional backlash is violent. To this end, our theoretical referential is anarchist and decolonial.

KEYWORDS

Bodynormativity, body inscriptions; transgenerity, cisnormativity.

INTRODUÇÃO

126

Analizamos, no presente artigo, o fenômeno de inferiorização de corpos com inscrições corporais consideradas extremas, que não refletem o ideal estético de corpo, beleza e congruência da modernidade/colonialidade. A definição de inscrição corporal que adotamos é a mesma de Featherstone (1999, p. 1, tradução nossa), referente a modificações corporais, que abrangem “uma longa lista de práticas que incluem a colocação de piercings, tatuagens, marcas, cortes, ligaduras e implantes para alterar a aparência e a forma do corpo [...] ginástica, musculação, anorexia e jejum”. Embora o autor se refira a modificações corporais, ao invés de inscrições, adotamos o segundo termo por sua amplitude: nem todas as inscrições são socialmente concebidas como modificações, pois podem ser naturalizadas e normalizadas; outras inscrições, embora não sejam normalizadas, são patologizadas e consideradas mutilações. Toda inscrição corporal é uma modificação propriamente dita, porém, para facilitar a compreensão do termo e principalmente as diferenças entre os significados atribuídos a ele, decidimos por adotar inscrições em nosso estudo.

Percebemos que, enquanto algumas inscrições são aceitas e naturalizadas, outras são alvo de inferiorização e marginalização. Dentre tais corpos inferiorizados / marginalizados, podemos destacar tanto pessoas que se modificam com técnicas de perfuração, escarificação e tatuagens, como pessoas trans, que modificam seus corpos, seja por meio de uma leitura social não-normativa, seja por meio de processos cirúrgicos e hormonais que desobedecem os postulados da cisheteronormatividade.

Temos como hipótese que o saber moderno institucionalizado patologiza, criminaliza e inferioriza práticas variadas de inscrições corporais, dentre as quais destacamos os procedimentos de afirmação de gênero e hormonização em corpos trans. Tais inscrições nos servem como ferramenta de análise, pois um de nossos argumentos centrais é que toda inscrição corporal possui significação a partir do meio em que é exercida, de modo que não possamos desvincular sua patologização/criminalização das legislações moderno/coloniais e do saber médico/psiquiátrico.

Compreendemos que se estabelece, na modernidade, um ideal de corporalidade que é afrontado quando corpos gênero-dissidentes demonstram ter autonomia sobre suas corporalidades, ou quando corpos não-normativos em geral praticam modificações corporais de modo autônomo. Este ideal de corporalidade se baseia em uma corponormatividade.

Utilizamos a noção de corponormatividade de Mello & Nuernberg (2013, p. 6), “que considera determinados corpos como inferiores, incompletos ou passíveis de reparação/reabilitação quando situados em relação aos padrões hegemônicos funcionais/corporais”. Em nosso ensaio, referenciamos corponormatividade em relação a práticas de inscrição corporal que não correspondem aos padrões hegemônicos corporais. Identificamos, então, um ponto de interseção entre corpos modificados/inscritos: a modificação do próprio corpo somente é institucionalmente aceita caso reflita as normativas da modernidade/colonialidade. Adotamos uma lente de análise tanto anarquista - no sentido de produzirmos uma crítica a toda forma de dominação institucional - como decolonial - no sentido de produzirmos uma crítica a toda forma de colonialidade.

Vejamos, então, como a corponormatividade, por meios institucionais e moderno/coloniais, se sedimenta em relação a práticas de inscrição corporal.

UM BREVE HISTÓRICO DA INSTITUCIONALIZAÇÃO DE INSCRIÇÕES CORPORAIS NA MODERNIDADE

A alteração da forma do corpo, de sua forma anteriormente percebida, é o que caracteriza uma modificação, seja pela transformação da massa muscular, pela retirada de certas glândulas, por um implante que as simule, seja por técnicas de pigmentação da pele, por sua abertura e cicatrização, dentre inúmeras outras possibilidades. Transformações corporais designam absolutamente tudo o que possa modificar um corpo. Então, todos os corpos, em qualquer meio social, se inscrevem, pois afetam-se de acordo com seu meio. Mas há corpos cujas inscrições se deparam com marginalização e estigmatização, e há corpos cujas inscrições se deparam com apreciação e validação.

Façamos, então, um breve histórico da institucionalização de inscrições corporais na modernidade, assim como da categorização de transexualidade, para compreender essa dinâmica. Procuramos, com isso, abranger dois campos teóricos: os estudos sobre o corpo e os estudos de gênero, pois não há como tratar de estudos sobre o corpo sem tratar de estudos de gênero, assim como não há como se pensar em gênero e corpo sem pensar em raça, racismo e capacitismo. Nosso objetivo com isso é demonstrar que, ao modificarmos nossos corpos e insinuarmos uma autonomia corporal que rejeita a corponormatividade, a retroativa institucional é violenta. Tal retroativa se origina em racismo/sexismo

epistêmico (GROSFUGUEL, 2016), em capacitismo - por meio da governança econômica (DE MORAES, 2019), como será elaborado posteriormente -, em igrejismo, militarismo e patriarcalismo.

Em sociedades ocidentais modernas, a partir da segunda metade do século XX, houve um crescimento de modificações corporais consideradas extremas, assim como das consideradas 'normais'; houve um crescimento de modificações corporais em geral, sendo algumas caracterizadas como aberrantes e outras, como naturais (MARTIN, 2014; FEATHERSTONE, 1999). Neste mesmo período, a transexualidade passa a receber maior visibilidade midiática, tendo sua categorização em medicina/psiquiatria marcada pela publicação do livro *O Fenômeno Transexual*, do endocrinologista Harry Benjamin, em 1966.

Ou seja, em contexto similar - norte-americano e europeu - e no mesmo período - segunda metade do século XX - a transexualidade é institucionalizada enquanto patologia e explorada com maior intensidade por medicina/psiquiatria, e as inscrições corporais passam a receber uma abertura maior, ao mesmo tempo em que se tornam alvo de patologização e categorizações por este mesmo saber biomédico moderno.

Durante as décadas de '70 e '80, práticas de tatuagem e perfurações se popularizaram e, na década de '90, há uma popularização de cirurgias estéticas, em contexto norte-americano e europeu. Tal popularização é exportada para países latinoamericanos. Considerando modificações corporais como toda forma de transformação que tenha como objeto o corpo, e considerando que todo corpo se constitui enquanto tal em interação com seu meio, temos que toda modificação corporal,

ao menos em sociedades ocidentais, possui como aporte central a generificação e racialização dos corpos, na medida em que marcadores de gênero e raça são constitutivos do imaginário social moderno. Embora a branquitude, a cisnorma, a heteronorma, a corponormatividade sejam compreendidos como naturais e, com isso, não sejam devidamente nomeados, os atravessamentos que deles derivam - quais sejam, o racismo, o sexismo, a transfobia, o capacitismo - moldam a organização das instituições modernas. Desse modo, as intervenções corporais supracitadas, desde cirurgias plásticas até modificações corporais 'extremas', desde rinoplastias até cirurgias de afirmação de gênero, possuem interpretações que não se desgarram das colonialidades.

Ainda que Sprage (2009) compreenda que nem todas as transformações corporais são consideradas modificações - o lifting facial, por exemplo, somente é considerado uma modificação se afrontar determinado padrão de beleza -, a nossa concepção de modificação corporal tem a ver com a inscrição: a inscrição, no corpo, de sentido, seja este sentido socialmente legitimado e humanizante, ou deslegitimado, tido como aberrante ou animalizador. Braz (2006) identifica essa cisão entre inscrições corporais aceitas e não aceitas: as primeiras seriam cirurgias plásticas e procedimentos menores em vias de embelezar o corpo, geralmente atrelados à reafirmação de gênero - como, por exemplo, a prática de preenchimento labial por mulheres cis; as segundas seriam contrárias a modelos estéticos vigentes, tais como aplicação de próteses subcutâneas, ou mesmo modificações consideradas automutilações, com teor "patológico".

A fronteira entre inscrições consideradas normais ou aberrantes é frágil. A depender dos procedimentos e condições

de realização, cirurgias plásticas podem se enquadrar tanto no primeiro grupo como no segundo, especialmente ao considerarmos marcadores de gênero, raça e territorialidade. De todo modo, adotamos a nomenclatura inscrições corporais para designar tais práticas, em sua vasta amplitude - podemos tomar, como exemplo, inscrições corporais realizadas por pessoas trans e por pessoas cis: o tipo de reação comum à aplicação de silicone nos seios por mulheres trans é bastante diferente do tipo de reação ao mesmo procedimento estético quando realizado por mulheres cisgêneras. Não obstante, consideramos ambos os procedimentos como inscrições corporais.

131

A percepção de que inscrições corporais somente marcam culturas não-europeias é profundamente errônea. Comumente se pensa que, em Europa e Estados Unidos, práticas de inscrever o corpo podem ser encontradas apenas em nichos punks, underground ou subversivos. Contudo, Martin (2014) relembra os corsets ingleses, utilizados por mulheres cisgêneras, e comumente burguesas, para afinar a cintura e garantir aos contornos do corpo uma silhueta mais 'feminina'. Pires (2009), por sua vez, cita os conhecidos 'pés-de-lótus' chineses, assim como a modelação de argolas no pescoço de modo a alongá-lo, praticada por mulheres da etnia Karen, na Tailândia. Enquanto certas inscrições - geralmente praticadas por corpos não-brancos, gênero-dissidentes e não-normativos - são tidas, pelo saber moderno institucionalizado, como anormais ou aberrantes, outras - geralmente praticadas pela branquitude colonial - são concebidas como exemplos de fineza. Tal perspectiva está vinculada a processos de criminalização.

Vejam os.

A criminalização de inscrições corporais se direciona tanto a sua prática profissional como aos corpos inscritos (MELO, 2019). A bifurcação da língua, por exemplo, somente pode ser realizada mediante utilização de certos instrumentos, como bisturis, e o uso destes instrumentos somente é permitido a profissionais da saúde. Para alguém ter sua língua bifurcada, deve recorrer a esses profissionais, mas tal prática não é consubstanciada por conselhos de medicina - não podendo, então, ser realizada, senão com caráter experimental. Assim, a possibilidade de bifurcar a língua é praticamente inviável por vias legais, como expõe Larrat (2008, p. 154):

Cortadores underground são comumente mais experientes nas especificidades destes procedimentos exóticos e estão cientes das complexidades que os médicos nunca perceberiam - curar uma ferida aberta simplesmente não é o objetivo da maioria dos médicos. (LARRAT, 2008, p. 154, tradução nossa)

Os procedimentos realizados por cortadores não seriam procedimentos médicos, e sim procedimentos técnicos e bem localizados em determinada região do corpo. Apesar de serem mais capacitados do que cirurgiões plásticos em relação às especificidades da bifurcação de língua, os cortadores têm sua capacidade prática questionada pela regulamentação biomédica. Identificamos como o monopólio do conhecimento (GROSGUÉL, 2016) sobre tais práticas se expressa no rol das inscrições corporais.

Assim como se deve recorrer a meios ilegais para proceder com inscrições não legitimadas por medicina/psiquiatria, observamos que a ilegalidade também se faz bastante presente entre indivíduos trans que desejam modificar seus corpos hormonalmente. O trânsito de hormônios é burocratizado, dificultado e quase inviabilizado por ambulatórios trans,

especialmente para pessoas transmasculinas, cujo acesso a hormônios à base de testosterona depende de receituário médico.

Preciado (2018) nos apresenta ao cenário burocrático, elitista e cisnormativo da comercialização de hormônios 'sexuais'. Ao iniciar sua hormonização com testosterona, o autor satiriza a bula da substância, em que se lê que o contato de mulheres com a substância deve ser 'evitado'. Em contexto brasileiro, trazemos duas expressões desta situação: na bula do cipionato de testosterona Deposteron, distribuído por EMS sigma pharma LTDA, lê-se, em destaque, "este medicamento é contraindicado para uso por mulheres". Na bula do undecilato de testosterona, distribuído pela Eurofarma, lê-se, no terceiro tópico "Quando não devo usar este medicamento?", que "este medicamento é contraindicado para uso por mulheres". Referindo-se a mulheres cisgêneras - omitindo, porém, a nomeação da cisgeneridade, já que tal conceito é ignorado por medicina/psiquiatria -, a bula reproduz toda uma estrutura de pensamento a partir da qual o binário de gênero se constitui.

As dicotomias mulher / homem, feminino / masculino, vagina-útero-ovários / pênis-próstata-testículos, progesterona-estrogênio / testosterona, e por aí vai, se desenrolam conjuntamente ao crescimento das indústrias farmacêuticas e da marginalização e violação de corpos trans e gênero-dissidentes, especialmente quando periféricos e não-brancos. O acesso aos hormônios 'sexuais' não ocorre livremente, mas indica quais corpos podem realmente obtê-los; quais são homens ou mulheres 'de verdade' para fazerem uso das tecnologias de gênero 'corretas'. A inacessibilidade destas tecnologias revela diferentes faces da corponormatividade, que, neste caso, se traduz em transfobia institucional. Como

exemplo, temos que o Processo Transexualizador do Sistema Único de Saúde, embora instituído no Brasil em 2008, somente cinco anos após, em 2013, abriu suas portas para atender pessoas transmasculinas. Ainda assim, dez anos depois, continuamos precisando recorrer à ilegalidade para termos pleno acesso à hormonização, frequentemente com precário acompanhamento endocrinológico. Sem um receituário que permita a obtenção de tais tecnologias, e sem um psiquiatra que ateste nossa transexualidade, não temos aporte legal para acessá-las; somos criminosos até que digam o contrário.

A criminalização também se direciona a profissionais da saúde que não obedecem aos postulados da cisnormatividade. Benjamin Neves (2016, p. 167) nos traz o seguinte exemplo:

A história do primeiro homem trans a ser operado no Brasil acontece justamente no final da década de 1970. Vale lembrar que, naquela época, as clínicas e os hospitais ainda não estavam liberados para fazer esse tipo de cirurgia, e os médicos que se propunham a realizá-las eram considerados mutiladores, a ponto de o médico que operou João W. Nery, primeiro homem trans auto declarado brasileiro, chegar a ser indiciado por lesão corporal por outras cirurgias de “mudança de sexo”.

Ou seja, ao possibilitarem determinada inscrição corporal que não obedece às normativas da cisgeneridade, os cirurgiões eram criminalizados. A criminalização pode ser identificada em inúmeras práticas, todas assimiladas a um suposto exercício ilegal da medicina. Aqueles que detêm o monopólio do conhecimento sobre determinada prática/inscrição recebem legitimação institucional para realizá-las. Este é o vínculo entre colonialidade do saber (MALDONADO-TORRES, 2018) e opressão intelectual (BAKUNIN, 1975): se somente são consideradas patológicas as inscrições corporais que destoam de um ideal de corpo moderno, então o saber que legitima tal consideração

possui viés moderno/colonial; tal viés é característico da colonialidade do saber, que determina quais sujeitos são capazes de produzir conhecimento - aqueles que mais se aproximam da corponormatividade - e quais são incapazes de fazê-lo - aqueles que mais se distanciam da norma.

Bakunin compreende a opressão intelectual como a mais difícil de se combater, pois, ao se determinar quem pode ou não produzir conhecimento, se retira daqueles considerados 'incapazes' a possibilidade de argumentar; se lhes retira a possibilidade da autodeterminação, do autogoverno de suas corporalidades. Narrativas e corporalidades que se contraponham e/ou desobedeçam às normativas modernas/coloniais se deparam com o fenômeno da deslegitimação e, não raro, criminalização e patologização.

Compreendemos, nesta seção, que: todo corpo, mediante interação com seu meio, é um corpo inscrito; que se estabelece, ao longo da modernidade, uma normatividade corporal, denominada de corponormatividade; que a corponormatividade determina e é concomitantemente determinada por critérios de avaliação dos corpos em relação a sua capacidade funcional/produtiva, a sua estética, e a demais marcadores; e que inscrições corporais que desobedecem e constroem a corponormatividade são alvo de criminalização e patologização, especialmente contra corpos negros, indígenas, trans, com deficiência. Após compreendermos estes pontos, passemos para uma análise mais aprofundada sobre como operam as opressões sociais e institucionais em relação à transexualidade e a práticas de inscrições corporais.

SOBRE A MANUTENÇÃO DA NORMA: GOVERNANÇAS SOCIAIS E INSTITUCIONAIS

O percurso de patologização da transexualidade é marcado por opressão intelectual e colonialidade do saber. A transexualidade foi enquadrada como categoria diagnóstica a partir da segunda metade do século XX, tendo como marco sua inserção no Manual Diagnóstico de Transtornos Mentais (DSM), publicado pela Associação Americana de Psiquiatria (APA), no Código Internacional de Doenças (CID), publicado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) e no Standards of Care (SOC), publicado pela Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association. Nos três documentos, desde a década de 1950, a transexualidade consta como uma patologia, pelos critérios de médicos e psiquiatras cisgêneros, em sua maioria brancos, homens e heterossexuais. Como escrevem Bento & Pelúcio (2012, p. 578), “o DSM-IV, o CID-10 e o SOC são falaciosos e produtores institucionais de identidades abjetas”.

O saber que patologiza a transexualidade é o mesmo que patologiza toda forma de inscrição corporal que destoa da corponormatividade. Como situa Melo (2019, p. 85-86), “qualquer tentativa de criminalização, na perspectiva dos profissionais da modificação, está ligada a uma proibição estética fundamentada em um moralismo que define uma normalidade corporal”. Em relação à proibição estética, designamos a governança estética-produtiva, definida por De Moraes (2019, p. 19) como aquela que “privilegia os corpos “perfeitos” e oprime os obesos, deficientes físicos [sic] etc.”.

De Moraes identifica nove governanças sociais, ou seja, nove formas de opressão social, sendo estas: racial, patriarcal, religiosa, capitalista, da estética-produtiva, sexual, acadêmica-

científica/educacional, oficialista e xenofóbica, ufanista, nacionalista. A patologização e a criminalização tanto de inscrições corporais como da transexualidade podem ser assimiladas a tais governanças. É interessante analisar como as governanças sociais garantem os processos de patologização e criminalização da transexualidade e de inscrições corporais, tendo em vista que nossa perspectiva libertária produz críticas diretas não apenas ao modo como o Estado e suas instituições se organizam, mas ao fato de sua existência. Compreendemos que as governanças expressam a união das colonialidades e de violências institucionais. Vejamos.

137

Em relação a inscrições corporais não-aceitas socialmente, a governança racial se exprime pelo racismo da legitimação de certas inscrições e inferiorização de outras - sendo estas outras comumente realizadas em sociedades não ocidentais. Práticas de inscrição corporal realizadas por povos não ocidentais seriam consideradas 'sintomas' de primitivismo, justificativas de inferioridade moral/intelectual e de heresia, ao passo em que, no Ocidente, estas mesmas práticas seriam alocadas na criminalidade, na patologia - e também no pecado -, ou, caso exercidas pela nobreza, seriam consideradas naturais. Chaney (2017, p. 64, tradução nossa) escreve: "descrições de mutilações não-ocidentais, culturalmente sancionadas eram frequentemente comparadas a atos insanos de automutilação em países ocidentais para implicar a natureza universal de tal comportamento".

Em relação à transexualidade, temos que o Processo Transexualizador no Brasil inicialmente abriu suas portas para atender apenas 'mulheres trans', deixando travestis e pessoas transmasculinas e não-binárias de fora, como já exposto. Ademais, a governança sexual se faz presente ao percebermos,

nesse caso, que pessoas trans designadas mulheres ao nascimento não eram sequer consideradas aptas a ingressar no processo transexualizador; ao percebermos as inúmeras burocracias a que o corpo trans deveria se sujeitar para ter acesso à saúde básica; ao compreendermos que o modo de operação de clínicas e ambulatórios trans se assemelha mais a uma imposição de tutela médica do que a cuidados com a saúde.

As governanças sexual e racial se entrelaçam, na medida em que a distinção entre 'mulher trans' e travesti possui um corte racial: o imaginário social atrelado à figura da 'travesti' se aproximaria de um olhar estigmatizado sobre pessoas transfemininas associadas à prostituição - e tal olhar conceberia travestis/mulheres trans brancas como higienizadas, e travestis/mulheres trans negras como menos aptas à admissão do processo transexualizador; ou, ainda, pessoas transfemininas brancas seriam consideradas mulheres trans 'propriamente ditas', enquanto pessoas transfemininas negras seriam alocadas na travestilidade, com teor negativo. A decolonialidade compreende o racismo como fator estruturante da modernidade; isto se evidencia ao traçarmos a história da patologização e criminalização da transexualidade e de inscrições corporais.

A governança patriarcal se demonstra na generificação de inscrições corporais consideradas mutilações. Sarah Chaney (2017), em sua pesquisa sobre os usos do corpo ao longo da história ocidental, percebe que determinadas categorias diagnósticas eram associadas a corpos designados femininos, e outras a corpos designados masculinos. No caso de inscrições corporais, em contexto europeu do século XIX, a autora percebe a atribuição do diagnóstico de histeria a pessoas designadas mulheres e que se inscreviam, independentemente do cunho da

inscrição. Tanto inscrições autolesivas - como enfiar agulhas sob a pele - como inscrições sem este objetivo - como cortar o cabelo - ocupariam um mesmo lugar pela ótica psiquiátrica: a de que tais indivíduos estariam se mutilando, exatamente por contrariarem normas de comportamento e de gênero. Cortar o cabelo mais curto e enfiar agulhas na pele significariam, conjuntamente, uma afronta à ideia de normalidade. O cabelo, para Chaney (2017, p. 86, tradução nossa), “não apenas simbolizava ideais de beleza, mas também outros elementos de comportamento ‘adequado’ na era Vitoriana. [...] Com efeito, cortar o cabelo curto pode até ser classificado como automutilação”. Da mesma forma, a corpos designados masculinos seriam atribuídas outras categorias diagnósticas.

Chaney (2017) percebe que os diagnósticos e os discursos patologizantes voltados a uma variedade de corpos se distinguem conforme sua designação de gênero. No caso, a designação da feminilidade implicava no diagnóstico de histeria, e a designação da masculinidade implicava no diagnóstico de perversão sexual, depravação; ambos, claro, interconectados. O que se percebe disso tudo é que a categorização diagnóstica é, em si mesma, generificada, o que demonstra a influência patriarcal na formação da ciência moderna e, conseqüentemente, nos inúmeros processos de patologização que afligiram variados corpos ao longo da modernidade.

A governança religiosa se expressa com a demonização de corpos trans e de corpos inscritos. Conforme Melo (2017, p. 10), pessoas inscritas são comumente associadas à figura do diabo: “diabo, demônio, coisa ruim, satanás, são os termos mais corriqueiros ao observarmos a abordagem referida a essas práticas”. Sendo o diabo a representação de tudo aquilo o que se deseja extirpar, de todo o mal que se deve eliminar, corpos

estigmatizados costumam ser vinculados a ele; é o caso não apenas de corpos trans e inscritos, mas de corpos indígenas, corpos negros, corpos indigentes, etc. O imaginário diabólico está constantemente presente em nossa cultura cristianizada, na medida em que representa um inimigo comum: independentemente de quem se torna alvo de aniquilação, sua associação com o diabo já justifica seu extermínio.

Como escreve Melo (2017, p. 15), “os anseios coletivos só podem ser tomados de consciência se fixados em objetos exteriores, a categoria do diabo só pode ser inteligível ao se fixar sobre um corpo externo que simbolize a representação que a sociedade faz dele”. O diabo se torna, então, uma espécie de “arma ideológica” (Ibidem, p. 27). Pessoas inscrites são associadas ao diabo muito pela ideia de imaculação do corpo. Se o deus cristão fez o ser humano - mais especificamente, o corponormativo - à sua imagem e semelhança, e se o ser humano pertence a deus, tendo-o como seu soberano, então modificar o próprio corpo, que é uma obra divina, seria heresia; seria pecado. A doutrinação cristã percebe o corpo como algo “sagrado, portador de atributos divinos, o qual, portanto, não poderia ser maculado” (LARA, 2012, p. 26).

Ao inscrever o próprio corpo, pessoas inscrites/modificadas estariam obstruindo a sacralidade corporal. Da mesma forma, a demonização da transexualidade segue a [i]lógica de que pessoas trans estariam contrariando aquilo que ‘deus’ lhes deu, ou indo contra a natureza e as virtudes da ‘família’ nuclear e heterossexual cristã. “O corpo é visto como um dado natural, pronto e acabado, não passível de modificações artificiais” (LARA, 2012, p. 64), e isso cabe a quaisquer modificações que alterem a suposta originalidade corporal. É interessante pontuar que, ao passo que inscrições corporais não-normativas

são rechaçadas por esse pensamento igrejista, não há tantas controvérsias em torno de clínicas pediátricas para crianças intersexo.

Machado (2005, p. 264), em sua pesquisa sobre cirurgias realizadas em corpos de crianças intersexo, escreve que

As técnicas cirúrgicas são empregadas no sentido de tornar a genitália da criança o mais próximo possível do normal, de acordo com determinados padrões de tamanho, forma, terminação do trajeto urinário (mais na ponta do pênis para os meninos; mais abaixo nas meninas) e uso (construir vaginas “penetráveis” e pênis “que penetrem”).

141 Ou seja, quando um corpo autonomamente desobedece a norma, sua afronta ao corpo que ‘deus’ lhe deu é pecaminosa e passível de demonização; mas quando uma criança intersexo é identificada pelo olhar médico como ‘anormal’, não há hesitação em submetê-la a processos cirúrgicos para moldar seu corpo a uma norma - não há hesitação em modificar o corpo que ‘deus’ lhe deu, caso tal modificação reforce a corponormatividade. Seria esta uma das expressões do igrejismo (DE MORAES, 2019) que, unindo-se a militarismo e poder legislativo, forma a Tríplice Aliança do Estado (KROPOTKIN, 2000). Esta tríplice institucional garante a subjugação de certos corpos em detrimento da superiorização de outros.

O militarismo se demonstra em operações policiais de perseguição contra pessoas trans, como ocorreu na Operação Tarântula. No centro de São Paulo, de 27 de fevereiro até 10 de março de 1987, policiais saíram às ruas detendo travestis, sob justificativa infundada de crime de contágio venéreo de HIV. Há nitidamente uma cisão entre, “de um lado o Estado e a população em geral, e o outro as travestis e demais pessoas assumidamente LGBTI” (CAVALCANTI et al., 2018, p. 182). E nesse ponto está a governança oficialista, que valoriza o ‘cidadão de

bem/pai de família', "oprimindo os rebeldes, revolucionários, contestadores do sistema, não seguidores das leis e insubordinados" (DE MORAES, 2019, p. 19).

A opressão intelectual e a colonialidade do saber, sob aporte da governança capitalista, sustentam as universidades ocidentalizadas, pois legitimam as narrativas produzidas pelas elites. Todo o saber oficial sobre transexualidade e inscrições corporais se originou por detrás de muros institucionais. Não por acaso, a demonização, patologização e criminalização da transexualidade e de inscrições corporais possuíram, e em alguma medida ainda possuem, legitimação institucional. Eis a expressão da governança acadêmica-científica.

142

E há uma governança que "alicerça todas as outras, pois se trata da opressão narcisista que só trata daquilo que lhe é familiar" (DE MORAES, 2019, p. 19-20), qual seja, a governança xenofóbica, ufanista, nacionalista. Tal governança reflete o universalismo moderno, marcado pela imposição de um só Estado, uma só língua, uma só cultura, um só saber, uma só 'moral', em linhas gerais, a imposição da unicidade, do uno - que é invariavelmente eurocentrado. Reflete a imposição de uma organização social generificada, que não concebe outras formas de organização social, outras categorias de gênero e sexualidade que não as do patriarcado branco europeu. Reflete a imposição de determinadas formas de modificação corporal, e a inferiorização e criminalização de outras.

Temos, então, que as governanças sociais operam em conjunto na inferiorização de pessoas trans, na patologização e criminalização de determinadas inscrições. A autonomia sobre o corpo é invariavelmente restringida, pois se proíbe - por demonização, criminalização, patologização - a transformação

de corporalidades que não correspondam às normativas modernas/coloniais.

Como tal proibição ocorre por vias institucionais, De Moraes identifica cinco governanças institucionais: política, que estabelece a dicotomia entre governantes e governados - e tais governantes evidentemente não são pessoas trans; econômica, que põe a mercadoria no centro das relações sociais - e promovendo o genocídio de povos indígenas, assim como a exclusão de pessoas trans do mercado de trabalho formal; sociocultural, que mobiliza as grandes mídias, a igreja, a academia e a família em prol da manutenção do status quo, e conseqüentemente da corponormatividade; a penal, que mobiliza forças militares pela manutenção do Estado e suas instituições, tal como observamos na Operação Tarântula; e jurídica, responsável por elaborar, interpretar e aplicar a lei - nesse caso, citamos o conceito de deception [enganação], elaborado por Bettcher (2007), que se refere à frequente não-penalização de homens assassinos de travestis, sob alegação de 'defesa da honra'.

Como escreve Goldman (2007, p. 33), o Estado é "o aparelho legislativo e administrativo que trata de certos negócios humanos - e, na maioria das vezes, trata mal". Este mal tratamento, em nossa discussão, toma a forma das governanças, garante a manutenção das colonialidades e a preponderância do racismo/sexismo epistêmico. Este mal tratamento não decorre de uma má-operação do Estado e de suas instituições, mas sim de seu pleno funcionamento enquanto instituição que se sustenta em governanças sociais e institucionais. Percebemos, após o breve histórico sobre demonização, criminalização e patologização de inscrições corporais e da transexualidade, como tais governanças sociais

e institucionais se entrelaçam. É nítido, então, que instâncias jurídicas, igrejistas, militares e acadêmicas defendem um modelo ideal de corpo, e que o saber moderno institucionalizado criminaliza, patologiza e inferioriza corpos não-normativos.

CONCLUSÃO

Retomamos a hipótese que motivou este ensaio: de que o saber moderno institucionalizado patologiza, criminaliza e inferioriza variadas formas de inscrição corporal, especialmente quando realizadas por corpos não-brancos, não-cis, não-normativos. Utilizamos, como referencial teórico, autores anarquistas, decoloniais e adeptos de práticas de inscrição corporal. Os autores deste ensaio, estes que aqui vos escrevem, se enquadram nestes três campos.

O conceito de corponormatividade, elaborado por Mello e Neurnberg (2013), designa com bastante precisão a norma contra a qual nos posicionamos - isto é, toda forma de institucionalização, toda designação de um ideal de corpo, toda imposição de unicidade. A imposição de um ideal universalizado de normalidade, de natureza, automaticamente anula a pluralidade dos corpos e existências. Ao apontarmos para a patologização, criminalização e demonização de inscrições corporais, denunciemos o enlace entre a generificação dos corpos e políticas institucionais de tutela; entre as governanças sociais e institucionais, as colonialidades, o saber médico/psiquiátrico, igrejismo e militarismo; entre inferiorização epistêmica e opressão intelectual.

E argumentamos por um viés libertário e decolonial, que compreenda que as colonialidades têm sua manutenção garantida por aparatos institucionais, e que a emancipação

social de corpos trans e inscritos somente pode ser vislumbrada caso, em nosso horizonte, defendamos a abolição daquilo que originalmente foi criado para suprimir nossas liberdades: o Estado, o saber moderno institucionalizado e a naturalização das identidades modernas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKUNIN, Mikhail. Conceito de Liberdade. Porto, Edições RÉ S limitada, 1975.
- BENTO, Berenice; PELÚCIO, Larissa. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 569-581, 2012.
- BETTCHEER, T. M. Evil Deceivers and Make-Believers: Transphobic Violence and the Politics of Illusion. *Hypatia*, California, v. 22, n. 3, p. 43-55, 2007.
- BRAZ, Camilo Albuquerque de. Além da pele: um olhar antropológico sobre a body modification em São Paulo. (Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas). Campinas, SP: [s. n.], 2006.
- CAVALCANTI, Céu; BARBOSA, Roberta Brasilino; BICALHO, Pedro Paulo Gastalho. Os Tentáculos da Tarântula: Abjeção e Necropolítica em Operações Policiais a Travestis no Brasil Pós-redemocratização. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v.38, n.spe2, p.175-191, 2018.
- CHANEY, Sarah. *Psyche on the Skin: a history of self-harm*. London: Reaktion Books LTD, 2017.
- DE MORAES, Wallace. Governados por quem? História das plutocracias no Brasil. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019.
- FEATHERSTONE, Mike. Body Modification: An Introduction. *Body & Society*, v. 5, n. 1, 1999.
- GOLDMAN, Emma. O indivíduo, a sociedade e o Estado, e outros ensaios. Tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo, Editora Hedra, 2007.
- GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.
- KROPOTKIN, P. O Estado e seu Papel Histórico. São Paulo: Ed. Imaginário, 2000.
- LARA, Mariana Alves. O direito à liberdade de uso e (auto)manipulação do corpo. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2012.
- LARRAT, Shannon. *Modcon: The Secret World of Extreme Body Modification*. Canada: BMEbooks, 2008.
- MACHADO, P. S. O sexo dos anjos: Um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. *Cadernos Pagu*, n. 24, 2005.
- MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- MELLO, Anahi G.; NUERNBERG, Adriano H. CORPO, GÊNERO E SEXUALIDADE NA EXPERIÊNCIA DA DEFICIÊNCIA: ALGUMAS NOTAS DE CAMPO. III SEMINÁRIO INTERNACIONAL ENLAÇANDO SEXUALIDADES. Universidade do Estado da Bahia, Salvador (BA), 2013.

MELO, Cristiane Vilma de. "Bod Mod e Bod Med": uma reflexão sobre como xs agentes da body modification entender as tentativas de criminalização de suas práticas. (Dissertação de Mestrado). São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2019.

MELO, Cristiane Vilma de. Com o diabo na pele: a associação entre a body modification e a imagem do diabo. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de São Carlos – Centro de Educação e Ciências Humanas, Departamento de Sociologia, São Carlos, 2017.

NEVES, Benjamin Braga de Almeida. Transmasculinidades no ambiente escolar: laicidades e resistências. In.: RODRIGUES, Alexsandro; MONZELI, Gustavo; FERREIRA, Sérgio R. da S. A política no corpo: gêneros e sexualidade em disputa. Vitória: EDUFES, 2016.

PIRES, Beatriz Ferreira. Corpo inciso, vazado, transmudado: inscrições e temporalidades. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2009.

PRECIADO, P. B. Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RUIZ MARTIN, Carla. Movimento de contestação ou agressão ao corpo? Porto Alegre: INDEPin, 2014.

SPRAGE, Erik. Once More Through the Modified Looking Glass. 2ª ed. 2009.