

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS
FACULDADE DE DIREITO**

**A NEGAÇÃO ESTRUTURALIZADA DA MATERNIDADE NEGRA: A
IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA AFRICANA PARA UMA REAL
EFETIVAÇÃO DO DIREITO À MATERNIDADE**

JULIANA OLIVEIRA TEIXEIRA DE JESUS

Rio de Janeiro

2022

JULIANA OLIVEIRA TEIXEIRA DE JESUS

**A NEGAÇÃO ESTRUTURALIZADA DA MATERNIDADE NEGRA: A
IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA AFRICANA PARA UMA REAL EFETIVAÇÃO DO
DIREITO À MATERNIDADE**

Monografia de final de curso, elaborada no âmbito da graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como pré-requisito para obtenção do grau de bacharel em Direito, sob a orientação do **Professor Dr. Philippe Oliveira De Almeida**.

Rio de Janeiro

2022

CIP - Catalogação na Publicação

JJ58n Jesus, Juliana Oliveira Teixeira de
A negação estruturalizada da maternidade negra: a importância da filosofia africana para uma real efetivação do direito à maternidade / Juliana Oliveira Teixeira de Jesus. -- Rio de Janeiro, 2022. 102 f.

Orientador: Philippe Oliveira de Almeida.
Trabalho de conclusão de curso (graduação) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade Nacional de Direito, Bacharel em Direito, 2022.

1. Filosofia Africana. 2. Crítica da Razão Negra. 3. Racismo Estrutural. 4. Maternidade Negra. 5. Hermenêutica Jurídica. I. Almeida, Philippe Oliveira de, orient. II. Título.

JULIANA OLIVEIRA TEIXEIRA DE JESUS

**A NEGAÇÃO ESTRUTURALIZADA DA MATERNIDADE NEGRA: A
IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA AFRICANA PARA UMA REAL EFETIVAÇÃO DO
DIREITO À MATERNIDADE**

Monografia de final de curso, elaborada no âmbito da graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como pré-requisito para obtenção do grau de bacharel em Direito, sob a orientação do **Professor Dr. Philippe Oliveira De Almeida**.

Data da Aprovação: __/__/____

Banca examinadora:

Orientador

Membro da Banca

Membro da Banca

Rio de Janeiro

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas

Faculdade Nacional de Direito

Coordenação de Monografia

ATA DE APRESENTAÇÃO DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

DATA DA APRESENTAÇÃO: _____ / _____ / _____

Na data supramencionada, a **BANCA EXAMINADORA** integrada pelos (as) professores (as)

1. _____
2. _____
3. _____
4. _____

Reuniu-se para examinar o **TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO - TCC** do discente:

NOME DO ALUNO: _____

DRE _____

TÍTULO DA MONOGRAFIA: _____

APÓS A EXPOSIÇÃO DO TRABALHO DE MONOGRAFIA PELO (A) DISCENTE, ARGUIÇÃO DOS MEMBROS DA BANCA E DELIBERAÇÃO SIGILOSA, FORAM ATRIBUÍDAS AO DISCENTE AS SEGUINTE NOTAS POR EXAMINADOR (A):

	Respeito à Forma (Até 2,0)	Apresentação Oral (Até 2,0)	Conteúdo (Até 5,0)	Atualidade e Relevância (Até 1,0)	TOTAL
Prof. Orientador(a)					
Prof. Membro 01					
Prof. Membro 02					
Prof. Membro 03					
<i>OBS: Professor Orientador tem prerrogativa de referendar as notas dos membros da BANCA EXAMINADORA assinando por todos.</i>				MÉDIA FINAL	

Assinatura do PROF. ORIENTADOR (A): _____ NOTA: _____

Assinatura PROF. MEMBRO 01: _____ NOTA: _____

Assinatura PROF. MEMBRO 02: _____ NOTA: _____

Assinatura PROF. MEMBRO 03: _____ NOTA: _____

MÉDIA FINAL (MONOGRAFIA JURÍDICA III):

*A todas as mulheres negras que desbravaram, e seguem desbravando, a árdua aventura de ser mãe neste país, inegável ato de resistência. Em especial, àquelas que me ascenderam, Patrícia Oliveira Teixeira de Jesus, Arlete de Oliveira Teixeira e Margarida Maria de Jesus.
Eu sou porque nós somos.*

AGRADECIMENTOS

A ideia desta pesquisa é justamente ressaltar a importância da afetividade na comunidade negra, razão pela qual é imprescindível, para mim, iniciar estes agradecimentos pela minha família.

Agradeço especialmente aos meus pais, Patrícia Oliveira Teixeira de Jesus e Edmundo de Jesus, e meus avós, Arlete de Oliveira Teixeira e Almir Teixeira (*in memoriam*), que sempre estiveram comigo, e sempre estarão, por todo suporte material e emocional e por me ensinarem sobre afetos e sobre a importância de sempre se reerguer. Esta conquista também é de vocês.

A minha tia, Abigail, e minhas primas, Luciana e Maria Eduarda, por me ensinarem que a maternidade negra não intenta ser individual: trata-se de um (re)existir coletivo e de uma intensa troca de afetividades e apoio.

Às Professoras Doutoradas Aza Njeri e Katiúscia Ribeiro, por terem ousado romper com a bolha filosófica, proporcionando-me uma das experiências mais relevantes e estimulantes na Academia. A dedicação e a luta de vocês para levar as epistemologias africanas Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS tornaram esta Monografia possível.

Ao Núcleo de Assessoria Jurídica Universitária Popular (NAJUP Luiza Mahin) e aos amigos ímpares que fiz por lá. Tudo que lá foi vivido e aprendido me levaram a um exercício acadêmico-profissional comprometido, porque a minha formação e a minha luta, enquanto mulher negra, não são — e nunca serão — somente para mim.

É necessário preservar o avesso, você me disse. Preservar aquilo que ninguém vê. Porque não demora muito e a cor da pele atravessa nosso corpo e determina nosso modo de estar no mundo. E por mais que sua vida seja medida pela cor, por mais que suas atitudes e modos de viver estejam sob esse domínio, você, de alguma forma, tem de preservar algo que não se encaixa nisso, entende? Pois entre músculos, órgãos e veias existe um lugar só seu, isolado e único. E é nesse lugar que estão os afetos. E são esses afetos que nos mantêm vivos.

- TENÓRIO, Jeferson. **O avesso da pele.**

Luta diária, fio da navalha. Marcas? Várias / Senzalas, cesáreas, cicatrizes / Estrias, varizes, crises / Tipo Lulu, nem sempre é so easy / Pra nós punk é quem amamenta, enquanto enfrenta a guerra / Os tanque, as roupas suja, a vida sem amaciante / Bomba a todo instante, num quadro ao léu / Que é só enquadro e banco dos réu, sem flagrante / Até meu jeito é o dela / Amor cego, escutando com o coração a luz do peito dela / Descreve o efeito dela: breve, intenso, imenso / Ao ponto de agradecer até os defeito dela / Esses dias achei na minha caligrafia tua letra / E as lágrima molha a caneta / Desafia, vai dar mó treta / Quando disser que vi Deus / Ele era uma mulher preta

- EMICIDA. **Mãe.**

A voz de minha bisavó / ecoou criança / nos porões do navio. / Ecoou lamentos / de uma infância perdida. / A voz de minha avó / ecoou obediência / aos brancos-donos de tudo. / A voz de minha mãe / ecoou baixinho revolta / no fundo das cozinhas alheias / debaixo das trouxas / roupagens sujas dos brancos / pelo caminho empoeirado / rumo à favela. / A minha voz ainda / ecoa versos perplexos / com rimas de sangue / e / fome. / A voz de minha filha / recolhe todas as nossas vozes / recolhe em si / as vozes mudas caladas / engasgadas nas gargantas. / A voz de minha filha / recolhe em si / a fala e o ato. / O ontem – o hoje – o agora. / Na voz de minha filha / se fará ouvir a ressonância / O eco da vida-liberdade.

- EVARISTO, Conceição. **Vozes Mulheres.**

A filosofia ocidental captura a filosofia africana numa dupla armadilha: ou a filosofia africana é tão semelhante à filosofia ocidental, que não faz contribuição significativa e, efetivamente, desaparece; ou é tão diferente que suas credenciais para ser definida como genuína filosofia sempre estarão sob suspeita.

- BERNASCONI, Robert. **Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader**

RESUMO

Esta pesquisa assume como objetivo verificar a forma como o racismo se relaciona com outras modalidades de opressão para relegar as mulheres negras, e mais precisamente as mães negras, a uma esfera do não ser, de uma maternidade menos digna. A partir disso, trabalha-se com o conceito de negação estruturalizada da maternidade, analisando as diferentes formas de impedir ou suprimir os laços materno-afetivos. Para isso, parte-se da análise do papel da filosofia nesse processo, seja para legitimar esse não reconhecimento ontológico, seja para (re)significar essa existência e essa maternidade, com uma filosofia centrada no indivíduo, não nas estruturas de poder, reconhecendo-se a filosofia africana para a (re)umanização da comunidade afrodiáspórica no Brasil.

Palavras-Chaves

Filosofia Africana; Crítica da Razão Negra; Hermenêutica Jurídica; Racismo Estrutural; Maternidade negra

ABSTRACT

This research's object of study is based on the relationship between racism and other types of discrimination, and how it affects black women, and more specifically, black mothers, relegating them to a non-being zone, to valueless maternity. Because of that, it was built the concept of structural denial of black motherhood, considering the variety of obstacles and suppressions of these connections between black mothers and their children. For that, it starts with an analysis of the philosophy's importance in this process, to establish the legitimacy of these practices, or to struggle against that, resignifying these existences and these motherhoods, considering the relevance of African philosophies as a way of (re)humanization of the black community in Brazil.

Key- Words

African Philosophy; Critique of Black Reason; Legal Hermeneutic; Structural Racism; Black Motherhood

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
PARTE I - ENTRE O “FAZER” FILOSOFIA E AS RELAÇÕES DE PODER	18
1. FILOSOFIAS AFRICANAS E MULTIEPISTEMOLOGIA: A IMPORTÂNCIA DE OUTROS OLHARES.....	18
1.1. O gênero e a Matripotência na filosofia iorubá, segundo Oyèrónké Oyèwùmí 24	
1.2. Ubuntu como filosofia: por uma harmonia entre o cosmos e a realidade política, segundo Mogobe Ramose	28
2. NAS TEIAS DO UNIVERSALISMO: A QUESTÃO DO OUTRO.....	29
2.1. Filosofia Clássica.....	29
2.1.1. Platão.....	29
2.1.2. A hierarquia dos seres na obra “Política” de Aristóteles.....	36
2.1.3. O porquê de se abordar a filosofia grega arcaica.....	38
2.2. A bio-lógica ocidental.....	39
2.3. Filosofia Moderna, Contemporânea e liberal: o racismo e a escravidão segundo alguns dos principais filósofos ocidentais	44
2.3.1. Montesquieu	44
2.3.2. Kant.....	50
2.3.3. Hegel	53
2.4. As limitações da filosofia crítica e dos movimentos sociais euro-ocidentais 54	
2.4.1. O marxismo	54
2.4.2. O feminismo e a “sororarquia”	56
PARTE II – NEGAÇÃO ESTRUTURALIZADA DA MATERNIDADE NEGRA	59
1. RACISMO ESTRUTURAL: PORQUE É POSSÍVEL FALAR DE NEGAÇÃO ESTRUTURALIZADA DA MATERNIDADE NEGRA	59
2. NEGAÇÃO ESTRUTURALIZADA DA MATERNIDADE NEGRA	64

2.1.	Janaínas e a negação estruturalizada propriamente dita	68
2.2.	Andriellis e a negação estruturalizada obstétrica: a violência e o racismo obstétrico como regra.....	73
2.3.	Negação estruturalizada disruptiva ou <i>necrofílica</i>	78
2.3.1.	Gracinhas: práticas institucionais de sequestro	79
2.3.2.	Mônicas: práticas institucionais de extermínio da juventude negra	83
3.	E O JURISTA, ‘CUMÉ’ QUE FICA? PREENCHENDO UM VAZIO JURÍDICO RUMO AO DIREITO ANTIDISCRIMINATÓRIO	87
	CONCLUSÃO	92
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94

INTRODUÇÃO

O objetivo central desta pesquisa é analisar a realidade das mulheres negras que ousam ser mãe no Brasil, especificamente a partir da forma como o racismo se articula com outras formas de dominação para lhes atribuir uma condição peculiar na sociedade brasileira, de um “mal não redimido”, como afirma Conceição Evaristo, verificando-se o papel da filosofia nesse processo, seja como legitimadora das condições de opressão, seja como caminho para a (re)humanização e o reconhecimento dessa maternidade constantemente invisibilizada na história, na literatura e no Direito.

Esta pesquisa foi concebida e desenvolvida a partir de uma inquietação, uma sensação de supressão de espaços acadêmicos aptos a serem — verdadeiramente — críticos, a furarem a bolha epistemológica¹, intrínseca à Academia.

A exemplo, das cinco disciplinas vestibulares do curso de Direito na Faculdade Nacional de Direito (UFRJ), no período de 2017.1, apenas em uma disciplina, Sociologia Geral, foi-se abordada a questão racial de alguma forma, ou se ousou abordar pensadores fora do eixo Europeu-Estadunidense, mesmo se tratando de professores reconhecidos por seus vieses críticos.

As demais disciplinas, Filosofia Geral, História do Direito e Pensamento Jurídico, Teoria do Direito e Teoria do Estado tiveram suas ementas, nada surpreendentemente, fundadas na Filosofia Ocidental, restritas a filósofos como Platão, Aristóteles, Hobbes, Montesquieu, Kant, Hegel e Kelsen, para estabelecer o que lhes configuraria como uma moldura satisfatória da concepção de Direito, Estado e Filosofia.

¹ Aqui se parafraseia Valmir Pereira, que trata da bolha filosófica, para expandir o conceito, de modo a abranger outras “áreas do saber”, trazer à reflexão de que a negação de outros saberes e culturas também afeta outras ciências, como a História, as Ciências Sociais e o próprio Direito. O conceito de bolha filosófica é assim definido: “A ideia de Bolha Filosófica deve ser compreendida como um espaço territorial formado por diferentes nações em continentes distintos, mas que pensam e estudam os mesmos autores, cujo objetivo é a colonização da mente do nativo, criando redes e obstáculos para que não haja rompimentos e nenhuma difusão de outras epistemologias. A Bolha Filosófica assim compreendida garante ao eurocentrismo branco a hegemonia intelectual e o controle do capital, pois em cada espaço da bolha se reproduz o pensamento como se estivessem exatamente na Europa.” (PEREIRA, 2019, p. 354)

Os posicionamentos críticos na filosofia do Direito e do Estado, quando existentes, restringiam-se ao Marxismo, o que, conforme se verá adiante, é insuficiente, especialmente quando se trata da questão do Outro, afinal, todos os autores aqui citados, ou possuíam em suas maiores obras posicionamentos marcadamente racistas, sexistas ou xenofóbicos, ou tomaram a escravidão como um resultado natural, ou justificável, ressaltando-se que todos, em maior ou menor medida, embebedaram-se numa concepção universalista de produção do conhecimento, da verdade e da existência humana.

Isso não se traduz como um mero fenômeno, posto que não ocorre de forma isolada e, em verdade, configura-se enquanto regra. Valmir Pereira aponta que o universalismo se irradiou do centro à periferia, moldando a subjetividade de pesquisadores e profissionais brancos e não-brancos², sendo disseminado, especialmente, através das Universidades:

A hegemonia do etnocentrismo europeu, fez do mundo colonizado a extensão do seu pensamento, cujo centro difusor é a Universidade, formando profissionais de todas as etnias para pensarem e agirem como se fossem brancos e a defender os princípios de uma epistemologia que não sejam as suas. Para que isso ocorresse e continue ocorrendo, foi preciso negar e matar todas as outras formas de conhecimento diferentes da branca europeia. É nesse preciso sentido que o epistemicídio se insere no mundo colonizado. Desse modo, onde existem negros há também uma universidade branca, para ensinar negros a não serem negros, a não falar e não agir como negros. (PEREIRA, 2019, p. 347)

Essa colonialidade³, como ressalta Maldonado Torres, se manteve em toda a construção da sociedade moderna e democrática, pulsante em textos didáticos, estabelecida como critério para um bom trabalho acadêmico, de modo que, para Nilma Gomes:

² Sobre isso, Adilson Moreira afirmará: “(...) não há possibilidade de construção de um ensino crítico se você não tem minorias raciais e sexuais falando e pesquisando nas nossas universidades. A transformação social não será alcançada sem um compromisso com o protagonismo de minorias raciais e sexuais e aqui reside o problema de muitos progressistas: eles não estão interessados em compartilhar poder com negros ou homossexuais. A questão da justiça social é importante, mas desde que ela não altere as relações de poder. O racismo pode ser discutido, mas desde que o resultado da discussão não seja o deslocamento de pessoas brancas do poder (...) Esse cinismo acadêmico determina quem pode falar sobre racismo e a ideia é clara: só pessoas brancas podem se pronunciar sobre o tema, só pessoas brancas podem fazer uma análise objetiva dele. Discussões sobre questões raciais e, principalmente, sobre políticas públicas, precisam estar sob a tutela branca para que possam ser legitimadas. Esse argumento é parte de um projeto de dominação que tem como principal objetivo promover o silenciamento. Muitos dos intelectuais que assinaram manifestos e escreveram artigos contrários às ações afirmativas são participantes ativos do processo do epistemicídio negro. Eles elaboram vários trabalhos de natureza histórica e sociológica sobre questões relacionadas à população negra, mas esse tema é apenas um tópico de pesquisa e não de ação social. Eles quase sempre citam apenas autores brancos, selecionam sempre pessoas brancas para os seus departamentos, sempre convidam essas pessoas brancas para congressos que falam sobre questões negras”. (MOREIRA, 2019, p. 177-178)

³ Importante demarcar a diferenciação que Maldonado-Torres (TORRES, 2007) estabelece entre colonialismo e colonialidade. Colonialismo, para o autor, denotaria uma relação político-econômica na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, que institui esta nação num império. Já a colonialidade consistiria num padrão de poder que emerge como resultado do colonialismo moderno, não se limitando a uma relação formal

(..) o racismo nas Américas e, especificamente, o racismo ambíguo brasileiro é um dos pulmões por meio do qual se exala a colonialidade e o colonialismo presentes no imaginário e nas práticas sociais, culturais, políticas e epistemológicas brasileiras. (GOMES, 2021, p. 225)

No entanto, para que se consagre uma estrutura multiepistêmica, o estudo desse saber tradicional eurocêntrico não deve ser eliminado⁴, “porém não mais será exclusivo e deverá ser confrontado pela autorrepresentação dos negros e indígenas” (CARVALHO, 2021, p. 83).

A importância de uma atitude descolonizadora nas universidades parte de uma compreensão de quem somos nós em termos de uma história acadêmica específica⁵ e, posteriormente, em termos da história comum, observando nossas distinções com os demais países latino-americanos, “principalmente no que se refere à presença (ou ausência) dos horizontes de conhecimento dos povos indígenas e afro-ibero-americanos” (Ibidem), consistindo a nossa descolonização num movimento dual:

Descolonizar, no nosso caso, seria um duplo movimento. Primeiro, desvincular-se do mandato introjetado de repetir o padrão epistêmico ocidental como única referência de conhecimento (científico, artístico e tecnológico). Ou seja, desobrigar-se de reproduzir o eurocentrismo compulsório. Para o Encontro de Saberes⁶, descolonizar

de poder entre dois povos ou nações, referindo-se também a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça.

⁴ Nesse mesmo sentido, Thula Pires entende que a transposição desse legado da colonialidade/modernidade não significa negá-lo ou produzir sobre ele o esquecimento que segue sendo atribuído às cosmopercepções não-Ocidentais, almejando-se, em verdade, retirá-lo de uma posição absoluta e natural, cedendo espaço para que se congregue, de forma horizontalizada, a multiplicidade de saberes (PIRES, 2021).

* Ao abordar as cosmologias de filosofias não-Ocidentais, em especial a Africana, será utilizada a expressão “cosmopercepção” ao invés de “cosmovisão”, como crítica ao privilégio da visão sobre os demais sentidos na cultura ocidental, que convida, em sobremaneira, à diferenciação. Essa expressão foi cunhada por Oyèwùmí e será fundamental para a crítica que se estabelecerá ao universalismo/racionalismo euro-ocidental.

⁵ Carvalho aponta para uma formação tardia e diminuída das Universidades brasileiras, sendo um dos poucos países independentes no século XIX que não contava com uma Universidade. Isso teria proporcionado uma “imaginação acadêmica científica e humanística muito limitada”, com uma academia fundada como uma cópia limitada das Universidades Europeias, importando até mesmo a origem mitificada da Europa, que teria sido “assimilada totalmente no Brasil” com narrativas racistas e xenofóbicas de criação de uma civilização grega autônoma, sem influência egípcia, por exemplo, que teria conduzido, isoladamente, ao suposto “ponto mais alto jamais alcançado pela ciência” (civilização ocidental moderna).

O referido autor destaca que esse mito, que justificou o imperialismo, a colonização e a escravidão do atlântico, teria sido transportado especialmente para as primeiras universidades, a USP e a própria UFRJ que, fundadas por duas missões francesas e direcionadas à elite branca brasileira, teriam funcionado como um “entreposto tropical da elite acadêmica europeia”, estabelecidas numa relação subalternizada e dependente que intensificou o modelo colonizado de conhecimento e, posteriormente, favoreceu a exclusão racial (CARVALHO, 2021).

⁶ A saber, o Encontro de Saberes é definido por Carvalho como “uma proposta da inclusão de mestres e mestras dos saberes tradicionais na docência universitária brasileira”, um resultado de uma aliança entre “contracolonizadores e descolonizadores” (CARVALHO, 2021), desvinculando-se de um pacto colonial, a permitir a entrada de saberes não ocidentais. Foi implementado em 2010 na UnB e se expandiu para outras universidades, sendo um projeto de quatro dimensões: a dimensão de inclusão étnico-racial, a política, a pedagógica e a epistêmica.

significaria desvincular-se. Nós nos desvinculamos da expectativa estabelecida, e com esse gesto nos desvencilhamos da camisa de força do eurocentrismo compulsório.

(...)

O segundo movimento seria não de restaurar um momento acadêmico anterior, não colonizado, mas de refundar nossa academia. Refundar a universidade é construir um novo pacto entre todos os grupos e comunidades da nação. Seja qual for o rumo que decidamos tomar, que seja decidido por todos: brancos, negros, indígenas, com todos os seus saberes, escritos e orais. (CARVALHO, 2021, p. 90)

Por isso, a primeira parte da pesquisa estabelece uma visão crítica da filosofia ocidental, analisando especialmente o universalismo e seus efeitos, explicitando o porquê da relevância do estudo de outros saberes, não apenas para uma discussão teórica, mas para uma efetivação de direitos, demarcando, a partir desse reconhecimento e valorização de outros saberes, outras formas de interpretar o mundo e o Direito, abraçando à multiepistemologia como forma de reumanizar àqueles que a história ocidental incessantemente objetificou.

Achille Mbembe também abordará essa questão, afirmando que “a razão universal supõe a existência de um sujeito homônimo, cuja universalidade é encarnada por sua humanidade” e que a colonização também foi um processo de universalização (MBEMBE, 2018), sendo que essa construção de homem teria sido elaborada na filosofia ocidental moderna, alicerçada na expansão econômica mercantilista, configurando “um dos produtos mais bem-acabados da história moderna” (ALMEIDA, 2020, p. 25) e exigindo “uma sofisticada e complexa construção filosófica” (Ibidem), a partir da qual se estabeleceria a relevância da ideia de raça.

Complementarmente, para a efetiva colonização das Américas um novo modo de legitimação de relações hierárquicas foi instituído: o racismo, sendo a raça uma categoria mental da modernidade, que se alinharia com uma outra categoria que também configura um instrumento de dominação social universal, o gênero (QUIJANO, 2005).

Assim, pode-se apontar a tradição da filosofia ocidental no estabelecimento de relações apartadas, valendo-se de um dualismo que cinde e descaracteriza “o outro”, moldando instituições como gênero e raça como mecanismos de dominação, diferenciando-se da filosofia africana nesse ponto, principalmente: na visão de mundo africanizada, a autoconsciência, os conceitos e seres humanos, por exemplo, são unos e as relações de hierarquia social são relativas, e não imutáveis e absolutas.

Nesse sentido, Oyèrónkẹ Oyěwùmí criticará, à luz da cultura Iorubá, a forma como o conceito de gênero consiste numa construção social formada por “duas categorias hierarquicamente organizadas e binariamente opostas, nas quais o masculino é superior e dominante e o feminino é subordinado e inferior” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 2) e, mais do que isso, como a categoria mãe é “encarada como sendo incorporada por mulheres que são esposas subordinadas, fracas, impotentes e relativamente marginalizadas socialmente” (Ibidem).

A partir disso, verifica-se o peso ontológico que recai sobre as mulheres negras em situação de diáspora: apesar de, na cultura Iorubá, estarem na condição espiritual de protetoras, portadoras da “matripotência”, subjugam-se em diáspora às mais diversas formas de negação de suas maternidades, seja pelo sequestro, pelo assassinio de sua prole ou mesmo por políticas de esterilização compulsória e violência obstétrica, sobretudo quando considerada a sacralidade do ato de dar à luz no contexto Iorubá, o que ocasiona uma espécie de injúria ontológica, mas sistematizada.

Por isso, partindo-se do conceito de racismo estrutural⁷, tem-se a “negação estruturalizada” das maternidades negras, que consiste em práticas reiteradas e socialmente assimiladas, de negação dessa maternidade com base em critérios de raça, gênero e classe. Esse fenômeno se estabelece através da sobreposição de negações, visto que, numa dimensão, nega-se o negro enquanto ser: fora da categoria universal de homem branco, é coisificado, relegado à esfera do “não-ser”. Em outra dimensão, o rebaixamento “generificado” e classista incrementa a condição de opressão.

Essa combinação localiza a mulher negra numa condição singular, afinal, na lógica ocidental, aquela que traz ao mundo o que não é pode ser tomada enquanto uma figura materna? Pode, efetivamente, deter direitos reprodutivos, ou mesmo, no geral, direitos invioláveis e inalienáveis?

Nos dias atuais, essa negação à maternidade negra é visível das mais diversas formas, que aqui subdivido, essencialmente, em três momentos: negação estrutural propriamente dita,

⁷ No decorrer da pesquisa, o termo será analisado com maior profundidade, mas, nas palavras de Walber Pinto pode ser assim classificado: “Racismo estrutural é um conjunto de práticas discriminatórias, institucionais, históricas, culturais dentro de uma sociedade que frequentemente privilegia algumas raças em detrimento de outras. O termo é usado para reforçar o fato de que há sociedades estruturadas com base no racismo, que favorecem pessoas brancas e desfavorecem negros e indígenas.” (PINTO, 2020)

calcada no impedimento real à concepção, através de esterilizações e escassez de políticas públicas de saúde voltadas para mulheres negras; a negação estrutural obstétrica, que decorre de reiteradas práticas de violência obstétrica, ou, mais precisamente, de racismo obstétrico, que dificultam em sobremaneira o momento que, segundo a filosofia Iorubá, é de suma sacralidade⁸, qual seja, o trabalho de parto.

Por fim, ter-se-ia o momento da negação estrutural *necrofílica* ou disruptiva, calcada numa tentativa de dissolução compulsória dos vínculos afetivos entre mães negras e suas proles, verificada através das diversas ações e situações que promovem e legitimam o sequestro e o assassinio na infância e na juventude negra, traduzidos num reflexo de uma relação maternal não reconhecida, um luto não qualificado, de um “não-ser” que traz ao mundo outro “não-ser”.

Isso é contrário, repisa-se, à essência da filosofia africana, tanto no que tange ao aspecto ontológico, quanto ao aspecto “maternal”, posto que, parafraseando Gbadegesin, a criança cujo destino é morrer na infância nasce de uma *Ìyá* cujo destino é lamentar seu filho (OYĚWÙMÍ, 2016).

E por que abordar essa questão, que para muitos juristas não tem nada a ver com o Direito, enquadrando-se melhor e unicamente em ciências outras, como a Filosofia e a Sociologia? Como afirmado por Adilson Moreira, um jurista que pensa como um negro deve comprometer-se com o empoderamento, protagonizando a produção de trabalhos que permitam a discussão de temas caros às minorias raciais como forma de criar, ou ao menos auxiliar a criação, de possibilidades de distribuição de poder (MOREIRA, 2019, p. 184).

O Direito, seja no século XIX, seja na contemporaneidade, reflete e institui mecanismos de poder⁹ e dominação, não se tratando meramente de um curso baseado em “princípios

⁸ Oyèwùmí afirmará que o contexto social de *Ìyá* (categoria tradicionalmente traduzida como “mãe”, mas que, como se verá, não é exatamente isso) e os significados associados ao parto são um ponto de partida para avaliar a conexão entre o *orí* (cabeça) da *Ìyá* e sua prole, sendo um momento dual de nascimento do bebê e de uma *Ìyá*, demarcando uma relação singular *Ìyá*-prole, visto que essa relação é considerada de outra dimensão, pré-terreno, pré-concepção, pré-gestacional, pré-social, pré-natal, pós-natal, vitalício e póstumo. Tradicionalmente, na cultura Iorubá, o trabalho de parto é realizado ajoelhado (*ikúnlẹ̀*) e se investe de muito significado: entende-se como um ato pré-terreno de ajoelhar-se diante da Entidade Criadora para a escolha do seu destino (OYĚWÙMÍ, 2016).

⁹ Tal como Orlando Zaccone, tomaremos como poder a definição de Foucault: “o poder é entendido como um conjunto de mecanismos e de procedimentos que têm como papel ou função e tema manter – mesmo que não

jurídicos universais que se aplicam a todas as pessoas e em todas as situações” (Ibidem, p. 65), mas sim uma ciência dinâmica intimamente relacionada às interações sociais e, no caso brasileiro, principalmente as questões raciais e de gênero.

A relação entre poder e direito, como ressalta Orlando Zaccone, consistiria, no plano teórico, na existência de “uma oposição entre normalização e direito; já no plano das práticas, existe uma implicação entre norma e direito” (FILHO, 2016, p. 55), ficando claro que “a distinção teórica não revela uma incompatibilidade ou contradição entre poder e direito” (Ibidem), tratando-se

(...) da imagem do direito como legalidade, imagem que servira ao autor para pensar a diferença entre o modelo explicativo do poder, representado pela soberania e o modelo de normalização. Já naquilo que se denomina plano das práticas, outras relações entre esses termos podem ser identificadas, abrindo-se a perspectiva da análise do direito como um dos instrumentos da “arte de governar”.

A ideia de governabilidade, presente em Foucault para a construção de uma genealogia do poder, deve observar a história das tecnologias de dominação, que se realizam através de mecanismos jurídico-legais, disciplinares e de segurança que, em vez de se excluírem, acabam se complementando como diferentes técnicas. (Ibidem)

Por isso, esta pesquisa se dividirá em duas partes: a primeira se destina à discussão filosófica, mais teórica, repassando alguns conceitos básicos de filosofia africana e a importância da multiepistemologia, como forma de abraçar outros sistemas de saber e reafirmar a humanidade, em específico, da comunidade africana/afrodiáspórica. No capítulo 2 dessa parte, analisaremos brevemente alguns dos principais filósofos ocidentais, sobretudo as suas contribuições ao sistema de hierarquização ontológica a partir do universalismo e daquilo que Oyèwùmí designa como “bio-lógica”.

A segunda parte da pesquisa terá como enfoque a forma como o racismo, o sexismo e o classicismo dialogam para situar a mulher negra numa condição peculiar na sociedade brasileira, atribuindo-lhe uma imagem depreciativa, suprimindo da história e da literatura suas relações afetivas (especificamente a maternidade), através de uma profecia autorrealizável que desenha um cenário de dissolução compulsória de seus vínculos, ratificando-se, no último capítulo, qual a relevância dessa discussão no Direito, que não se estabelece apartado da realidade social, tampouco das relações de poder.

consigam – justamente o poder” (FILHO, 2016, P. 54), sendo ele “um conjunto de técnicas que se materializam em práticas reais e efetivas” (Ibidem).

PARTE I - ENTRE O “FAZER” FILOSOFIA E AS RELAÇÕES DE PODER

1. FILOSOFIAS AFRICANAS E MULTIEPISTEMOLOGIA: A IMPORTÂNCIA DE OUTROS OLHARES

Preliminarmente, ressalta-se que, ao trabalhar o conceito de filosofia africana não se intenta homogeneizar a cultura dos povos africanos, sabendo-se a existência de distintas correntes filosóficas, tais como as dos povos Bantu, Igbo e Iorubá. Falando-se de filosofia africana, a ideia é explorar alguns preceitos básicos, mas fundamentais, sobre aspectos ontológicos e epistemológicos que se contrapõem ao sistema dominante de produção de conhecimento e, por que não, de existência. Nesse sentido, Mattos afirmará que:

No que diz respeito à produção de conhecimento e seus possíveis efeitos práticos na análise e na transformação de determinados problemas sociais oriundos de uma dinâmica histórica de relações raciais reprodutoras de desigualdades, um dos caminhos metodológicos com promissoras perspectivas de inovação recomenda que nos inspiremos naqueles aspectos determinados das culturas africanas em relação aos quais a hegemonia dos postulados epistemológicos eurocentrados e os preceitos motivados pelo racismo têm impedido de tematizar como possibilidades civilizatórias notáveis. (MATTOS, 2021, p. 319-320)

A opção por iniciar a discussão pela Filosofia Africana, portanto, atende aos objetivos decoloniais¹⁰ desta pesquisa, cuja decolonização filosófica consiste, sobretudo, em sua ressignificação: que o indivíduo passe a lhe ser central e não mais os interesses políticos de países e classes sociais que a utilizam como instrumento de poder (MACHADO, 2014).

Faz-se especialmente relevante tratar a narrativa histórico-filosófica a partir de um revisionismo histórico, substituindo a narrativa tradicional e excludente, as interpretações majoritárias e cômodas, agregando novas evidências que muitas vezes estão localizadas num mesmo registro histórico, para então ceder espaço às novas e relevantes interpretações (DELGADO & STEFANCIC, 2021), visando-se a retirada do sujeito africano e afrodiaspórico das “zonas cinzentas de uma cidadania nominal” (MBEMBE, 2018, p. 63), assumindo-se que a reescrita da história tem uma dimensão performativa, com o objetivo de “escrever uma

¹⁰ Nelson Maldonado-Torres define decolonialidade como uma reflexão sobre o “nosso senso comum e sobre pressuposições científicas referentes a tempo, espaço, conhecimento e subjetividade, entre outras áreas-chave da experiência humana, permitindo-nos identificar e explicar os modos pelos quais sujeitos colonizados experienciam a colonização, ao mesmo tempo em que fornece ferramentas conceituais para avançar a descolonização. (...) Mais especificamente, o pensamento e as teorias decoloniais exigem um engajamento crítico com as teorias da modernidade, que tendem a servir como estruturas epistemológicas das ciências sociais e humanidades europeias” (MALDONADO-TORRES, 2021, 29-30).

história que reabra para os descendentes de escravos a possibilidade de voltarem a ser agentes da história propriamente dita” (Ibidem, p. 63-64), num “ato de imaginação moral” (Ibidem, p. 64).

Isso porque as narrativas majoritárias, que se dizem neutras e imparciais, são em verdade reflexo de um etnocentrismo epistemológico, que suprime ou maquia dados históricos para que não se revelem como realmente são, ocultando e embranquecendo outros povos, outros saberes da história eurocentrada que se dissemina como o caminho da verdade absoluta, porque

Este processo etnocêntrico simplesmente ignora as afirmações do próprio cânone da cultura e do pensamento ocidental sobre as heranças africanas do pensamento grego, como afirmado explicitamente nos diálogos *Timeu* e *Crítias* de Platão ou na descrição de Édipo e Laios, seu pai, como homens negros, na *Tragédia de Édipo Rei* de Sófocles, o que remeteria a sua ascendência africana. Ou seja, nossos mitos de origens e textos fundamentais da história do pensamento do ocidente ocultam, nas leituras que deles fazemos, as contribuições de outros olhares que não os ocidentais. (NASCIMENTO, 2016)

Essa brancura da estética europeia, segundo Ani, vem sendo constantemente ignorada pela intelectualidade europeia, mas mesmo assim permeia a cultura euro-ocidental. O maior reflexo disso estaria na figura de Jesus, “o símbolo da perfeição do Cristianismo Europeu” (ANI, 1992), reinterpretado como branco, geralmente com cabelos loiros, ressaltando-se que “similarmente todo símbolo de pureza é branco, toda a inocência é jovem e loira” (Ibidem), enquanto o vilão é retratado com cabelos pretos, não é barbeado e veste preto. Consagrou-se o branco como símbolo da bondade, o negro, como o oposto (Ibidem)¹¹.

Por isso, muitos filósofos e antropólogos, destacando-se Théophile Obenga, afirmam que os filósofos gregos eram estudantes dos egípcios e caldeus e por eles foram consideravelmente influenciados, de modo que o Egito seria o primeiro berço conhecido da filosofia (NTUMBA, 1990)¹² porque, muito antes de Platão e Aristóteles, os antigos egípcios teriam concebido, em relação à origem do mundo, uma matéria anterior ao mundo, não criada, mas apta a tornar-se a

¹¹ Relacionado a isso, Silvio Almeida ressaltará que o racismo, “enquanto processo político e histórico, é também um processo de constituição de subjetividades, de indivíduos cuja consciência e afetos estão de algum modo conectados com as práticas sociais” (ALMEIDA, 2020, p. 63), tratando-se de uma ideologia que molda o inconsciente, seja de pessoas brancas, seja de pessoas negras, num processo estruturante que afeta à sociedade numa totalidade, em maior ou menor medida.

¹² Aqui, deve-se delimitar também a etnia da população egípcia da Antiguidade, considerando-se, por exemplo, a estética atribuída pelas produções *hollywoodianas*. Cheikh Diop ressaltará que, a partir das convergências dos dados levantados pelos antropólogos Thomson, Randall MacIver e Kieth, é possível afirmar que “a base da população egípcia no período pré-dinástico era negra. Assim, todas elas são incompatíveis com a teoria de que o elemento negro se infiltrou no Egito em período tardio” (DIOP, 1983, p. 41).

matéria da criação: o meio espacial de toda a existência (OBENGA, 1990). Na filosofia do Egito faraônico, o universo e o deus criador seriam distintos, com o universo anterior ao demiurgo, distinguindo-se profundamente daquilo que nós, na cultura ocidental, conhecemos atualmente. Ao apostar num mundo distinto de deus, anterior a qualquer advento e toda a criação, essa filosofia se configuraria como muito mais materialista do que a própria explicação estoica, mas em nada estática: o sistema faraônico seria um sistema dinâmico, no forte e completo sentido do termo, com um pensamento consciente de si próprio (OBENGA, 1990).

Essa percepção da estruturação da realidade a partir de um “complexo articulado de energias em incessante movimento” (NASCIMENTO, 2016, p. 235) faz-se presente em muitas filosofias africanas. Essa cosmopercepção complexa, porém vívida, é, em certa medida, comum às de outros povos que não são de origem europeia, com um universo que “é sagrado na origem, é orgânico e é um verdadeiro ‘cosmos’” (ANI, 1992), integrado pelos próprios seres humanos, que com ele se relacionam intimamente e o conhecem a partir de um relacionamento real e “através da percepção do espírito da matéria” (Ibidem). As visões de mundo dos povos Africanos e dos Americanos Nativos, portanto, seguiriam

(...) tradições intelectuais e sistemas de pensamento que se apoiam no pressuposto de inter-relação cósmica. Estas concepções formam uma base de relações comuns, bem como uma relação compreensiva [sympathetic] com o ambiente natural. (...) Um eu cósmico deve ser integral. Em um tal ser, a razão e a emoção não podem ser experimentadas tão díspares, desconexas e antagonísticas. *Um eu cósmico não pode objetificar o universo.* Quanto mais “inteligente” um tal eu [cósmico] se torna, mais ele entende a linguagem como uma mera metáfora. (...) As verdades mais elevadas, profundas, não podem ser verbalizadas, e alcança-se a dimensão além da palavra profana em que o *significado* dos símbolos torna-se claro. Mas para Platão o “eu cósmico” é incapaz de saber; ele só pode perceber, sentir, intuir, e ter “opiniões”. (Ibidem)

Para Ani, na visão de mundo africanizada, a autoconsciência, os conceitos e os seres humanos, por exemplo, são unos, enquanto na cosmovisão ocidental, que se traduz na cisão entre o humano, calcado no Eu (*Self*), Afeto, Sujeito, Ego, Autoconsciência e os "outros homens", a natureza, os seres invisíveis e os conceitos, são colocados enquanto objeto, "isso", modelando-se num racionalismo baseado em conceitos universais e intrinsecamente excludentes, não comportando outros saberes, tampouco outros seres (ANI, 1992)¹³.

¹³ Sobre isso, Celestine Mbaegbu afirma: “The West makes bid to conquer the elements of nature, with the hope that by so doing they would be of benefit to him, but the African seeks a unitized bond with the elements. It is not difficult to see that this divisive attitude of the West has led the philosophers therein to argue about the separateness and sharp distinctiveness between the soul and the body. The African, on the other hand, equipped with holistic conceptual schemes finds no reason why the mind (soul) should be said at all to be sharply separated from the body. For the African, it is not only that the body and soul are co- functional; they are substantially independent,

Defende-se, portanto, que nas tradições africanas se possa ser e não ser concomitantemente e essa peculiaridade é definida como “lógica diunital”, em que aquilo que se figura como contraditório na lógica ocidental, não é contraditório no pensamento africano, podendo uma coisa ser, ao mesmo tempo, “tanto A como não-A” (ANI, 1992).

Por isso, nas filosofias africanas, em regra, paradoxos e divergências são bem-vindos, porque não se prima por uma verdade soberana, tampouco por um existir soberano, não sendo o existir e o conhecer calcados puramente num sistema de objetificações, sendo certo que

O utamawazo Europeu não pode lidar com paradoxos. (...) apropriado fazer algumas observações óbvias sobre o que os sistemas de pensamento majoritários Africano, Ameríndio e Oceânico têm em comum com a exclusão do pensamento Europeu. Todas as visões mencionadas são de natureza espiritual, ou seja, têm bases espirituais e, portanto, rejeitam o racionalismo e a objetivação como modos epistemológicos valorizados. Obviamente, eles têm aspectos racionalistas e pragmáticos, mas estes não dominam. Essas visões geram uma cosmologia autêntica, a inter-relação de todo ser. (ANI, 1992)

Para as culturas africanas o temporal e o espiritual, diferente do que veremos na filosofia e cultura ocidental, não se dissociam (OLIVEIRA, 2019). Para Towa, o pensamento fundamental africano refletiria uma recusa a reconhecer qualquer monopólio de uma dita inteligência e perfeição ética, tão comum à estrutura grega hierarquizada. Todos os seres, deuses ou humanos, seriam limitados intelectual e moralmente, suscetíveis a erros, impossibilitados de despejar uma verdade única e forma de comportamento a toda sociedade, tampouco aptos ao julgo sublime (TOWA; OLIVEIRA, 2019). É na relação do indivíduo com o infinito que a consistência humana é encontrada, podendo-se afirmar que

A resposta ao apelo do ser, com efeito, é uma experiência fundamental, não como estranhamento de si e alienação num Outro-absoluto, mas como chamado conatural à busca do ser. A riqueza não descoberta do ser, em vez de diminuir com o aumento das minhas conquistas, parece-me tanto mais inesgotável quanto mais se estende a minha busca. (OLIVEIRA, 2019, p. 47)

Nesse sentido que se dará a importância de se reconhecer – e abraçar – a filosofia africana. Como se verá no segundo capítulo, a filosofia ocidental, modelando-se numa lógica dualista, que separa a alma do corpo e institui objetos e por consequência reifica corpos, serviu como

with their distinct substantiality remaining intact. The mind body interdependence in the African conceptual scheme is ontologically founded since the vital force diffuses two-directionally between the mind and the body”. (MBAEGBU, p. 5-6, 2016)

base do colonialismo e do racismo que lhe assistem, como mecanismos de manutenção de uma hierarquia epistemológica e existencial.

Segundo Ramose, a colonização estaria fincada em dois pilares: a religião, um primeiro reflexo verdadeiro do universalismo europeu, a propagar-se como único caminho e verdade a ser imposto aos ditos “selvagens”; e a própria ideia filosófica de que somente os europeus seriam dotados, por natureza, de razão, de modo que uma justificativa para que a rejeição do papel contributivo da filosofia africana permaneça tão firme atualmente é a permanência de “um questionamento acerca do estatuto ontológico de seres humanos dos africanos” (RAMOSE, 2011, p. 7) e conseqüentemente daqueles desenraizados, em situação de diáspora.

Não é infundada essa última afirmação, não consistindo num espécime de sofismo africano/afrodiaspórico, considerando-se que a escravidão e o racismo não são uma mera nota de rodapé na história da filosofia, nem na filosofia da história, sendo que esse estatuto ontológico e epistemológico atribuível aos negros e indígenas, modelaram a filosofia moderna, como se verá adiante, devendo-se reconhecer que essa dúvida sobre a quem se destina a inestimável categoria de ser é política e a filosofia é utilizada, na lógica euro-ocidental, a serviço da busca do poder (RAMOSE, 2011) e a implicação derivada dessa exclusão de outros saberes, outras filosofias, é uma exclusão que visa outros fins para além da exclusão da própria filosofia, tratando-se

(...) de uma tentativa de reivindicar para os protagonistas da exclusão o direito de ser o solo determinante do significado da experiência, do conhecimento e da verdade para todos. Reivindicar a posse da chave para o conhecimento deste modo é pretender possuir o poder de determinar o destino dos outros. Isto constitui a filosofia como um terreno prático e intelectual de luta pelo poder sobre as vidas e destinos dos outros. Neste contexto, a filosofia não se torna inquietação. Ao invés disso, ela é revelada como a necessidade ontológica de continuar a ser. O desdobramento dessa necessidade pode, na prática, fornecer recursos para várias formas de violência (Burggrave, 2002, 44-45). O esforço humano para prevenir a violência que leve a morte lenta ou imediata traz a obrigação moral de reconhecer a legitimidade da necessidade ontológica de continuar a ser. (RAMOSE, 2011, p. 12)

Por isso, é possível afirmar que o estudo da filosofia africana se configura como um projeto de libertação humana, guiado por um imperativo ontológico para “continuar na luta para eliminar obstáculos existentes e emergentes à sobrevivência individual e coletiva e para defesa da liberdade humana” (RAMOSE, 2011, p. 14), de modo que a mais importante reivindicação a ser feita é a “do reconhecimento da dignidade humana, ou da humanidade mesma dos africanos, a quem estas características foram negadas historicamente pela ação do racismo

constitutivo da Modernidade” (NASCIMENTO, 2016, p. 240). As filosofias africanas, e de forma geral os pensamentos tradicionais não-europeus, tendem a identificar a humanidade em termos diversos daquilo que se propaga na cultura ocidental, “de modo que a humanidade não seja um critério de exclusão, mas de inclusão: o humano é tudo aquilo que, como nós, fala, age, interage” (Ibidem, p. 241).

Os terreiros de candomblé, no Brasil, possuem especial relevância nesse contexto, não como mero exercício religioso, mas como verdadeiros espaços de resistência, uma “experiência de religião” (NASCIMENTO, 2020, p. 416). A tradição africana que se esboça nesses lugares opera com lógicas que secundarizam ou extinguem os binarismos, de modo que as relações hierárquicas não se estabelecem em critérios estáticos como gênero e raça, mas em critérios relacionais e fluidos, como o etário, uma relação que não se direciona à opressão, mas a um dever de cuidar e acolher, com uma percepção que afeta as formas de pensar a realidade e o processo de aprendizado e ensino nesses espaços (Ibidem). A partir dessa realidade reconhecidamente dinâmica, própria da cosmopercepção Iorubá, especialmente, reconhece-se a precariedade e a parcialidade de todo o saber, de modo que há a necessidade de saberes diversos e plurais e, por isso

(...) as abordagens sobre os modos de conhecer instaladas nos candomblés não desprezam nunca outros saberes, não precisam escolher entre acolher um e excluir outro, mas em fazer acionar todos os saberes que sejam úteis para constituir resoluções das situações que demandem os saberes (SANTOS, 2012, p. 103). Essa ecologia de saberes funcionaria como uma lógica do acolhimento de diversos olhares, sem precisar operar com critérios de demarcação fixos e rígidos do que deve e do que não deve ser considerado. (Ibidem, p. 418)

No entanto, como será mais bem abordado na segunda parte dessa pesquisa, a importância do estudo dos saberes africanos e demais saberes decoloniais, pelas razões expostas, revela-se ainda mais fundamental quando considerada a situação das mulheres negras, cujas experiências têm sido “distorcidas ou excluídas daquilo que é definido como conhecimento” (COLLINS, 2021, p. 139), sobrepondo diversos tipos de opressões impossíveis de serem realmente mitigadas se mantida a estrutura hierárquica e excludente enrijecida pela epistemologia moderna. A urgência de se reconhecer um saber que não desagrega e não se institui a partir da perspectiva de um homem branco, heterossexual, cis e de classe mais abastada faz-se fundamental para “virar o jogo”, caminhando para o reconhecimento da humanidade — e maternidade — de mulheres negras.

Nos próprios terreiros, uma nova dinâmica possível, de relevância ontológica e epistemológica da simbologia da maternidade negra, revela-se, afinal

Neste espaço de conhecimentos, práticas e hierarquias, as mulheres negras ganham destaque enquanto figuras sacerdotais de intenso poder e prestígio dentro das instâncias afro-religiosas, uma vez que foram de extrema importância para a construção e consolidação dos cultos afro-religiosos. O caráter ancestral da figura feminina enquanto progenitora, mãe e cuidadora se expande para as noções de empoderamento, autoridade e hierarquia dentro de um espaço de massiva dominação masculina nas civilizações ocidentais, a saber, a religião. (LIMA & SANTOS, 2020, p. 557)

Por isso, explicados alguns conceitos básicos da filosofia africana, faz-se importante observar como as categorias e gênero e maternidade se desdobram, mais especificamente, na cultura Iorubá, para que possamos demarcar as diferenças entre essa vertente da filosofia africana e a filosofia ocidental, a importância dela para a ressignificação da maternidade negra no Brasil.

1.1.O gênero e a Matripotência na filosofia iorubá, segundo Oyèrónké Oyèwùmí

Na sociedade Iorubá pré-colonial, a concepção de gênero como mecanismo de hierarquização e opressão não se fazia presente. Oyèwùmí ressaltará que na realidade iorubá, “o corpo humano não precisa ser constituído como generificado ou ser percebido como evidência para a classificação social em todos os tempos” (OYÈWÙMÍ, 2021, p. 19), de modo que o corpo não se constituía como base da hierarquia social, tal como se faz no Ocidente¹⁴.

Evidente que a cultura Iorubá possuía um próprio sistema de hierarquização, mas que, em primeiro lugar, calcava-se na senioridade, princípio dinâmico e fluido definido pela idade relativa (OYÈWÙMÍ, 2021). Por isso, é possível dizer que as categorias sociais iorubás envolvem “uma natureza altamente situacional de identidade social iorubá” (OYÈWÙMÍ,

¹⁴ Sobre isso, Bibi Bakare-Yusuf afirmará: “Se assumirmos que as mulheres são automaticamente vítimas e os homens vitimizadores, caímos na armadilha de confirmar os próprios sistemas aos quais propusemos criticar. Falhamos em reconhecer como agentes sociais podem desafiar de maneiras complexas as suas posições e identidades atribuídas e, indiretamente, ajudamos a reificar ou totalizar instituições e relações opressivas. Ao invés de ver o patriarcado como um sistema fixo e monolítico, seria mais útil mostrar como o patriarcado é constantemente contestado e reconstituído. Como Christine Battersby (1998) sugere, o patriarcado deve ser visto como um sistema de dissipação, sem um princípio de organização central ou lógica dominante. Visualizar o patriarcado desse modo nos permite apreciar como estruturas institucionais de poder restringem e limitam a capacidade das mulheres para a ação e agência sem totalmente restringir ou determinar essa capacidade” (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 4).

2021, p. 20), de modo que a posição das pessoas se alterava constantemente, a depender da pessoa que se interagia, tratando-se de uma identidade relacional e não essencializada (OYĚWÙMÍ, 2021).

Dessa forma, o gênero não se conectava a compromissos sociais, tal como se faz na sociedade ocidental. Uma marca disso é o uso constante de palavras iorubás não generificadas, como *omo*, que designa “criança”, sem a prevalência de termos como “menino” ou “menina”. Mesmo os termos *oko* e *iyawo*, traduzidos como esposo e esposa, respectivamente, não são marcados por uma hierarquia de gênero, “mas sim a distinções entre aqueles que nasceram membros de uma família e aqueles que se tornaram membros da família através do casamento” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 177), de modo que, na sociedade Iorubá, “os relacionamentos são fluidos e os papéis sociais situacionais, colocando continuamente os indivíduos em funções variáveis, hierárquicas e não hierárquicas, a depender do contexto” (Ibidem). Oyěwùmí, no entanto, reconhece, em certa medida, que somente é possível admitir a existência de uma identidade que define as mulheres, mas não conforme a concepção ocidental, no caso da posição de mãe, porque

Dentro do grupo doméstico os membros são agrupados em torno de diferentes unidades mães-filhos, descritas como *omoya*, que literalmente significa filhos de uma mãe – irmãos de ventre. Devido à matrifocalidade de muitos sistemas familiares africanos, a mãe é o pivô em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas. (OYĚWÙMÍ, 2021, 178)

A partir disso, se torna possível abordar a Matripotência, em que se ressalta que na cultura iorubá o ser mãe, ou mais precisamente, *Ìyá*, não consiste numa instituição “generificada”, como na cultura ocidental, não sendo símbolo de impotência e marginalização social, mas, em verdade, uma categoria que denota respeito.

O princípio da Matripotência consiste, para Oyěwùmí, em poder, espiritual ou não, que se deriva do papel procriador de *Ìyá*, e o *ethos* “matripotente” expressa o sistema de senioridade, em que a *Ìyá* é venerada em relação a sua criança, afinal, considerando-se que todo ser humano possui uma *Ìyá*, já que todos nascemos de uma, ninguém é mais elevado ou mais sênior que *Ìyá*, fundadora da sociedade, de modo que a unidade social mais fundamental é “matricentrada”, *Ìyá* e sua prole, relação tida como sagrada (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 52-53). Isso significa dizer que fisicamente bebês nascem em famílias, mas antes disso, eles nascem

(...) primordialmente de suas *Ìyá*, espiritualmente e fisicamente, portanto, são fundamentalmente, filhos de *Ìyá* em primeiro lugar. Os laços entre *Ìyá* e uma prole particular são vistos como fortes e de uma ordem diferente de qualquer outro tipo de

vínculo. A díade Ìyá-prole é percebida como antecedente da aparência terrena da criança e, portanto, antecede o casamento e todas as outras relações familiares. A relação é percebida como pré-terrena, pré-gestacional, vitalícia e, até mesmo, persistindo no pós-morte, em sua vitalidade. (OYĚWÙMÍ; NASCIMENTO, 2016, p. 5-6)

Esse vínculo intenso e espiritual faz do parto um momento singular na cultura Iorubá, porque o momento do nascimento é dual, em que duas entidades nascem simultaneamente: o bebê e sua Ìyá, sendo que a predileção, na cultura Iorubá, de ajoelhar-se para a realização do parto não se restringe a dimensão biológica.

Não por acaso, o *àkúnlèyàn*, ato pré-terreno de se ajoelhar para a escolha do destino, e o *ìkúnlè abiyamọ*, ato de se ajoelhar durante o trabalho de parto, são geralmente confundidos e considerados como um só, o que sugere uma integração do *orí* (cabeça/destino) de Ìyá com o da criança (OYĚWÙMÍ; NASCIMENTO, 2016). Por isso, entende-se que o momento do parto é “tanto o momento em que Ìyá é mais humana, devido à vulnerabilidade de experimentar o parto, como também é o momento em que Ìyá é transcendental” (Ibidem, p. 8).

Considerando isso, na sociedade Iorubá, não há tragédia maior que a morte de uma Ìyá no momento do parto, uma espécie de presságio de desequilíbrio do mundo (OYĚWÙMÍ; NASCIMENTO, 2016), porque o processo de parto é investido de grande significado e o nascimento de Ìyá é percebido “como tendo poderes místicos, especialmente sobre sua prole” (OYĚWÙMÍ; NASCIMENTO, 2016, p. 10).

Entrelaçados os destinos, entende-se o papel fundamental da Ìyá para a sobrevivência da criança, porque “uma criança sobrevive e prospera apenas pela vontade de Ìyá”, não sendo apenas a “doadora do nascimento”, mas também a “co-criadora, uma doadora de vida, porque Ìyá está presente na criação” (OYĚWÙMÍ; NASCIMENTO, 2016, p. 7), o que não significa dizer que a responsabilidade de Ìyá se restrinja à fase da infância: esse é um papel para vida toda, cabendo à Ìyá prover o bem-estar de sua prole de forma “metafísica, emocional e prática” (OYĚWÙMÍ; NASCIMENTO, 2016, p. 22), pois

(...) o significado central de Ìyá é cocriador da prole, seu bem-estar e preservação durante a vida depende física e espiritualmente da vigilância de Ìyá. Ìyá, na derivação iorubá, é uma identidade mística que não é comparável a nenhuma outra nesta sociedade. Não existem tais poderes místicos associados à paternidade a esse respeito, uma vez que eles não estavam presentes na criação. Lembre-se de que uma alma pré-terrena, no momento de fazer seu destino, escolhe a Ìyá que faz parte e tornaria possível a realização desse destino. (OYĚWÙMÍ; NASCIMENTO, 2016, p. 12)

A partir disso, o que se verifica é um sistema que não é calcado em dualidades opositoras, nem numa tentativa de estabelecer uma verdade única e imutável a todos os povos e nações. O gênero, nas sociedades tradicionais iorubás, ou seja, antes da afetação pelos ideais ocidentais devido ao colonialismo e imperialismo, não é demarcador social, no sentido de possuir alguma relevância para a organização de hierarquias sociais calcadas na segregação e negação de existências e saberes. O gênero, neste caso, apenas serve, verdadeiramente, a atribuições biológicas, mais precisamente, aos fins da procriação, não sendo embebido de funções sociais, ou, melhor dizendo, estratificações sociais, não se configurando como limitador ou supressor ontológico.

Isso se relaciona aos preceitos gerais da filosofia africana, que não é dotada de um *asili* de destruição, como diria Marimba Ani, calcando-se numa lógica de que todos os saberes são bem-vindos, interpretando-se a filosofia em seu conceito etimológico, o “amor ao saber”, sem uma lógica de exclusão de epistemologias que não são suas.

Tratando-se do conceito de Matripotência, importante pensá-lo como um modo de reinterpretação da forma como a maternidade negra é vista atualmente, por aqueles que, obviamente, não a experienciam. Pensar o porquê da admissibilidade de situações como esterilização compulsória, ante à relevância ontológica da gravidez em outras culturas, os atos de violência obstétrica, ante à transcendentalidade desse momento para a cultura iorubá, ou mesmo do assassinio de uma juventude, ante à percepção de que, segundo Gbadegesin, “a criança cujo destino é morrer na infância nasce de uma família cujo destino é lamentar seu filho” (GBADEGESIN; OYĚWÚMÍ, 2016, p. 5), são importantes para que se indague o porquê de tais circunstâncias serem tão naturalizadas em relação à comunidade afrodiáspórica no Brasil.

No entanto, para isso, importante entender os fundamentos filosóficos que corroboraram para tal situação de negação ontológica e conseqüente redução de respeitabilidade e supressão prática de direitos. O capítulo seguinte desta primeira parte se dedicará a analisar – e criticar – a filosofia predominante (Ocidental), e sua contribuição para as situações de disparidades e hierarquias sociais vistas atualmente, como se verá na segunda parte desta pesquisa.

1.2. Ubuntu como filosofia: por uma harmonia entre o cosmos e a realidade política, segundo Mogobe Ramose

Mogobe Ramose define o *Ubuntu* como a raiz da filosofia africana, estabelecendo-o como “uma fonte fluindo ontologia e epistemologia africana” (RAMOSE, 1999, p. 1), que estabelece uma espécie de atmosfera familiar, “um tipo de afinidade filosófica e um parentesco entre o povo nativo da África” (Ibidem), mas sem se olvidar que dentro dessa ampla atmosfera subsistem diversas variações.

Quanto a etimologia dessa filosofia, Ramose ressaltará que o prefixo *Ubu*, que compartilha uma modalidade ontológica idêntica ao prefixo *Umu*¹⁵, traduz uma ideia de existência orientada para um desdobramento, “uma manifestação concreta, incessantemente contínua, através de formas particulares e modos de ser” (Ibidem, p. 2), ressaltando que, enquanto *Ubu* pode ser dito como ontologia distinta, *ntu* “é um ponto no qual a existência assume uma forma concreta ou um modo de ser no processo contínuo de desdobramento, que pode ser epistemologicamente distinto” (Ibidem).

Desse modo, para Ramose “*Umuntu* é uma entidade específica que estende-se a conduzir uma investigação ao ser, experiência, conhecimento e verdade. Esta é uma atividade anterior a um ato. É um processo contínuo impossível de parar” (Ibidem, p. 3). O *Ubuntu*, por sua vez, é simultaneamente um gerúndio e um gerundivo, “desde que o nível epistemológico possa cristalizar dentro de si uma forma particular de organização social, religiosa ou legislativa” (Ibidem), ressaltando que:

Ubuntu, entendido como ser humano (humanidade); um humano, respeitável e de atitudes corteses para com outros constitui o significado principal deste aforismo. *Ubu-ntu*, então, não apenas descreve uma condição de ser, na medida em que é indissoluvelmente ligado ao *umuntu*, mas também é o reconhecimento do *vir a ser* e não, como desejamos enfatizar, o *ser* e o *vir a ser*. (Ibidem)

Além disso, para Ramose, os seres humanos não são feitos pela verdade, mas criadores dela, e ela se revela como participativa e interativa; relativa, e não absoluta, de modo que a percepção não seria totalmente neutra, sendo

(...) mais apropriado para os seres humanos viverem a verdade ao invés de viverem na e pela verdade. O primeiro capta o princípio básico da Filosofia Africana, enquanto o segundo fala sobre o recurso predominante da Filosofia Ocidental. Para expor de outra maneira, a expressão “tempo africano” em sua conotação negativa, por exemplo,

¹⁵ Tomado como espécie, enquanto *Ubu* é o gênero.

perde o ponto básico referente à diferença filosófica entre a Filosofia Africana e ocidental. Para a Filosofia Africana, os seres humanos fazem o tempo e eles não são feitos pelo tempo. Portanto, é tanto natural e lógico viver o tempo. Mas, para o primado da filosofia ocidental é concedido o viver no tempo. Muitas vezes, o tempo já está lá como um espaço vazio a ser preenchido (Ibidem, p. 10).

Quanto à metafísica da filosofia *Ubuntu*, Ramose apontará que um elemento específico da experiência de unicidade nessa filosofia é o entendimento do ser nos termos de três dimensões interrelacionadas: a primeira, a dimensão da vivência (*umuntu*), que torna possível o conhecimento do ser; a segunda, dos seres que passaram longe do mundo dos vivos, que partiram do mundo dos vivos através da morte; a terceira, é a do “ainda – a – ser – nascido”, os “seres do futuro”, sendo tarefa dos vivos assegurar que o “ainda – a – ser – nascido” se torne de fato nascido (Ibidem).

A isso, denomina de “estrutura onto-triádica de ser” (Ibidem, p. 11), que influencia as relações humanas no mundo dos vivos. Na filosofia *ubuntu*, portanto, “um ser humano no mundo dos vivos deve ser um *umuntu*, com intenção de dar uma resposta ao desafio da instabilidade fundamental do ser” (Ibidem), sendo que:

O morto-vivente [segunda dimensão] é importante para a manutenção e proteção da família dos vivos. Isto também é verdade em relação à comunidade em geral. Por esta razão, é imperativo que o líder da comunidade, juntamente com os anciãos da comunidade, deve ter boas relações com os seus mortos-viventes. Isto diz respeito da a compreensão ubuntu da harmonia cósmica. Ele deve ser preservado e mantido para traduzi-la em harmonia em todas as esferas da vida. Assim, a religião africana, política e direito são baseados e impregnados com a experiência e o conceito de harmonia cósmica. Religião, política e lei devem ser ancoradas no entendimento do cosmos, como uma luta contínua para a harmonia. É como ancoragem que lhes dá autenticidade e legitimidade. E esta é a base para um consenso quanto à particularidade da filopraxis ubuntu. Paz através da realização concreta da justiça é a lei fundamental da filosofia ubuntu. A justiça sem paz é a negação da luta para a harmonia cósmica. Mas a paz sem justiça é o deslocamento do Umuntu da ordem cósmica. (Ibidem, p. 11-12)

2. NAS TEIAS DO UNIVERSALISMO: A QUESTÃO DO OUTRO

2.1. Filosofia Clássica

2.1.1. Platão

A partir daqui, a concepção de ser humano apresentada no primeiro capítulo começa dissolver-se, numa lógica que, através dos séculos, conduzirá a intensa tentativa de dizimação desses sistemas de pensamento, em que o ser humano é visto como cósmico.

Isso se dá, principalmente, porque na filosofia platônica o ser cósmico é um ser impotente, “politicamente indesejado e insensato” e “é moralmente repreensível”, de modo que as pessoas racionais são menos suscetíveis a serem controladas pelas emoções, sendo emoções vistas também como espiritualidade (ANI, 1992). O universo destituído de sua qualidade enquanto ser configura-se enquanto mero objeto e o ser humano já não mais lhe integra. Para Platão, é imprescindível que o cognoscível seja objetificado e

A maneira que nós criamos “objetos” é através da desanexação total de nós mesmos daquilo que queremos saber. Ao eliminar ou ganhar controle de nossas emoções podemos nos tornar conscientes de nós mesmos como sujeitos pensantes, distintos do objeto contemplado. Através desta separação, este afastamento, esta negação da relação cósmica, nós realizamos a “objetificação”. *Esta é uma realização necessária se nós quisermos ser capazes de cognição científica. Para pensar adequadamente sobre um objeto, para adquirir conhecimento de (domínio sobre) um objeto, nós temos de controlá-lo.* Nós só podemos fazer isso se estivermos emocionalmente destacados dele. E nós obtemos essa distância emocional do “objeto” por primeiro e acima de tudo ganhando controle sobre nós mesmos; isto é, colocando a nossa razão (intelecto) no controle de nossas emoções (sentimentos). (ANI, 1992)

A cosmovisão estabelecida por Platão possui acentuado relevo na história ocidental e mundial, na medida em que, de modo incontornável, modelará pensamentos e relações através dos séculos, porque não é possível dizer, considerando as experiências colonizadoras e imperialistas, que o modo Ocidental de se viver e pensar não afetou em alguma medida grande parte das sociedades não-Ocidentais, razão pela qual se faz importante uma breve análise de sua filosofia.

2.1.1.1. Ontologia e epistemologia em Platão

Primeiro, deve-se discorrer sobre a importância dos sentidos, que seriam “os instrumentos relacionados com todas as capacidades de providência da alma” (PLATÃO, 2019) através dos quais se têm a percepção sobre os objetos e suas características.

Ressalta-se a propriedade dos sentidos como instrumento pelo qual se percebe o todo sensível. Os sentidos¹⁶, por si só, não seriam capazes de constituir um saber, sendo necessário, para tal, o uso das faculdades para a devida estruturação daquilo que é percebido, afinal, para Sócrates, seria um absurdo que os sentimentos se apinhassem dentro de nós sem se relacionar com uma única ideia (Ibidem).

A partir disso, Sócrates afirmará, em *Teeteto*, que desde o nascimento, tanto os homens como os animais possuiriam “o poder de captar as impressões que atingem a alma por intermédio do corpo” (PLATÃO, 2019, p. 171), mas a capacidade de relacioná-las com a essência somente seria atingida por homens raros, não se podendo atingir a verdade se não devidamente relacionada a impressão que se tem à essência do objeto de conhecimento (Ibidem).

Logo, o conhecimento estaria fincado na alma, não nas sensações, que são instrumentos pelos quais se estabelecem faculdades sobre um determinado objeto. Esse raciocínio poderá induzir a opiniões falsas ou verdadeiras, e as opiniões falsas, para Platão, são definidas como um equívoco daquele que confunde no pensamento duas coisas igualmente existentes, afirmando que uma é outra.

Quanto à intelecção e à opinião verdadeira, Platão as classifica como dois gêneros independentes, sendo aquela gerada através da aprendizagem, imutável, real e invisível, alcançável apenas “pelos deuses e por um reduzido tipo de homens”, e esta, sensível, gerada pela persuasão e em eterno movimento, apreendida pela opinião e pelos sentidos:

Ainda assim, temos que afirmar que se trata de duas coisas distintas, pois eles são gerados separadamente e têm uma existência dissemelhante: um deles é gerado em nós através da aprendizagem e o outro é-o pela persuasão. Além disso, o primeiro é sempre acompanhado de uma justificação verdadeira, enquanto que o segundo é desprovido de justificação. Um não se move pela persuasão, enquanto que o outro está

¹⁶ Para Platão, haveria ainda uma hierarquia entre os sentidos: os olhos seriam o instrumento de percepção predominante, a visão seria uma causa de maior utilidade, responsável pela abertura dos caminhos da filosofia: “O fogo puro que há dentro de nós, irmão do outro, fizeram com que ele corresse pelos nossos olhos com suavidade e de modo contínuo, pelo que comprimiram ao máximo o centro dos olhos, de tal forma que sustivesse a outra espécie mais espessa, na sua totalidade, e filtrasse apenas esta espécie pura. Deste modo, quando a luz do dia cerca o fluxo da visão, o semelhante recai sobre o semelhante, tornam-se compactos, unindo-se e conciliando-se num só corpo ao longo do eixo da visão; o que acontece onde quer que aquele fogo que sai do interior contacte com o que vem do exterior. **Assim, gera-se uma homogeneidade de impressões, pois o todo é muito semelhante; se esse todo tocar em algo ou se algo tocar nele, distribui os seus movimentos por todo o corpo até à alma, e produz a sensação a que nós chamamos “ver”.** Quando o fogo se afasta ao cair da noite, separa-se do fogo de que é congénere; por cair sobre algo que lhe é dissemelhante, ele altera-se e extingue-se, pois a sua natureza não é congénere à do ar que o rodeia, já que este não tem fogo.” g/n (PLATÃO, 2019, 949)

aberto à persuasão. Devemos também dizer que todos os homens tomam parte em um, mas na intelecção só tomam parte os deuses e um reduzido tipo de homens. Sendo assim, convenhamos que há uma primeira espécie que é imutável, não está sujeita ao devir nem à destruição, que não recebe em si nada vindo de parte alguma nem entra em nada, seja o que for; não é visível nem de outro modo sensível, e cabe ao pensamento examiná-la. Há uma segunda, que tem um nome igual àquela, que é sensível, é devenida, está sempre em movimento, é gerada num determinado local, para, de seguida, se dissolver de novo, além de que é apreendida pela opinião e pelos sentidos. (PLATÃO, 2019, p. 954)

Vemos aqui a cisão entre o “mundo sensível” e o “mundo das ideias”. Aquele, instituído por figuras corpóreas, visíveis, como a água, o fogo, o ar e a terra. É imperfeito e de inferior credibilidade; enquanto este se configura enquanto o “reino das coisas que são”, a morada do verdadeiro conhecimento.

Interessante será, também, a definição de sábio estabelecida pelo filósofo clássico. A distinção entre o sábio e o os demais dar-se-ia, evidentemente, pela alma, aqui comparada à cera: a cera da alma dos sábios seria profunda e abundante, de modo que tudo aquilo transmitido pelo canal das sensações ficaria gravado em impressões puras e duradouras que, aprendidas, sempre formam pensamentos verdadeiros, “sem virem jamais a confundir as marcas de suas sensações” (Ibidem, p. 179). Nessa cera, os ditos sábios deverão construir viveiros para os mais variados pássaros, metáfora para conhecimento, que deverão ser devidamente aprisionados, e justamente esse aprisionamento do pássaro no viveiro que instituirá, de fato, o saber.

Os demais, por sua vez, poderiam se configurar de duas formas: caso a cera que lhe traduz a alma for demasiadamente úmida, em que pese o rápido aprendizado, rápido também será o esquecimento e as impressões serão pouco nítidas porque irão se fundir umas com as outras; ao contrário, caso o coração da alma for pedregoso, devido à impureza da mistura de terra, receberá impressões rasas e irreconhecíveis. Estes indivíduos, por sua vez, estariam propensos a emitir juízos falsos, pois

quando vêem ou ouvem ou pensam, falta-lhes agilidade para relacionar de imediato cada coisa com sua marca peculiar; são morosos, trocam as coisas, vêem e ouvem mal e, no mais das vezes, pensam errado. Daí serem chamados ignorantes e dizer-se que sempre se enganam com a realidade. (PLATÃO, 2019, p. 179)

2.1.1.2. O dualismo entre corpo e alma em Platão

A partir desses conceitos, tem-se que, para Platão, corpo e alma possuem naturezas distintas. Para o filósofo Thomas M. Robinson, esse dualismo não seria tão simples de ser interpretado, posto que o próprio filósofo clássico teria alterado, diversas vezes, o seu posicionamento, ora o enrijecendo (dualismo aritmético em *Górgias*), ora o flexibilizando (dualismo mitigado de *Alcebiades I*), ora, em certa medida, o destituindo (monismo de *Cármides*), sendo, contudo, reconhecido o predomínio do primeiro posicionamento, tido como “historicamente bastante influente” (ROBINSON, 1998, p. 341).

No livro *Górgias* (380 a.C.), Platão apresentaria uma concepção de que a alma está destinada a ser o eu real, enquanto o corpo se configuraria como uma mera casca, um peso morto, não tomando “nenhuma parte nas operações do indivíduo como tal” (ROBINSON, 1970, p. 16; 1998, p. 336). Nesse livro, a alma no pós-vida seria um “contra-indivíduo” e a alma, em sua existência eterna, sendo ela própria vida, seria dotada do poder de possuir esporadicamente um corpo físico, que lhe serviria como um instrumento (Ibidem).

Para Robinson, o dualismo explorado na obra *A República* (370 a.C) representará uma mudança de posicionamento de Platão sobre a alma, não mais subsistindo a dissociação entre os desejos do corpo e da alma, mas permanecendo o dualismo psicofísico, em que a alma e o corpo permanecem dissociados:

Agora, o corpo não é mais visto como alguma forma de contra-indivíduo material, completo, com desejos próprios, em oposição ao indivíduo imaterial que é a alma. Todos os desejos são, realmente, diz Platão, uma característica da alma; ainda que muitos deles se descrevam corretamente operando via corpo. E todos estes, se corretamente canalizados, podem ser comandados de modo a servirem aos fins de nossos eus racionais e, em última instância, mais genuínos. (ROBINSON, 1998, p. 334)

Sobre essa mesma obra, Ani defenderá que o que se verifica é uma “justificação ideológica de Platão do estado que ele deseja trazer à existência” (ANI, 1992), a criação do objeto em detrimento de experiências sensoriais, o que alterará a relação do conhecedor para o conhecido:

Em a *República* [*Republic*], Platão realiza esta façanha: uma manobra psico-intelectual pela qual o sujeito é capaz de separar a si mesmo do conhecido. Esta separação é ao mesmo tempo a chave que abre o caminho para o “conhecimento” tal como concebido pelos Europeus e a chave que tranca a porta para as possibilidades da apreensão de um universo espiritual. (ANI, 1992)

Em *Timeu*, um dos últimos escritos de Platão, uma a visão tripartite da alma, explorada em *A República*, é retomada, podendo-se identificar uma subdivisão em cabeça, tórax e ventre,

sendo que agora se delimita precisamente que apenas uma parte da alma se configuraria superveniente ao perecimento do corpo, esta “prisão do filósofo”, configurando-se quanto imortal: a razão (ROBINSON, 1998).

Nessa obra, a alma passa a ter uma “natureza anfíbia”, com partes materiais e imateriais e, a partir dessa concepção, segundo Robinson se estabelecerá um esforço para remontar uma ideia de que os indivíduos são responsáveis pela vida que vivem, por seus destinos. Será estabelecida uma lógica do corpo como punição. Em que pese a alma, no início, ter sido modelada pelo Demiurgo numa “mesma forma”, iguais, a forma como se vivia, ou, especialmente, a forma como se morria¹⁷, determinava a reencarnação (ROBINSON, 1998).

Por isso, aqueles que viviam uma vida covarde e moralmente insatisfatória se reencarnariam como mulheres. Já aqueles que “viveram em níveis variados de estupidez eram reencarnados como tipos diversos de pássaros ou animais”¹⁸ (ROBINSON, 1998, p. 347), sendo a transmutação definida como “degradação apropriada”. É o que se verifica nessa passagem de *Timeu*:

Era obrigatório que, uma vez disseminadas pelos instrumentos do tempo adequados a cada uma, gerassem dos seres-vivos o que mais venerasse os deuses; e, por a natureza humana ser dupla, aquela espécie mais forte seria a que, posteriormente, se chamaria macho. Sempre que fossem implantadas nos corpos, por necessidade, e lhes fossem acrescentadas partes, enquanto outras seriam retiradas do corpo, em todas elas surgiria, necessariamente e em primeiro lugar, uma sensação única e congênita gerada por impressões violentas; em segundo lugar, o desejo amoroso, que é uma mistura de prazer e sofrimento; depois destes, o temor, a cólera e todas as sensações que se lhes seguem e todas as que por natureza são contrárias e se diferenciam destas. Se as dominarem, viverão de forma justa, mas, se forem comandados por elas, viverão de forma injusta. Aquele que viver bem durante o tempo que lhe cabe, regressará à

¹⁷ Interessante observar que a função da poesia na Grécia Antiga se configurava em eternizar, ou seja, tornar verdadeiro o que é honroso, fixando-os na memória através da *mousa* (palavra cantada). Para Jean-Pierre Vernant, em seu artigo “*Bela Morte e o Cadáver Ultrajado*”, morrer a bela morte significa bem mais do que alcançar uma *timé* ordinária, sendo o alcance da *timé* imorredoura, em que o homem atravessa o círculo da vida, encontrando-se então no eterno, a ser lembrado pelas gerações vindouras (VERNANT, 1978).

¹⁸ Ressalta-se que a concepção do livre-arbítrio influenciando em destinos antes da vida que se vive não é exclusiva da filosofia grega, mas é um problema nesta tradição porque favorecerá determinismos bio-lógicos, que engendram a sociedade ocidental. Na cultura Iorubá, após a criação do corpo por Orisànlá e da alma por Olódùmarè, o ser humano dirige-se à casa de Ajàlá, o oleiro, para a escolha de um *orí* (cabeça-destino), que após modelado fica armazenado num depósito. No entanto, Ajàlá é visto como uma “criatura descuidada”, de modo que a maioria das cabeças por ele produzidas são malfeitas, algumas porque foram malcozidas, outras porque se queimaram no fogo, mas ainda assim há, em inferior quantidade, cabeças bem-feitas. Cada ser humano escolherá uma cabeça, tendo como testemunha Ajàlá e Òrúnmilà, o deus da divinação e sabedoria, e a partir disso será um ser humano completo, livre para viajar do céu para a terra, sendo que seu sucesso ou fracasso dependente do destino por ele escolhido, do livre-arbítrio por ele exercido na vida pré-terrena (ABIMBOLA, 1971). Desse modo, o mito iorubá que narra a jornada dos três amigos Oriseeku, Orileemere e Afùwàpé trata da importância da temperança e falibilidade da impaciência, mas em nada importando o gênero, o sexo, daquele que fez escolheu a melhor cabeça, tampouco ocasionando na descaracterização daqueles que escolheram as piores enquanto ser humano (OYÈWUMÍ, 2021).

morada do astro que lhe está associado, para aí ter uma vida feliz e conforme. Mas, se se extraviar, recairá sobre si a natureza de mulher na segunda geração; e se, mesmo nessa condição, não cessar de praticar o mal, será sempre gerado com uma natureza de animal, assumindo uma ou outra forma, conforme o tipo de mal que pratique. Ao mudar o seu estado anterior, não se verá livre destes sofrimentos, enquanto for arrastado pelo percurso do Mesmo e do Semelhante com a vasta massa formada de fogo, água, ar e terra que depois se juntou a ele; só quando dominasse por meio da razão essa massa turbulenta e irracional, voltaria à forma do seu estado primeiro e ideal. (PLATÃO, 2019, p. 947)

Importante expor essa concepção de “degradação apropriada” apresentada em *Timeu*, porque essa percepção afetará muitos filósofos vindouros, inclusive – e sobretudo - Aristóteles, embora se reconheça a aproximação (ou mesmo equiparação) política entre homens e mulheres em *A República*.

Essa sobressalência do corpo, essa dimensão visível, na literatura platônica, conduz a outro aspecto relevante: a instituição de uma hierarquia de sentidos, em que os olhos seriam o instrumento de percepção predominante. A visão seria uma causa de maior utilidade, responsável pela abertura dos caminhos da filosofia:

Assim, gera-se uma homogeneidade de impressões, pois o todo é muito semelhante; se esse todo tocar em algo ou se algo tocar nele, distribui os seus movimentos por todo o corpo até à alma, e produz a sensação a que nós chamamos “ver”. Quando o fogo se afasta ao cair da noite, separa-se do fogo de que é congénere; por cair sobre algo que lhe é dissemelhante, ele altera-se e extingue-se, pois a sua natureza não é congénere à do ar que o rodeia, já que este não tem fogo. (PLATÃO, 2019, 949)

A partir daqui, uma provocação, fundamental à discussão que aqui se propõe, pode ser elaborada: se já persiste uma degradação e hierarquização, na filosofia ocidental clássica, naqueles que possuem uma alma devidamente instituída, ainda que deturpada, o que significará tal condição àqueles que, posteriormente, serão tomados como destituídos de alma? E mais: o que essa hierarquia de sentidos demarca para saberes outros que não tomam a visão como regra, neste sistema de verdades únicas e imutáveis?

Isso será fundamental para a discussão sobre a filosofia ocidental moderna, ressaltando-se que nenhuma elaboração de conhecimento se dá apartada da realidade e, na realidade ocidental, tampouco das relações de poder. Se Robinson definiu a importância de Górgias para a Filosofia Ocidental, Marimba Ani ressaltará a importância de todo o pensamento platônico, sendo ele definido como o começo e término do modo epistemológico europeu:

Seja ou não seja toda a filosofia Ocidental, “apenas uma nota de rodapé de Platão”, certamente a sua influência sobre o estilo Europeu de pensamento especulativo e, finalmente, sobre o *utamawazo* – as premissas e pressupostos gerais da cultura – foi

formativa e seminal. Qualquer discussão sobre a natureza e origem da epistemologia Europeia deve concentrar-se, se não começar, com Platão. Isso não quer dizer que ele não foi influenciado pelas filosofias Africanas pré-socráticas que o precederam.

(...) Platão parece ter sido muito consciente de si mesmo como um arquiteto social e ideológico. Seu sucesso foi eventualmente esmagador. O poder de suas ideias é evidenciado pela maneira em que ela têm contribuído para o crescimento e a persistência de uma nova ordem. Este é precisamente o poder da ordem Euro-Caucasiana: sua capacidade de se sustentar e perpetuar a si mesmo. As inovações de Platão foram finalmente incorporadas à cultura, porque elas foram exigidas pela asili. (ANI, 1992)

2.1.2. A hierarquia dos seres na obra “Política” de Aristóteles

Em Aristóteles, verifica-se uma valorização dos sentidos quando comparado a Platão, mas o conceito de alma e corpo também é relevante, especialmente quando se trata de sua obra *Política*, que se aprofunda nas relações sociais, especialmente duas: a relação homem-mulher e a relação homem-escravo.

Para este filósofo clássico, a escravidão não se configuraria como algo antinatural, posto que, pela própria essência, haveria homens destinados a comandar e homens destinados a obedecer, com uma importante distinção hierárquica: defende-se que aqueles que governam “súditos mais elevados” exercem, por consequência, um comando mais elevado do que aqueles que comandam animais, pois “o trabalho realizado por seres mais perfeitos é ele mesmo mais perfeito” (ARISTÓTELES, 2001, p. 60).

Quanto ao “ser animado”, Aristóteles o define como sendo composto de alma e de corpo, sendo aquela destinada a comandar; esta, a ser comandada, sendo que esta ordem se sujeita a deturpações. Por isso, afirmará que

Devemos considerar o homem em perfeito estado de alma e corpo (que é aquele que está em conformidade com a natureza), porque nele podemos ver a verdadeira relação entre as duas (alma e corpo). Nos homens viciosos ou dispostos ao vício, a alma se submete ao império do corpo, porque eles são degradados e organizados, por assim dizer, de uma maneira contrária à natureza.

(...)

Deve-se, pois, como dissemos, na constituição dos seres animados as autoridades do senhor [despótica] e do magistrado [política]: a alma tem sobre o corpo um poder despótico, e a razão exerce sobre os apetites ou afecções humanas um poder de magistrado [político] e de rei. É evidente que a obediência do corpo à alma, e a submissão dos apetites à razão, é coisa útil e conforme a natureza, e a igualdade ou o comando em sentido inverso seriam muito prejudiciais a ambas as partes. (ARISTÓTELES, 2001, p. 61)

A partir disso, Aristóteles conclui que, havendo diferença entre alma e corpo, homem e animal, se observará que “aqueles que não têm nada de melhor a oferecer que a sua forma corporal, estarão destinados, por natureza, à escravidão” (ARISTÓTELES, 2001, p. 61), sendo-lhe vantajosa a condição de subserviência.

Então, o escravo¹⁹, justamente como propriedade animada, pertence ao senhor, podendo-se considerar o escravo como uma parte animada que lhe integra, mas que dele se separa²⁰. Poderá participar do exercício da razão, mas de forma limitada, porque “não participa da razão mais que o grau necessário para modificar sua sensibilidade” (Ibidem), diferindo-se dos animais, que não estariam dotados de qualquer tipo de razão, de modo que a sensibilidade destes estaria restrita as impressões que recebem do exterior.

No entanto, a distinção entre o escravo e o animal, para Aristóteles, restringe-se a isso. Segundo o filósofo arcaico:

(...) o uso dos escravos e dos animais não é muito diferente: com seu corpo, ambos atendem ao serviço das necessidades da vida. A própria natureza desejou dar características distintas ao corpo dos homens livres e ao dos escravos, dotando alguns com a força adequada ao trabalho a que são destinados, e outros, com uma compleição inteiramente inadequada para esse tipo de trabalho, porém úteis na vida civil, tanto na arte da guerra quanto da paz. (Ibidem, p. 61-62)

Quanto às mulheres, o filósofo também afirmará um binômio hierárquico “macho-fêmea”, de modo que elas também serão comandadas. Reconhece-se que mulher – helênica - seria dotada de alma, mas esta seria de um grau diferente daquela atribuída ao homem. Isso refletiria na capacidade deliberativa: os escravos, nascidos para serem comandados, não possuiriam qualquer capacidade deliberativa; as mulheres a possuiriam, mas de forma “débil e

¹⁹ Relacionando à experiência colonial, Eduardo Galeano afirmará: “A escravidão greco-romana ressuscitava nos fatos, num mundo distinto; ao infortúnio dos indígenas dos impérios aniquilados na América hispânica deve-se somar o terrível destino dos negros arrebatados às aldeias africanas para trabalhar no Brasil e nas Antilhas. *A economia colonial latino-americana valeu-se da maior concentração de força de trabalho até então conhecida, para tornar possível a maior concentração de riqueza com que jamais contou qualquer civilização da história mundial*” (GALEANO, 2015, p. 62).

²⁰ “Vimos então qual é a natureza do escravo para o que está destinado. Aquele que por natureza não pertence a si, mas a outro homem, é por natureza escravo. E uma coisa possuída pode ser definida como um instrumento de ação, separada de seu senhor. (...) o escravo é uma parte do senhor: é como uma parte animada de seu corpo, mas do qual é separado. É por essa razão que há entre o senhor e o escravo um interesse comum e uma amizade recíproca quando foi a natureza que lhe dotou com essas características diversas. Dá-se o contrário quando eles estão reunidos apenas por lei ou por efeito da violência [dos homens]” (ARISTÓTELES, 2001, 60-64)

ineficaz” (Ibidem, p. 71-72)²¹ e, quanto às mulheres das comunidades tidas como bárbaras, diante da inexistência de alguém que por natureza possa comandar, se confundiriam com o escravo na mesma classe, configurando uma comunidade de escravos de dois sexos, razão pela qual os helenos possuiriam, por direito, o poder de comandar os bárbaros (Ibidem, p. 54-55).

2.1.3. O porquê de se abordar a filosofia grega arcaica

Platão e Aristóteles se constituem como a base da filosofia ocidental moderna. A partir do dualismo, das discussões sobre a Razão e do corpo como expiação e enclausuramento da alma, muito do que experimentou como ciência e verdade, no curso da história moderna e contemporânea euro-ocidental, nasce desses conceitos tais como foram modelados por esses filósofos.

O novo modelo epistemológico estabelecido por Platão revelou, séculos mais tarde, não apenas uma ferramenta epistemológica útil à investigação científica, mas também uma nova realidade criada que seria capaz de ofuscar a realidade em si mesma (ANI, 1992), porque

A teoria do conhecimento de Platão tornou-se, eventualmente, reificada em uma declaração ideológica com implicações políticas. Sua criação viria a tornar-se um determinante e suporte – uma fundação e uma inspiração – para o domínio, intensificação, e valorização de uma tendência no comportamento Europeu em detrimento de outras inclinações.

A necessidade de controlar e ter poder sobre os outros ascendeu a uma posição de prioridade. Tornou-se uma obsessão, sempre lutando para negar qualquer humanismo que existia na cultura, por causa da asili. (ANI, 1992)

Com essa cisão do indivíduo em faculdades ou tendências conflitantes, não seria difícil estabelecer uma faculdade se sobrepondo a outras e as controlando. A mente seria então “treinada desde o nascimento para pensar em termos de dicotomias” (ANI, 1992). Essa lógica dicotomizada persiste nas premissas do cristianismo, calcado num eterno conflito entre o bem e o mal e na necessidade de se afirmar como uma verdade única, sendo que o próprio conceito de mal é o que confere significado e eficácia à religião. Então, o mundo na concepção ocidental estaria fincado num “sistema infinito de pares conflitantes, conquanto unidos pela tensão que existe entre eles”, sendo o mito da consciência da Europa Ocidental, em verdade, o “mito das oposições bi-polares” (ARMSTRONG; ANI, 1992).

²¹ Importante diferença em relação ao Egito Antigo, em que, segundo Obenga, as mulheres também estariam envolvidas na tradição intelectual, científica e filosófica, sendo Lady Peseshet a primeira mulher médica da história até então conhecida (OBENGA, 2004).

É possível encontrar, sem quaisquer dificuldades, o ressoar desses preceitos clássicos em filósofos modernos, que ainda hoje são tomados como a base do Direito e de outras ciências sociais e humanas, como a História, a Antropologia e a Sociologia, porque as ideias hierárquicas vistas em Platão e Aristóteles modelam as relações, não só da Europa Ocidental, mas também de diversas sociedades não-ocidentais, devido às práticas imperialistas que, inclusive, nesses pensamentos se sustentaram, porque

A superioridade da epistemologia Platônica é auxiliada por dicotomias que tornam motivo para comparações odiosas, uma nova justificação para mecanismos de controle. O contraste de “conhecimento” e “opinião” torna-se outra tal dicotomia para Platão. Uma vez estabelecida como uma demonstração de valor, esta é utilizada pelos Europeus para desvalorizar outras epistemologias, modos de cognição, visões de mundo, conseqüentemente culturas, e até mesmo “religiões” (...) (ANI, 1992)

2.2. A bio-lógica ocidental

Segundo Aníbal Quijano, a diferenciação entre “corpo” e “não-corpo” é comum a muitas culturas e civilizações conhecidas, mas somente no pensamento eurocêntrico é que se verifica o corpo e a alma como dimensões separáveis em qualquer aspecto (QUIJANO, 2005).

Vimos em Platão (2.1.1.2) e em Aristóteles (2.1.2) o gérmen do pensamento ocidental de uma visão de mundo em que a diferença é expressa como degeneração, mais precisamente, um desvio do tipo original, de modo que quem está no poder “acha imperativo estabelecer sua biologia como superior, como uma maneira de afirmar seu privilégio e domínio sobre os ‘Outros’” (OYEWUMI, 2021, p. 27), alocando o corpo como figura central na Grécia Antiga, tal como se faz central atualmente.

Explica-se: apesar da incessante dicotomia entre o corpo e a alma, com a valorização desta, preterindo-se aquele, o discurso ocidental, que tanto exalta a razão, a alma, a parte que nos é invisível, apesar de sua incapacidade de lidar com paradoxos, orienta-se inesgotavelmente para a definição do corpo como categoria central de seu pensamento²², alavancando a visão como principal instrumento do ser humano, uma causa de maior utilidade responsável por abrir os caminhos da filosofia. É o fogo, e através dele, especialmente, que se identifica e se

²² Oyèwùmí: “Paradoxalmente, no pensamento europeu, apesar do fato de que a sociedade era vista como habitada por corpos, apenas as mulheres eram percebidas como corporificadas; os homens não tinham corpos – eram mentes caminhantes” (OYÈWÙMÍ, 2021, p. 33-34)

diferencia um corpo. Através dela que se estabelece o Outro e se permite estabelecer as principais categorias de hierarquias imutáveis no ocidente: o gênero e a raça²³.

Oyèwùmí ressaltará que a questão da diferença de gênero é especialmente importante no que diz respeito à história e constituição da diferença na prática e no pensamento europeu, porque a história da corporificação das categorias sociais teria sido sugerida por Sócrates para convencer cidadãos de diferentes classes a aceitarem qualquer status que lhes fossem impostos, e, dentro de um contexto em que as pessoas eram classificadas em comparação a determinados metais, as mulheres eram feitas de madeira e, portanto, nem sequer eram consideradas (OYÈWÙMÍ, 2021, p. 33).

Adentrando-se na filosofia ocidental moderna, a partir de Descartes, a abordagem dualista platônica, que consistia numa “co-presença permanente de ambos os elementos em cada etapa do ser humano” (QUIJANO, 2005, p. 129), converte-se numa “radical separação entre ‘razão/sujeito’ e ‘corpo’” (Ibidem). A razão assume, então, uma nova identidade, não mais como parte da alma, atendendo a um preceito teológico, mas como razão/sujeito, em que o corpo “não é e não pode ser outra coisa além de ‘objeto de conhecimento’” (Ibidem), de modo que

(...) o “corpo”, por definição incapaz de raciocinar, não tem nada a ver com a razão/sujeito. Produzida essa separação radical entre “razão/sujeito” e “corpo”, as relações entre ambos devem ser vistas unicamente como relações entre a razão/sujeito humana e o corpo/natureza humana, ou entre “espírito” e “natureza”. Deste modo, na racionalidade eurocêntrica o “corpo” foi fixado como “objeto” de conhecimento, fora do entorno do “sujeito/razão”. (Ibidem)

Esse novo e ardil dualismo, que surge no contexto de colonização, ainda segundo Quijano, não teria afetado somente as relações raciais, mas também uma forma de dominação mais antiga na sociedade ocidental: o gênero (QUIJANO, 2005).

Essa forma como o corpo se faz presente na sociedade ocidental, constituída “por corpos e como corpos” (OYÈWÙMÍ, 2021, p. 27) - com corpos femininos e masculinos; corpos negros, corpos brancos; corpos pobres, corpos ricos - permite que essa palavra seja utilizada de duas

²³ Mbembe ressaltará que a diferenciação, especialmente a raça, não decorre apenas de um efeito ótico, porque é uma maneira de “estabelecer e afirmar o poder” (MBEMBE, 2018, p. 69), sendo uma “realidade especular e uma força pulsional” (Ibidem), “estrutura imaginária que escapa às limitações do concreto, do sensível e do finito, a mesmo tempo que comunga do sensível, no qual o imediato se manifesta” (Ibidem).

maneiras: a primeira, como metonímia para a biologia; a segunda, “para chamar atenção para a fisicalidade pura que parece estar presente na cultura ocidental” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 27)²⁴.

A partir disso, tem-se que no Ocidente o corpo se revela como forma autônoma, com uma lógica própria, em que corpo passa a se desenhar como o oráculo da existência, expondo uma dita verdade incontornável, em que se pode “inferir as crenças e a posição social de uma pessoa ou a falta delas” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 28), porque essa estruturação, que embebeda os corpos de signos, ou os signos de corpos, é estabelecida pelo predomínio da visão no Ocidente, ressaltando-se que “o olhar é um convite para diferenciar” (Ibidem, p. 29) e, por isso, sendo ele o principal instrumento da razão,

(...) até recentemente, a história das sociedades ocidentais tem sido apresentada como uma documentação do pensamento racional em que as ideias são enquadradas como agentes da história. Se os corpos aparecem, eles são articulados como o lado degradado da natureza humana. O foco preferido tem sido na mente, elevada acima das fraquezas da carne. No início do discurso ocidental, surgiu uma oposição binária entre corpo e mente. O tão falado dualismo cartesiano era apenas uma afirmação de uma tradição na qual o corpo era visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional deveria escapar. Ironicamente, quando o corpo permaneceu no centro das categorias e discursos sociopolíticos, muitas pessoas que pensaram sobre isso negaram sua existência para certas categorias de pessoas, mais notavelmente elas mesmas. A “ausência do corpo” tem sido uma condição do pensamento racional. Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram qualificadas com o rótulo de “diferente”, em épocas históricas variadas, foram consideradas como corporizadas, dominadas, portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro, e o outro é um corpo. (Ibidem, p. 29/30)

Por isso, é possível afirmar que o que ocorre no sistema ocidental, na prática, é um curioso caso de dualismo extracorpóreo: a alma, espaço da razão, e o corpo, espaço das degradações e impurezas, não mais se cindiriam no indivíduo, mas na própria sociedade. Explica-se: o dominante, notadamente o homem branco, cis, heterossexual e de classes elevadas, revela-se incorpóreo, enquanto o dominado, o Outro, fora dessa categoria, é ferozmente corporizado.

²⁴ Numa mesma lógica, Adilson Moreira afirmará: “Isso significa que devemos estar atentos ao fato de que as distinções entre grupos sociais não são produtos de diferenças naturais entre eles. Elas são socialmente construídas em função do poder que um grupo tem de universalizar sentidos culturais. Por esse motivo, negros e brancos, homens e mulheres, heterossexuais e homossexuais não designam meras diferenças biológicas, mas diferentes formas de pertencimento social decorrentes do status de subordinação no qual vivem. Essa constatação é importante para identificarmos as formas discursivas que a discriminação assume. Ela pode estar baseada em distinções biológicas entre pessoas, mas essas distinções só adquirem esse status na medida em que passam por um processo de significação social. Isso nos permite dizer que as diferenças entre grupos sociais são discursivamente construídas, a raça não existe enquanto realidade biológica, mas as pessoas são racializadas em função das significações culturais atribuídas a certos traços físicos”. (MOREIRA, 2020, p. 337-338)

A ordem social do Ocidente invocará incessantemente a biologia para justificar novas e antigas relações hierárquicas, de modo que “o social e o biológico se retroalimentam” (Ibidem, p. 37), não havendo “limite para o que pode ser explicado por meio do apelo ao corpo” (Ibidem, p. 37). E, sendo essa lógica cultural ocidental fincada em uma “ideologia do determinismo biológico”, torna-se possível falar-se de uma “bio-lógica” (Ibidem p. 39), porque

A emergência do patriarcado como uma forma de organização social na história ocidental é uma função da diferenciação entre corpos masculinos e femininos, uma diferença enraizada no visual, uma diferença que não pode ser reduzida à biologia e que deve ser entendida como sendo constituída dentro de realidades históricas e sociais particulares. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 46)

Oyèwùmí trata, com ênfase, a forma como o gênero se constrói na sociedade ocidental, como o binômio macho-fêmea se institui nessa sociedade, distintamente do que ocorre na sociedade Iorubá (1.1.). Achille Mbembe também ressaltará esse papel dos corpos na sociedade ocidental, desta vez fincando-se no binômio branco-negro, destacando que o negro é antes de tudo um corpo aprisionado “no calabouço das aparências” (MBEMBE, 2018, p. 14), pois

Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele e de cor, outorgando à pele e à cor estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura: a loucura codificada. Funcionando simultaneamente com categoria originária, material e fantasmática, a raça esteve, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, tendo sido a causa de devastações psíquicas assombrosas e de incalculáveis crimes e massacres. (Ibidem, p. 13)

Em que pese o racismo não ter começado a existir na modernidade, segundo Mbembe, essa percepção de raça, como concebida hoje, emerge do contexto de colonização, em que “essa ‘fantasmagoria’ transcende uma mera implicação para com a cor da pele a um sistema de dominação política que determina o lugar de subalternização com base na cor da pele” (PESSANHA, 2019, p. 180). Como um rio que nasce na Europa, percorre a África e desemboca no então chamado “Novo Mundo”, a escravidão desenraizou milhões de negros, homens, crianças e mulheres, de suas terras, encaminhando-os para séculos de incerteza e submissão. Durante o século XV ao XIX, homens e mulheres oriundos da África foram transformados em “homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda” (MBEMBE, 2018, p. 14)²⁵, sendo o

²⁵ Nesse sentido, Toni Morrison ressaltará que: “Descrições de diferenças culturais, raciais e físicas que denotam “Outremização” mas permanecem imunes às categorias de valor ou status são difíceis de encontrar. Muitas, se não a maioria, das descrições textuais/literárias de raça oscilam entre dissimuladas, nuançadas e pseudocientificamente “provadas”. E todas elas possuem justificativas e pretensões de certeza destinadas a sustentar a dominação. Sabemos quais são as estratégias de sobrevivência na natureza: distração/sacrifício para proteger o ninho; caça em bando/busca improvisada por comida.

Porém, a tendência dos humanos de separar aqueles que não pertencem ao nosso clã e julgá-los como inimigos, como vulneráveis e deficientes que necessitam ser controlados, tem uma longa história que não se limita ao mundo

negro, na modernidade, “o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria – a cripta viva do capital” (Ibidem, p. 21).

No entanto, não é possível não considerar as dinâmicas de gênero no contexto da sociedade colonial, devendo “as duas categorias racialmente distintas e hierárquicas do colonizador e do nativo serem expandidas incorporando o fator ‘gênero’” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 186), porque na situação colonial haveria uma hierarquia quádrupla, não mais binária: homens (europeus), mulheres (europeias), nativos (homens africanos) e Outras (mulheres africanas) (Ibidem), ressaltando-se que estas foram atingidas por duas ou mais formas de opressão, “exploradas e inferiorizadas como africanas juntamente com os homens africanos e, então, inferiorizadas e marginalizadas como mulheres africanas” (Ibidem, p. 187).

Considerando a questão da raça e seus desdobramentos na filosofia ocidental, Mbembe elaborará o conceito de “razão negra”, que remete “ao conjunto das deliberações sobre a distinção entre o impulso animal e a *ratio* do homem – sendo o negro o testemunho vivo da própria impossibilidade dessa separação” (MBEMBE, 2018, p. 67), cujo debate consiste na retomada das disputas sobre as regras de definição do ser negro, daquilo que “nos leva a identificar o espírito animal que o possui; as condições nas quais a *ratio* pode penetrar e controlar essa *animalitas*” (Ibidem).

A partir disso, faz-se necessário analisar brevemente como essa bio-lógica se desdobrou em alguns dos principais filósofos da modernidade ocidental, ressaltando-se que “saber é poder”²⁶, numa relação em que se tem uma filosofia que serve à justificação de relações de poder, dominação.

animal nem ao homem pré-histórico. A raça tem sido um parâmetro de diferenciação constante, assim como a riqueza, a classe e o gênero, todos relacionados ao poder e à necessidade de controle.” (MORRISON, 2017, p. 13)

²⁶ Quanto a isso, importante a colocação de Marina de Mello e Souza, em seu artigo “Saber é poder”, sobre o processo de colonização de algumas regiões do continente africano: “No que diz respeito às relações entre sociedades africanas e sociedades europeias, a educação teve importância central no processo de subordinação de algumas regiões da África a partir do início do século XIX. (...) Esses estrangeiros disseminaram as formas de conhecimento ocidental entre os africanos em um contexto no qual os saberes locais eram menosprezados, quando não desqualificados. O modelo de civilização ocidental era visto como o mais adiantado e o empenho em educar populações nativas transmitindo conhecimentos que lhes eram estranhos até então era entendido como um ato de generosidade. Os interesses políticos e materiais que sustentavam essa ação entendida como civilizatória não eram explicitados, mas nem por isso deixavam de ser evidentes. Ao lado da introdução da educação ocidental nas línguas do colonizador e da valorização das culturas europeias, havia o empenho em interromper os fluxos de transmissão dos conhecimentos segundo as normas locais e em desvalorizá-los” (SOUZA, 2015, p. 17-18).

O exercício de poder que legitima a tomada de um sistema de pensamento como hegemônico, ou mesmo como o único verdadeiro, calcado no universalismo, ao conceituar o Ser “nega a pluriversalidade²⁷ em detrimento da particularidade” (RAMOSE; PESSANHA, 2019, p. 172), uma proposta excludente que se restringe aos seres humanos europeus, utilizada de forma seletiva, no âmbito moral, como se verifica no conceito de imperativo categórico de Kant (PESSANHA, 2019), que será analisado item 2.3.

2.3. Filosofia Moderna, Contemporânea e liberal: o racismo e a escravidão segundo alguns dos principais filósofos ocidentais

Na filosofia, poder-se-ia traçar um fio através das especulações de Locke sobre a incapacidade das mentes primitivas, a negação de David Hume sobre a capacidade das raças não-brancas de criar civilizações significativas, o pensamento de Kant nas diferenciações racionais entre negros e brancos, a conclusão poligenética de Voltaire de que negros eram espécies distintas e menos capazes e o julgamento de John Stuart Mill de que essas raças, “em suas inferioridades”, apenas se ajustavam ao “despotismo”. (MILLS, 1997, p. 59-60, tradução minha²⁸)

2.3.1. Montesquieu

Para Karl Larenz, interpretar um texto significa “decidir-se por uma entre muitas possíveis interpretações, com base em considerações que fazem aparecer tal interpretação como correta” (LARENZ, 1997, p. 23). A partir disso, Bagnoli afirmará que, apesar de cada frase isoladamente ser um todo, em conjunto, elas constituem parte de um todo, do corpo de um texto em que ideias se desenvolvem (BAGNOLI, 2005).

A relevância dessa demarcação, antes do início da crítica a alguns dos principais filósofos do direito da modernidade, faz-se necessária, para que se previna relativizações quanto ao trato das questões raciais por esses filósofos, de modo que elas não podem ser tratadas como um

²⁷ Para Renato Nogueira, a pluriversalidade consiste na “assunção da primazia das particularidades específicas na configuração dos saberes. A pluriversalidade é o reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas; apontando como equívoco o privilégio de um ponto de vista” (NOGUEIRA, 2012, p. 64-65)

²⁸ Original: In philosophy one could trace this common thread through Locke’s speculations on the incapacities of primitive minds, David Hume’s denial that any other race but whites had created worthwhile civilizations, Kant’s thoughts on the rationality differentials between blacks and whites, Voltaire’s polygenic conclusion that blacks were a distinct and less able species, John Stuart Mill’s judgment that those races “in their nonages” were fit only for “despotism”.

descuido ou pequeno desvio, mero reflexo do contexto histórico-político em que eles se inseriam, mas como parte da racionalidade jurídica por eles proposta, afetando a realidade social e política, afetando a interpretação de preceitos jurídicos fundamentais, tais como a igualdade, a liberdade, a fraternidade e a dignidade.

Luis Roberto Barroso afirmará que o século XVIII marcou o início do movimento Iluminista, cujos ideais seriam calcados na razão, ciência, humanismo e progresso, tratando-se de uma “mudança no paradigma civilizatório” (BARROSO, 2020, p. 27), porque a razão científica, ao fomentar o conhecimento, permitiria o afastamento de preconceitos e superstições (Ibidem), pois esses ideais se configurariam um antídoto a muitos males contemporâneos, como o autoritarismo, o fanatismo religioso e a intolerância política, já que sob sua influência, o patamar “da condição humana e da convivência entre pessoas e entre os povos” teria sido elevado (Ibidem), de modo que as “aflições contemporâneas não se devem a sinais de decadência, mas ao fato de que nossos padrões de exigência se elevaram” (Ibidem).

A Revolução Francesa, por sua vez, teria exercido um papel simbólico arrebatador da Europa e do mundo que vivia sob sua influência (Ibidem, p. 45), responsável por dar o sentido moderno do termo “revolução”, “significando um novo curso para história e dividindo-a em antes e depois” (Ibidem), incendiando o mundo, permitindo que o povo, “ainda que não como protagonista, tornasse-se agente de sua própria história” (Ibidem).

Quanto a essa interpretação sobre o movimento Iluminista e a Revolução Francesa, permita-se espaço para a discordância. Em que pese as mudanças políticas proporcionadas por esse pensamento, não parece ser admissível a redução do papel da raça na história e a configuração da luta contra as formas de discriminação por ela atravessadas como uma elevação dos padrões de exigência.

Interpretar dessa forma parece admitir o racismo como algo acidental ou residual, alocando a questão racial à margem, enquanto, em verdade, ela é central (MILLS, 1997, p. 54). A luta desses grupos não pode ser reduzida a uma afirmação de meros traços identitários, devendo ser entendida como a busca por “mudanças culturais que possibilitam a transformação das diversas hierarquias de status, à mobilização de oportunidades sociais necessárias para uma

vida dignificada” (MOREIRA, 2020, p. 65), bem como pela participação no processo político (Ibidem).

Revoluções por revoluções, a democracia da Grécia Antiga ainda é tomada por muitos como a grande precursora da liberdade política, ainda que afastasse crianças, mulheres e escravos desse processo político. O iluminismo, cujos preceitos não se espraiavam para além das fronteiras europeias, tampouco das barreiras bio-lógicas, como a masculinidade e, principalmente, a branquitude, pode ter se contraposto à Idade Média quanto ao cego domínio dos dogmas cristãos na sociedade, mas, na prática, quanto aos Outros, somente os substituiu pelo domínio de pseudociências, tão perigoso quanto, especialmente em relação ao sistema jurídico, devido ao seu papel central “no processo de construção da raça como uma categoria social porque ela sempre apareceu como um parâmetro de tratamento diferenciado entre os indivíduos ao longo de boa parte do constitucionalismo moderno” (MOREIRA, 2019, 127).

Montesquieu (1689-1755), filósofo francês, ganha destaque entre os admiradores da democracia, por sua visão tripartite de poder, em Poder Legislativo, Executivo e Judiciário, para que se assegure o equilíbrio e se previnam as tiranias, tornando quase impossível, na contemporaneidade, que um jurista brasileiro não tenha tido, ainda que indiretamente, contato com a sua obra, porque essa separação é basilar na estruturação da República Federativa do Brasil²⁹.

Em sua obra “O Espírito das Leis”, o filósofo iluminista define as leis como “as relações necessárias que derivam da natureza das coisas” (MONTESQUIEU, 2000, p. 11), afirmando a existência de uma razão primitiva, em que as leis “são as relações que se encontram entre ela e os diferentes seres, e as relações destes diferentes seres entre si” (Ibidem).

Deste modo, os ditos “seres particulares inteligentes” podem ter leis elaboradas por eles próprios, mas também podem ter leis que lhes são anteriores, ressaltando-se que o homem, enquanto ser físico é, “assim como os outros corpos” (Ibidem), governado por leis invariáveis, mas como ser inteligente viola constantemente as leis divinas e “transforma aquelas que ele

²⁹ Constituição Federal de 1988: Art. 2º. São Poderes da União, independentes e harmônicos entre si, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário. (...) Art. 60. A Constituição poderá ser emendada mediante proposta: (...) § 4º Não será objeto de deliberação a proposta de emenda tendente a abolir: (...) III - a separação dos Poderes;

mesmo estabeleceu” (Ibidem). Criatura sensível, o homem torna-se suscetível às paixões, podendo esquecer-se dos outros, de modo que ao filósofo cabe adverti-lo quanto as leis morais, mas ao legislador cabe fazê-lo voltar “a seus deveres com as leis políticas e civis” (Ibidem).

Tratando-se da república, afirmará que o amor à república é o amor à própria democracia, que por sua vez é o amor à igualdade (Ibidem, 54), limitando a ambição “ao único desejo, à única felicidade, de prestar à pátria maiores serviços do que os outros cidadãos” (Ibidem), a ser prestado por todos, de diferentes formas, porque ao nascer se contrairia com a pátria uma dívida impossível de ser quitada, sendo necessário, também, o amor a frugalidade, limitador do desejo de possuir.

No entanto, Jonas José Berra ressaltará que, apesar de Montesquieu defender a igualdade, “em nenhum momento parece demonstrar interesse pelo fim definitivo das diferenças entre ricos e pobres” (BERRA, 2015, p. 8), de modo que a decadência da democracia não ocorreria apenas quando a igualdade acabasse, mas também quando ela fosse levada ao extremo, porque se o povo se tornasse tão poderoso quanto aquele escolhido para o comandar, não haveria mais virtude, não haveria mais respeito (Ibidem).

A partir desse cenário de extremo, instaurar-se-ia uma verdadeira libertinagem em que mulheres, crianças e escravos não se submetiam a ninguém, fazendo desaparecer os costumes e a ordem (Ibidem), verificando-se que mesmo um dos maiores filósofos do dito “século das luzes” permanece com a inferiorização desses corpos, tal como foi feito séculos antes pelos filósofos arcaicos, e nos séculos anteriores sob o domínio das “trevas”.

Essas são diferenciações em essência endógenas, mais relacionadas às questões internas da sociedade que integrava. Quanto às exógenas, essas serão mais elaboradas no Livro XIV dessa obra, verificando-se um intenso racionalismo, ou racismo, biológico. O filósofo entendia que o ar frio, predominante do clima europeu, ao encolher as extremidades das fibras exteriores em nosso corpo, aumentaria a sua elasticidade e favoreceria o retorno dos sangues das extremidades para o coração, enquanto o ar quente dilatava as extremidades, diminuindo sua força e elasticidade. O efeito disso, para Montesquieu, é que a maior potência do coração ocasionaria mais coragem e mais conhecimento da própria superioridade, bem como “mais franqueza, menos suspeitas, política e astúcia” (MONTESQUIEU, 2000, p. 240).

Conseqüentemente, os povos dos países quentes³⁰ enfrentam um “desencorajamento da alma”, mais suscetíveis aos prazeres e, enquanto nos países do norte o físico do amor “mal tem força para tornar-se bem sensível”, nos “países do sul” o amor seria a única causa de felicidade, implacável, ou então mais propenso a deixar “às mulheres uma maior independência”, expondo-se esses povos “a mil distúrbios” (Ibidem, p. 242).

Esse calor em alguns lugares poderia ser tão excessivo que geraria o “abatimento do espírito”, despido de qualquer iniciativa nobre ou generosa (Ibidem), e a preguiça do espírito, refletida na preguiça do corpo, no Oriente seria responsável por fazer com que suas leis e modos de se vestir fossem os mesmos de mil anos antes (Ibidem). Além disso, o clima quente seria responsável pelas mais diversas doenças, como a lepra e peste bubônica, cuja sede central estaria no Egito, e outras transportadas do Novo Mundo para Europa para “atacar a natureza humana até na fonte da vida e dos prazeres” (Ibidem, p. 248).

Já no Livro XV, o que se vê é um tratado sobre a escravidão que, se não a defende, ao menos a justifica. Montesquieu ressaltará que se a escravidão por natureza, tal como a defendida por Aristóteles, existe, ela se justifica nos países “onde o calor debilita o corpo e enfraquece a coragem”, de modo que a escravidão lhes “choca menos a razão” (Ibidem, p. 258).

A escravidão dos negros, em específico, se justificaria por uma razão simples: os povos da Europa, ao exterminar os da América,

(...) tiveram que escravizar os da África para utilizá-los para abrir tantas terras. O açúcar seria muito caro se não fizéssemos que escravos cultivassem a planta que o produz. Aqueles de que se trata são pretos dos pés à cabeça; e têm o nariz tão achatado que é quase impossível ter pena deles. Não podemos convencer que Deus, que é um ser muito sábio, tenha posto uma alma, principalmente uma alma boa, num corpo todo preto.
 (...) Uma prova de que os negros não têm senso comum é que dão maior valor a um colar de vidro do que ao ouro, que, nas nações policiadas, é de tão grande importância. É impossível que suponhamos que estas pessoas sejam homens; porque, se supuséssemos que eles fossem homens, começaríamos a crer que nós mesmos não somos cristãos. (MONTESQUIEU, 2000, p. 256-257)

³⁰ Montesquieu: Inversamente, reina na Ásia um espírito de servidão que nunca a deixou e em todas as histórias dessa região não se pode encontrar um só traço que denote uma alma livre: não se verá nunca nada além do heroísmo da servidão. (...) Eis o que posso dizer da Ásia e da Europa. A África está num clima parecido com o do sul da Ásia e está na mesma servidão. A América, destruída e recentemente repovoada pelas nações da Europa e da África, mal pode hoje mostrar seu próprio gênio; mas sabemos que sua história antiga está bem conforme nossos princípios (MONTESQUIEU, 2000, p. 291)

No entanto, o filósofo demarcará que a escravidão é inútil entre os europeus, devendo-se limitar “a servidão natural a certos países particulares da terra” (Ibidem, p. 259), porque os trabalhos no norte poderiam todos ser feitos por homens livres, já que a escravidão somente se destinaria aos homens preguiçosos.

As leis, no contexto da escravidão, serviriam para suprimir, por um lado, abusos, relacionando-se especialmente aos casos de estupros perpetrados pelos senhores³¹, e, por outro, aos perigos, cabendo às leis prevenirem as revoltas dos escravos.

Paralelamente, essa produção legislativa, orientada para o controle dos escravos, já era vista nas colônias inglesas na América no início do século XVIII, decretando normas que tornavam cada vez mais difícil a emancipação dos escravos.

Isso criou um “abismo intransponível” entre os negros e a população livre, com leis cada vez mais rigorosas que instituíram uma “casta hereditária de escravos” (LOSURDO, 2006, p. 48), o que viria a ser reconhecido por James Madison, proprietário de escravos e liberal, que observaria justamente que o “domínio fundado sobre a ‘mera distinção de cor’, se impõe no período de tempo mais iluminado” (Ibidem)³², devendo-se considerar que:

Ao longo do século XVII, um imenso trabalho legislativo veio a selar o seu destino. A fabricação dos sujeitos raciais no continente americano começou por sua destituição cívica e, portanto, pela conseqüente exclusão de privilégios e de direitos assegurados aos outros habitantes das colônias. Desde logo, não eram mais homens *como todos os outros*. Ela prosseguiu com a extensão da servidão perpétua a seus filhos e descendentes. Essa primeira fase se consolidou num longo processo de construção da incapacidade jurídica. A perda do direito de recorrer aos tribunais fez do negro uma não pessoa do ponto de vista jurídico. Agregou-se a esse dispositivo judiciário uma série de códigos de legislação escravocrata, muitos deles na seqüência de levantes de escravos.

(...)

Quanto ao negro, passou a ser a partir de então nada além de um bem móvel, pelo menos de um ponto de vista estritamente legal. (MBEMBE, 2018, p. 46)

³¹ A razão quer que o poder do senhor não se estenda além das coisas que pertencem ao seu serviço; é preciso que a escravidão exista para a utilidade e não para a voluptuosidade. As leis do pudor são do direito natural e devem ser sentidas por todas as nações do mundo (MONTESQUIEU, 2000, p. 262).

³² Além disso, Losurdo também tratará do racismo em Locke, afirmando que esse outro filósofo iluminista reiteradamente estabelecia que o patrão exercia sobre o escravo um “‘domínio absoluto’ e um ‘poder incondicionado’, um ‘poder legislativo de vida e de morte’, ‘um poder arbitrário’ que atinge a própria ‘vida’” (LOSURDO, 2006, p. 54)

2.3.2. Kant

Immanuel Kant (1724-1804), segundo Grosfoguel, pretendia resolver alguns dilemas do universalismo cartesiano, colocando as categorias de espaço e tempo como inatas ao homem e, portanto, como categorias universais *a priori* de todo o conhecimento.

O sujeito transcendental kantiano não pode produzir conhecimento fora das categorias de tempo e espaço, como o cartesianismo pretendia, porque essas categorias já estavam na mente de todos os homens antes de toda experiência, sendo essas as condições de possibilidade da intersubjetividade universalista, em que todos os homens podem se comportar moralmente e produzir um conhecimento que seja reconhecido intersubjetivamente como verdadeiro e universal (GROSFOGUEL, 2007, p. 65).

Charles Mills, na obra *The Racial Contract*, tratará a forma como as teorias contratuais de Rousseau e Kant se apresentam como “teorias políticas descarnadas”, cujo corpo é desimportante. Em verdade, essa premissa dos contratualismos configura uma verdadeira ilusão, pois, atendendo à bio-lógica, o corpo somente não importa se considerado um corpo particular, o corpo branco masculino, estabelecido como a norma, de modo que no debate político entre esses corpos, o detalhe da carne não importa, porque eles são julgados como igualmente racionais e capazes de atingir a lei natural ou seus próprios interesses³³.

É assim que funciona o contrato social (MILLS, 1997, p. 53), mas, por outro lado, o contrato racial é estabelecido através da existência de corpos apolíticos, cujos donos são considerados como incapazes de formar (como os corpos negros) ou integrar completamente (como os corpos femininos) o corpo político (Ibidem).

A partir disso, Mills apontará a necessidade de se entender a subpersonalidade para a compreensão desse contrato racial. As “subpessoas” são tomadas, por esses filósofos modernos,

³³ Importante essa lógica para outras ciências, como a criminologia. Tem-se o indivíduo que rejeita a ordem devido a sua inferioridade e, segundo Rosa del Olmo, na escola positivista italiana, as “formulações sobre a inferioridade física e moral do delinquente contribuíram para reforçar a ideologia dominante e para justificar as desigualdades de uma sociedade que proclamava ser fundamentalmente igualitária. O delito não se justificaria como um ato em si, mas como um indicador da inferioridade do indivíduo delinquente (...) Começava-se a se vislumbrar duas concepções diferentes do homem: o ‘normal’ e o ‘anormal’. O primeiro, que aceitava a ordem, se vinculava ao livre arbítrio. O segundo estava sujeito ao determinismo. Isto é, o ‘anormal’ resistia à ‘ordem’ e cometia delitos porque era estrutural e psicologicamente inferior por razões alheias a sua ‘vontade’” (OLMO, 2004, p. 45-46)

como humanoides, entidades que, em razão do fenótipo, da genealogia e da cultura racial não são tomadas como verdadeiramente humanas e, por isso, merecem uma diferente e inferior agenda de direitos e liberdades a lhes serem aplicadas. Por isso, seria possível fazer coisas com essas “subpessoas” que não seriam possíveis fazer às pessoas, tratando-se de status ontológicos totalmente distintos (Ibidem).

No entanto, na medida em que o racismo é visto na filosofia moral e política dos séculos das luzes de forma dominante, tal como vimos no item 2.3.1, ele costuma a ser tratado como uma nota de rodapé, infeliz desvio do ideal (MILLS, 1997, p. 54), razão pela qual a importância de se repensar a natureza humana em Kant, bem como o seu contrato social, estabelece-se porque o filósofo prussiano é celebrado como o mais importante teórico moral do período moderno, atingindo uma posição central na filosofia política, mas sendo, também, o pai da moderna concepção de raça e grande teórico da subpersonalidade (MILLS, 1999, p. 70).

Nesse sentido, Pedro Augusto P. Gonçalves ressaltará que ao não reconhecer a importância da discussão do racismo para as formulações modernas, reduzindo-o a preconceito de época, os estudiosos desse período ofuscam o que para Mills é simbiótico, porque o racismo se relaciona intimamente com a modernidade através do liberalismo, “pois o contexto material para as práticas racistas neste período constituem-se pelo ‘expansionismo moderno europeu e o crescimento de seu império’” (MILLS; GONÇALVES, 2018, p. 63).

Ao negar esse caráter estruturante do racismo, os leitores de Kant fazem com que esse problema não seja devidamente problematizado, de modo que “‘a noção de ‘pessoa’ equivale mais à noção de humano do que sua verdadeira ideia, a saber, de determinar os sujeitos que podem ser ‘pessoas’ conforme a regra do colonizador’” (GONÇALVES, 2018, p. 64).

Iluminista, Kant defenderá um sujeito transcendental, superior às demais coisas do mundo, o que servirá como base às distinções raciais que lhes são próprias e as de filósofos vindouros. O “especismo” observado desde Aristóteles, em que se entende que “uma espécie tem mais direitos à vida e à liberdade que outras” (SCHOPKE; GONÇALVES, 2018, p. 28) formaria todo um tipo de

(...) hierarquias, supremacias, conhecimento suposto das relações verdadeiramente éticas, estéticas, políticas e humanas. Só o que é conforme ao gênero humano é que pode ser passível de dignidade. Desta separação ontológica abismal entre animalidade e humanidade posta pela filosofia ocidental moderna e usada a contento pelos

discursos científicos, surge, aos partidários da primeira condição, toda a forma de arbitrariedade, manipulação, uso indiscriminado, dominação, exploração, e outras formas de relação baseadas em intensas expropriações. (Ibidem)

Os traços racistas da filosofia kantiana demonstram, para além de um “simples” preconceito de época, uma “verdadeira demonstração da escrita racista” (Ibidem, p. 52), de modo o racismo se revela como a base da “formação de uma sociedade cosmopolita que é a morada suprema da realização moral” (Ibidem), porque “não são todos os seus partícipes a não ser por uma universalização compulsória e imposta, todas admitindo algum grau de violência, todas afirmando a superioridade e supremacia branca e europeia” (Ibidem).

Isso ocorre porque, apesar de Kant pugnar por um gênero humano único e universal, essa universalidade se tornaria exclusiva por meio da marca do racismo, uma vez que o “reconhecimento de cidadãos cosmopolitas só se arroga aos povos que herdaram o caráter puro do tronco originário de acordo com a pureza de sua raça” (Ibidem, p. 53). Afinal, as “condições universais de reconhecimento da humanidade de outrem só se afirmam e se validam na medida em que se preencha os requisitos do que seja a humanidade forjada pela tradição ocidental europeia moderna pela via educacional colonizatória” (Ibidem, p. 54). Desse modo, o estatuto do conceito de raça em Kant pode ser entendido como

(...)um “hibridismo empírico-transcendental”, que mescla duas esferas caras ao próprio kantismo. Assim, aliado ao aparato teleológico, esse hibridismo faz funcionar a engrenagem de um vocabulário colonial que visa extirpar a barbárie por meio de um modelo vertical de moralidade que só os brancos puderam desenvolver a contento e, portanto, legar aos outros povos. Trata-se, numa palavra, de um expediente colonizatório que cria a divisão hierárquica e qualitativa entre o que se entendeu por raças humanas para, então, num ato de heroísmo narcísico, salvar o resto da sub-humanidade na primeira “cruzada civilizatória”. (Ibidem, p. 56)

Por isso, a ideia de pessoa em Kant não pode ser entendida como verdadeiramente universal, visto que seus conceitos estabelecem uma distinção ontológica, em quatro raças³⁴, porque para Kant, a razão transcendental somente é atribuível àqueles considerados homens. Grosfoguel afirmará, a partir dos escritos antropológicos kantianos, que vemos uma razão transcendental masculina, branca e europeia em que os homens africanos, asiáticos, indígenas e todas as mulheres (mesmo as europeias) não possuem capacidade de razão (GROSGOUEL, 2007, p. 66).

³⁴ Em “Das diferentes raças Humanas”, em texto traduzido por Alexandre Hahn, Kant afirmará a existência de quatro raças: a raça branca, a raça negra, a raça huna e a raça hindu, entendendo-se a miscigenação da raça branca com qualquer uma delas como uma espécie de degradação.

Ao verificar essa separação qualitativa entre os seres humanos em Kant, não se faz admissível a separação entre os escritos considerados centrais na obra kantiana e seus ensaios sobre antropologia e geografia física, “pois toda a obra se intercrucza em um sistema que pretende emancipar a ‘pessoa’ através da razão. Mas esta ‘pessoa’ é e só pode ser branca” (GONÇALVES, 2018, p. 65).

2.3.3. Hegel

Em sua obra “Introdução à Filosofia da História”, Hegel (1770 – 1831), afirmou que a filosofia, através de sua reflexão sobre a Razão e sua configuração como substância e poder infinito, é, em si mesma, “o material infinito de toda vida natural e espiritual e também é a forma infinita, a realização de si como conteúdo” (HEGEL, 2004, p. 46).

Como substância, é através dela e nela que toda a realidade tem o seu ser e subsistência; como poder infinito, ela produz não apenas o que é ideal, estabelecendo-se numa existência fora da realidade, habitando na cabeça de poucas pessoas, tal como vimos em Platão, sendo uma forma e conteúdo infinita, “base da própria existência e meta final absoluta” (Ibidem).

Para Grosfoguel, o método dialético hegeliano pode ser definido como uma espécie de máquina epistêmica que vai subsumir e transformar toda alteridade e diferença em parte do mesmo, até chegar a esse saber absoluto, o “saber de todos os saberes”. O universal em Hegel somente seria possível através da reconstrução histórica a posteriori do “espírito universal”, partindo da história da humanidade (GROSFOGUEL, 2007, p. 66).

No entanto, a humanidade não é reconhecida em todos os humanos, dando-se continuidade a Kant, ao menos, quanto ao racismo epistêmico. Nesse “espírito universal”, a razão se desenvolveria no Ocidente, afinal, o Oriente é o passado que ficou estagnado; o Ocidente desenvolveu o Espírito Universal; e a América branca é o futuro (GROSFOGUEL, 2007, p. 67), enquanto a África e o mundo indígena não fariam parte dessa história, configurando-se como povos que jamais ascenderão à história e consciência de si (LAPLATINE, 2003) e as mulheres nem seriam mencionadas, “exceto para falar de casamento

e família” (GROSFOGUEL, 2007, p. 67), de modo que o universal absoluto somente poderia ser alcançado pelo homem branco, cristão, heterossexual e europeu.

Outras filosofias, como a oriental, eram subalternizadas; já as filosofias ameríndias e africanas sequer eram dignas de serem chamadas de filosofias, “porque o Espírito Universal nunca passou por lá” (Ibidem). Essa condição de africanidade em Hegel será assim definida por Laplantine:

Na descrição dessa africanidade estagnante da qual não há absolutamente nada a esperar – e que ocupa rigorosamente em Hegel o lugar destinado à indianidade em Pauw -, o autor da Fenomenologia do Espírito vai, vale a pena notar, mais longe que o autor das Pesquisas Filosóficas sobre os Americanos. O “negro” nem mesmo se vê atribuir o estatuto de vegetal. “Ele cai”, escreve Hegel, “para o nível de uma coisa, de um objeto sem valor”. (LAPLANTINE, 2003, p. 31)

Nesse sentido, Obenga ressaltará que, apesar de reconhecer alguma contribuição do Egito para a filosofia, Hegel, ratificando que África não é parte histórica do mundo, afirmará que o Egito não pertence ao “espírito africano”, sendo que essa visão hegeliana se tornou “quase uma opinião comum e um paradigma acadêmico na historiografia Ocidental”, seguindo-se uma lógica em que

Uma grande cultura ou civilização não pode ser produzida por pessoas Africanas (pretas). Além disso, [segundo o raciocínio acima] os Africanos nunca tiveram qualquer tipo de contribuição para a história do mundo. Até mesmo algumas mentes Africanas brilhantes ainda aceitam a declaração incongruente de Hegel como verdade. Nos tempos modernos, o principal documento relativo à “questão” da antiga conexão egípcia com o resto da África Negra foi, até o simpósio do Cairo, a Filosofia da História de Hegel. Assim, levou um século e 44 anos, de Hegel (1830) ao simpósio do Cairo (1974), para mudar o paradigma instalado pelo filósofo alemão. O simpósio do Cairo foi, então, um ponto de virada na historiografia e filosofia Africanas. (OBENGA, 2004, p. 2)³⁵

2.4. As limitações da filosofia crítica e dos movimentos sociais euro-ocidentais

2.4.1. O marxismo

³⁵ Muitos filósofos críticos tratam do racismo em Hegel. Mbembe também afirmará que: “Hegel dizia a propósito de tais figuras que eram estátuas sem linguagem nem consciência de si; entes humanos incapazes de se despir de uma vez por todas da figura animal com a qual se confundiam. No fundo, era da sua natureza abrigar o que já estava morto. Essas figuras eram a marca dos povos “isolados e insociáveis, que em seu ódio se combatem até a morte”, se trucidam e se destroem como animais – uma espécie de humanidade de vida inconstante e que, confundindo devir-humano e devir-animal, tem de si mesma uma consciência, afinal, “sem universalidade”. (MBEMBE, 2018, p. 30)

Para Grosfoguel, Marx situa epistemologicamente a produção de conhecimento não como resultado do desenvolvimento do Espírito de uma época, mas sim como o desenvolvimento material das relações de produção, de modo que Marx teria dado uma virada materialista na dialética hegeliana (GROSFOGUEL, 2007, p. 69), passando o ponto de vista do proletariado a ser o ponto de partida epistemológico para uma crítica frente à economia política burguesa (Ibidem), o que representaria uma ruptura importante com a tradição filosófica do Ocidente.

Para explicar essa diferença, Grosfoguel subdividirá o universalismo em dois, tipo A e tipo B. No tipo A, tem-se o universalismo dos enunciados, que tanto para Marx, quanto para Hegel, estaria baseado em um contexto histórico, embora esses pensamentos se contrastem quanto à definição desse contexto: para Marx, o contexto histórico não era o do Espírito Universal, mas sim esse desenvolvimento da economia política (Ibidem).

No tipo B, tem-se o universalismo abstrato epistêmico acerca do sujeito da enunciação, em que Marx situaria o lugar desde onde cada qual pensa, em relação com a classe e a luta de classes, distanciando-se da tradição ocidental que se desenrolou de Descartes a Hegel, situando a sua geopolítica de conhecimento em relação com as classes sociais, mas pensando a partir da experiência do proletariado europeu para propor um desenho global/universal como solução aos problemas sociais: o comunismo (Ibidem).

Por isso, o pensamento tradicional marxista mantém em comum com a tradição filosófica ocidental esse universalismo, que, apesar de surgir de uma localização particular, o proletariado, não problematiza o fato de que esse sujeito será europeu, masculino, heterossexual, branco e judaico-cristão (Ibidem), de modo que o proletariado em Marx reduz-se a um sujeito em conflito no interior da Europa, e a diversidade cosmológica e epistemológica, assim como a multiplicidade de relações de poder sexual, de gênero, racial e espiritual não são incorporadas nem situadas epistemologicamente em seu pensamento (Ibidem).

Patrícia Hill Collins também ressaltará a forma como os processos de validação refletem os interesses de homens brancos, comportando o pensamento eurocêntrico diferentes abordagens interrelacionadas para estabelecer a “verdade”: a primeira, a ciência positivista, que reivindica que verdades absolutas existem e que a tarefa acadêmica consiste em “desenvolver

instrumentos científicos objetivos, desprovidos de vieses, para medir verdades” (HARDING; COLLINS, 2021, p. 142).

A segunda abordagem seria o positivismo marxista, que teria “invertido o suposto positivista da ciência positivista da ciência que determina qual verdade deve prevalecer ao sugerir que os oprimidos têm uma visão mais precisa da ‘verdade’” (Ibidem). No entanto, esta versão da teoria “verdadeira” da realidade, assim como a ciência positivista, também é afetada por uma série de problemas (Ibidem).

Isso porque tanto o marxismo quanto o feminismo mostram-se limitados em relação à figura do Outro, na medida em que não fogem da situação geográfica e temporal em que se estabelecem, caindo nas “teias do universalismo”, sistema que prevalece na filosofia ocidental, baseando-se na história europeia, na sua evolução socioeconômica e nas instituições culturais e políticas criadas especificamente por essa sociedade, não sendo o marxismo uma exceção, porque, segundo Carlos Moore, “usando o Ocidente como seu único parâmetro, mede o resto do mundo e o descobre deficiente”, tornando o que antes era estritamente europeu e temporal em universal e definitivo (MOORE, 2010, p. 59), de modo que Marx e Engels, segundo Godelier, teriam dotado a história ocidental com o privilégio de ser “o arquétipo do desenvolvimento geral da humanidade e implicitamente excluiu a história da Ásia e do Oriente Próximo de seu campo analítico” (GODELIER; MOORE, 2010, p. 61).

Nesse contexto, Oyěwùmí também apontará o papel do marxismo na construção de uma bio-lógica, ressaltando que

A tradição marxista é especialmente notável a esse respeito, na medida em que enfatizava as relações sociais como uma explicação para as desigualdades de classes. Contudo, a crítica ao androcentrismo marxista por numerosas escritoras feministas sugere que esse paradigma também está implicado na somatocentralidade ocidental. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 30)

2.4.2. O feminismo e a “sororarquia”

Oyěwùmí ressaltará que não será no feminismo, nem mesmo o radical, em que se encontrará uma interpretação não-universalista das organizações sociais, de modo que “o feminismo – como a maioria das estruturas teóricas ocidentais – não pode se afastar do prisma

da biologia que necessariamente percebe as hierarquias sociais como naturais” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 40), porque nos estudos de gênero transculturais, as teóricas impõem “as categorias ocidentais às culturas não ocidentais e, então, projetam essas categorias como naturais” (Ibidem).

O problema do universalismo e da bio-lógica é, primeiro, que não permite a identificação de particularidades de experiências generificadas atravessadas por outras formas de opressão no bojo da própria sociedade e, segundo, não é capaz de realizar que nem todas as sociedades e sistemas de pensamento são generificados, como vimos no item 1.1., de modo que, na prática, o feminismo acaba por exibir “as mesmas características etnocêntricas e imperialistas dos discursos ocidentais que buscava subverter” (Ibidem, p. 42).

A exemplo do problema “endossocial” do feminismo branco, Angela Davis ressaltará que o Movimento Feminista nos anos 60 (*second wave*) ainda se via impregnado de racismo. Excluídas, mulheres negras não eram convidadas às reuniões que não eram feitas especificamente para as mulheres do Terceiro Mundo. As mulheres não brancas não eram representadas de forma igualitária nem proporcional e a experiência da mulher branca era tida como universal, sendo as particularidades das condições da mulher negra ignoradas. Ou seja, os interesses das mulheres brancas se sobrepunham ao das mulheres negras e estas não se viam devidamente representadas (DAVIS, 2016).

Nesse contexto que o feminismo negro se insurge nos Estados Unidos, numa ideia de que a liberação feminina não se dá de forma isolada e de que mulheres brancas não podem falar por mulheres negras, devendo as mulheres negras falarem por elas mesmas, com a necessidade de se fundar um revolucionário movimento de mulheres negras que falasse das opressões das mulheres negras considerando a sua raça, a sua condição de trabalhadora e a sua condição de mulher (WILLIAMS, 1970-1975, p. 15).

Essas mulheres lutavam pelo fim da sua própria estigmatização, uma vez que um dos argumentos utilizados para justificar a violência sexual da mulher negra era o de sua promiscuidade; pela sua valorização no mercado de trabalho; por maior representatividade nas universidades; pelo fim do imperialismo; pela conquista dos direitos civis; pelo fim da opressão sexual; pelo fim da opressão heterossexual; pelo fim da opressão de classe. Enfim, o movimento

feminista negro se posicionava para combater simultaneamente todos os tipos de opressão que todas as mulheres de cor sofriam ou poderiam sofrer, reduzindo as limitações instituídas pela armadilha da universalização de sua condição (Ibidem) e, embora isso não se afaste totalmente da bio-lógica e do universalismo, em relação ao sentido africano para a construção de gênero, intenta uma compreensão mais realista, reconhecendo-se as múltiplas formas do sexismo se desenvolver, afetando a cada mulher a depender de outras classificações sociais que lhes são atribuídas, como a raça, a localização quanto aos “centros epistemológicos”, classe e orientação sexual.

No Brasil, mulheres negras também desenvolveram, e desenvolvem, teorias e práticas de libertação e Lélia Gonzalez discorrerá sobre isso na obra *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*, essa necessidade de “aprofundar nossa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais” (GONZALEZ, 1984, 225)³⁶, mas, porquanto essa primeira parte da pesquisa debruça-se sob uma crítica da razão negra e uma demonstração de que esse sistema de pensamento não precisa, e não merece, ser dominante, a análise da realidade sociocultural brasileira, da condição da mulher negra e, mais especificamente, da mãe negra, será estruturada na segunda parte dessa pesquisa.

³⁶ Sobre o feminismo branco e o pensamento de Lélia Gonzalez, Renata Gonçalves afirmará: “As práticas de exclusão e dominação racista das feministas brancas da América Latina invisibilizam as mulheres amefricanas e ameríndias, que acabam por serem descoloridas ou desracializadas. No entanto, a autora recorre às experiências coletivas para demonstrar que houve mudanças ideológicas e de conduta no interior do próprio movimento de mulheres. Por meio de redes que priorizem a luta contra o racismo e o patriarcalismo numa perspectiva anti-imperialista (GONZALEZ, 1988), uma nova epistemologia feminista era delineada por Lélia Gonzalez: o “feminismo afrolatinoamericano”, capaz de ampliar nossos horizontes, aumentando também nossas esperanças de resistências amefricanas e ameríndias” (GONÇALVES, 2020, p. 237).

PARTE II – NEGAÇÃO ESTRUTURALIZADA DA MATERNIDADE NEGRA

1. RACISMO ESTRUTURAL: PORQUE É POSSÍVEL FALAR DE NEGAÇÃO ESTRUTURALIZADA DA MATERNIDADE NEGRA

Na primeira parte desta pesquisa foi abordada a forma como a filosofia ocidental não apenas dialoga com as relações de poder, mas as institui, legitimando hierarquias através de uma bio-lógica, modo que os sistemas de dominação são criados e reproduzidos para proteger o status privilegiado dos membros de um grupo social dominante (MOREIRA, 2020, p. 247). Isso porque, por meio da construção do Outro como aquele que não pode atuar de forma competente no espaço público, os membros dos grupos dominantes produzem formas de legitimação social que se destinam a manutenção de hierarquias sociais (Ibidem, p. 468). Na situação relacional de existência, composta por binarismos antagônicos como se viu na filosofia ocidental, a igualdade é vista a partir de um aspecto comparativo, ignorando-se as desigualdades de status cultural e material que afetam a vida das pessoas (Ibidem, p. 413).

A raça como elemento de dominação germinou na era moderna, com a instituição da colonização, mas tomou a forma que conhecemos com o iluminismo e isso se reflete, ainda hoje, tanto na dimensão material, quanto na dimensão psicológica das discriminações e seus mecanismos. Primeiro, há de se pensar que, se sistema escravocrata permitiu que pessoas brancas acumulassem riquezas por meio da exploração do escravo, ela impediu que pessoas negras e indígenas pudessem construir um patrimônio, ter acesso a oportunidades educacionais e atuarem no campo político (Ibidem, p. 475).

Essas condições não desapareceram com a abolição do trabalho escravo, ocorrida no auge do positivismo e do liberalismo, porque a discriminação segue a se reproduzir de diversas formas, limitando chances reais de inclusão social das minorias raciais (Ibidem), de modo que mecanismos que impedem que minorias ocupem espaços públicos e sejam verdadeiramente incluídas socialmente seguem a se reproduzir, apenas se metamorfoseando para permanecer minimamente palatáveis, afinal, os mecanismos de opressão dependem de uma certa

aceitabilidade social³⁷, inclusive dos grupos subalternizados, para se manterem³⁸, porque os sistemas econômico e político detêm a capacidade de absorver, de forma cada vez mais eficiente³⁹, os conflitos, inclusive os raciais.

Como já visto, a raça não configura uma categoria objetiva e não corresponde a nenhuma realidade biológica ou genética, possuindo caráter social, produzindo efeitos muito concretos

³⁷ Silvio de Almeida afirmará que “a desigualdade racial é uma característica da sociedade não apenas por causa da ação isolada de grupos ou de indivíduos racistas, mas fundamentalmente porque as instituições são hegemônicas por determinados grupos raciais que utilizam mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos. (...) O uso do termo hegemonia não é acidental, uma vez que o grupo social no poder enfrentará resistências. Para lidar com conflitos, o grupo dominante terá de assegurar o controle da instituição, e não somente com o uso da violência, mas pela produção de consensos sobre a sua dominação” (ALMEIDA, 2019, p. 40-41)

³⁸ Delgado e Stefancic ressaltam que, para os teóricos críticos da raça materialistas, a compreensão do zigue-zague dos avanços e retrocessos raciais requer uma análise atenta. Em uma revisão da história dos Estados Unidos, a conquista dos direitos civis para as comunidades raciais minoritárias coincidiria com os interesses dos próprios brancos, de modo que quase nada ocorreria por mero altruísmo (DELGADO & STEFANCIC, 2021, p. 45) e o maior exemplo seria o caso *Brown v. Board of Education*, um dos mais emblemáticos da Suprema Corte Americana. Dereck Bell revisará essa conquista, indagando o porquê do sistema americano, repentinamente, em 1954, abrir-se para a possibilidade de negros ingressarem em escolas brancas após anos de lutas da NAACP para que isso ocorresse. Para o jurista norte-americano, as considerações mundiais e internas foram definitivas para isso. A “conquista” ocorreu no mesmo ano em que a Guerra da Coreia havia acabado e um grande contingente de soldados afro-americanos retornou para os Estados Unidos após o primeiro momento de suas vidas em que “a cooperação e a sobrevivência haviam prevalecido sobre o racismo” (Ibidem, p. 46), de modo que seria pouco provável que estes homens aceitassem retornar voluntariamente a “regimes de trabalho desqualificado e de humilhação social” (Ibidem), surgindo, pela primeira vez, uma real possibilidade de protestos internos em massa. Além disso, no contexto de Guerra Fria, considerando que muitas nações não alinhadas eram de maioria negra, parda ou asiática, não seria plausível que a imprensa mundial continuasse a publicar as histórias de linchamento e violência perpetradas pela Ku Klux Klan, sendo o momento de os Estados Unidos flexibilizarem a sua postura em relação às minorias domésticas, melhorando sua imagem aos olhos do Terceiro Mundo (Ibidem, p. 47).

Da mesma forma, faz-se importante pensar as mudanças sociais ocorridas no Brasil sob esse prisma. A exemplo, José Murilo de Carvalho ressaltará o papel da Revolta dos Malês, que teve ampla participação de escravos e culminou numa sequência de rebeliões escravas, mostrando uma grande capacidade de organização entre escravos e libertos e, portanto, perigosa. Ela foi um grande argumento de partidários pelo fim do tráfico, porque mostrou os perigos inerentes à acumulação de escravos na cidade de Salvador, um perigo, inclusive, similar ao visto em Montesquieu. Outro argumento, apresentado por José Bonifácio (1825), Patrono da Independência, em sua *Representação à Assembleia Geral sobre a Escravatura*, é de que a proibição do tráfico também faria os senhores de escravos mais ricos, porque os escravos atuais passariam a ter mais valor, além de que os senhores estariam “livrando as suas famílias de exemplos domésticos de corrupção e tyrannia; de inimigos seus e do Estado” e, quanto à emancipação da escravatura, a ser feita de forma gradual, entende-se como forma de que se “convertão Brutos immoraes em cidadãos uteis, activos e morigerados” que, a partir da liberdade e nobreza de alma “proporcionada”, serviriam (à população branca) com “fidelidade e amor”, refletindo maior preocupação de preservação da família branca do que com a liberdade daqueles que refere como “desgraçados Africanos”.

³⁹ Silvio Almeida afirmará que a construção do sujeito colonial desemboca numa tática em que, em vez de destruir uma cultura, revela-se mais inteligente determinar o seu valor e o seu significado, conferindo a ela um caráter exótico, “cujas manifestações serão integradas no sistema como mercadoria” (ALMEIDA, 2019, p. 73). Desse modo, na verdade não é necessário negar a existência do racismo, ao contrário, grandes produções artísticas tratam de sofrimento por ele provocado de modo direto, de modo que o racismo não se apresenta apenas com a extirpação da cultura, mas com sua desconfiguração, para que “a desigualdade e a violência apareçam de forma “estilizada”, como “tema de meditação” ou “peça publicitária”, e possam assim ser integradas à normalidade e vida social” (Ibidem, p. 73-74).

para a comunidade afrodiaspórica, com uma centralidade nas relações sociais que não pode ser relegada à margem. Isso é importante porque, na atualidade, o racismo⁴⁰ é muitas vezes interpretado como “burrice”, “irracionalidade a ser combatida no campo jurídico por meio da aplicação de sanções” (ALMEIDA, 2020, p. 36). Nessa lógica, o racismo e o sexismo observados nas obras de Montesquieu, Kant e Hegel, por exemplo, são vistos como inerentes ao momento histórico que se situavam, algo pouco influente na contemporaneidade, o que não corresponde à realidade social, porque o racismo deve ser entendido como processo histórico e político que estabelece as condições para que os grupos racialmente identificados sejam discriminados sistematicamente, de modo uma responsabilização jurídica se revela insuficiente para que “a sociedade deixe de ser uma máquina produtora de desigualdade racial” (Ibidem, p. 51).

Tomado como ato individual, o racismo possuiria caráter comportamental, uma mera fraqueza de caráter. No entanto, essa percepção deixa de considerar o fato de que “as maiores desgraças produzidas pelo racismo foram feitas sob o abrigo da legalidade e com apoio moral de líderes políticos, líderes religiosos e dos considerados ‘homens de bem’” (Ibidem, p. 37). Relegar ao racismo a posição de mísero ato praticado por poucos indivíduos não é acidental, falha acadêmica, ocorrendo em função de uma cultura social que condena o racismo, mas mantêm um sistema de exclusão que atua independentemente da vontade individual (MOREIRA, 2020), grande consequência do mito brasileiro de “transcendência racial”, forma de epistemologia social que encobre uma das causas de estratificação social, porque essa tradicional concepção de discriminação como ato intencional e arbitrário permite que o privilégio branco se perpetue “porque atos discriminatórios são comportamentos individuais que não expressam uma cultura pública” (Ibidem, p. 490), permanecendo o caráter sistêmico do racismo invisível, “porque sua influência não pode ser detectada a partir da forma que a doutrina tradicional identifica processos discriminatórios” (Ibidem), ressaltando-se que

(...) ao afirmar que grupos raciais devem ser tratados da mesma forma em função da irrelevância social dessa característica, ao ignorar as relações entre raça e classe, nosso sistema jurídico impede o reconhecimento das formas como relações assimétricas de poder perpetuam a opressão e também o privilégio. (Ibidem, p. 493)

⁴⁰ Silvio de Almeida define o racismo como “forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam. (...) A discriminação racial, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados”. (ALMEIDA, 2019, p. 32)

Tratando-se de relação de poder, discriminações não podem ser interpretadas isoladamente, como se água e óleo fossem: elas se imiscuem estabelecendo uma confluência de dominações, que delegam aos sujeitos que elas se destinam condições de subalternidade que se dilatam na medida em que essas formas de dominação se amalgamam. No item 2.4.2. da primeira parte, verificou-se que a realidade social não pode se diluir na lógica universalista, porque o universalismo limita as múltiplas existências, reduzindo-as a um determinado padrão, o eurocêntrico, afastando muitas vezes as questões de raça, gênero e classe, por exemplo, de modo que para a interpretação dos fenômenos sociais que se operam, faz-se imprescindível o abandono da premissa de homogeneidade do corpo social, porque essas desigualdades não afetam apenas indivíduos particulares, mas sim a estrutura de poder que se apresenta nos mais diversos âmbitos da realidade social (Ibidem, p. 418).

Nesse sentido que se estabelece a teoria da discriminação interseccional, que rejeita a homogeneidade social “pressuposta pela defesa de um igualitarismo estrito entre grupos sociais” (Ibidem), porque uma luta por libertação deve considerar o fato de que as possíveis violações não atuam através de um único parâmetro de comparação, uma vez que isso encobriria a experiência de grupos sociais que sofrem as consequências da convergência de mecanismos discriminatórios (Ibidem, p. 413), estando a interseccionalidade dotada de um caráter estrutural e político, em que a noção de discriminação interseccional estabelece as formas como “os vetores específicos de discriminação confluem para formar uma vivência social particular construída a partir das formas como o racismo e sexismo restringem simultaneamente as oportunidades de um grupo social” (MOREIRA, 2020, p. 423).

A mulher negra na sociedade brasileira, foco desta análise, é atravessada por, ao menos, dois vetores de dominação: o gênero e a raça, sendo imprescindível para a compreensão da discriminação a incidência de uma hierarquização que, tal como um cruzamento automobilístico, é estabelecida por diversos vetores e direções.

Trata-se de uma discriminação que produz efeitos cumulativos na vida de mulheres negras, porque os sistemas de dominação que lhes afligem não operam isoladamente, atuando em conjunto para promover a exclusão, porque:

Sistemas de dominação não operam da mesma forma contra segmentos de um grupo em função da pluralidade de características e status internos deles. Mulheres são constantemente discriminadas no mercado de trabalho, mas mulheres brancas e negras

não são tratadas da mesma forma. Mulheres brancas sofrem as consequências do sexismo, mas a experiência delas é constitutivamente diferente da vivência de mulheres negras, porque as últimas, além do sexismo, também enfrentam o racismo: esses dois sistemas de discriminação operam de forma simultânea para situar mulheres negras em uma situação distintas das mulheres brancas. (MOREIRA, 2020, p. 333)

Para além disso, deve-se compreender as discriminações em uma dimensão estrutural, relacionando-se intrinsecamente com o conceito de dominação social, visto que ocorrem “por meio de processos sociais que parecem ser formas normais de operação institucional, mas que encobrem os mais diferentes meios de exclusão por expressarem os interesses dos grupos dominantes” (Idem, p. 467), uma consequência

(...)da existência de sistemas discriminatórios que promovem a exclusão dos grupos minoritários nas diversas dimensões da vida, sistemas que operam por meio da ação coordenada das mais diversas instituições, sejam elas públicas ou privadas. Suas práticas discriminatórias estão interligadas porque expressam o interesse comum de promover a exclusão de grupos minoritários para que oportunidades e recursos permaneçam nas mãos de membros dos grupos majoritários. Dessa forma, temos sistemas sociais, como o Direito, a Economia e a Política, que operam a partir dos interesses desses indivíduos de forma que as hierarquias sociais possam ser mantidas. (MOREIRA, 2020, p. 466)

Essa discriminação estrutural é uma acumulação da discriminação na vida dos grupos minoritários que cria “desvantagens em diferentes momentos de sua trajetória, situação que produz diferenciações de status social entre grupos em função do caráter coletivo da situação de desvantagem” (Ibidem, p. 469), e ocorre quando “a acumulação de desvantagens sociais causadas por diversas formas de discriminação concorre para a estratificação” (Ibidem, p. 470), alocando determinados grupos em situação de subordinação durável ou permanente através de mecanismos, como o racismo e o sexismo, que não refletem apenas expressões comportamentais, mas sim “sistemas de controle social que informam diferentes aspectos da vida dos indivíduos” (Ibidem, p. 470).

Essa relevância do caráter estrutural da discriminação está longe de se restringir às condições materiais de existência dos indivíduos, afetando de maneira particularmente negativa a saúde mental das minorias, impondo-lhes danos psicológicos, porque são mais suscetíveis ao desenvolvimento de problemas físicos e mentais relacionados, muitas vezes, “com a percepção de que nunca serão reconhecidos como pessoas que merecem o mesmo nível de respeitabilidade social destinado a membros dos grupos dominantes” (Ibidem, p. 473) e de que nunca estarão no mesmo “nível de aceitação recebido de seus concidadãos” (Ibidem, p. 342).

2. NEGAÇÃO ESTRUTURALIZADA DA MATERNIDADE NEGRA

Partindo-se dos conceitos de interseccionalidade e racismo estrutural, tem-se a “negação estruturalizada” das maternidades negras, que consiste em práticas reiteradas e socialmente assimiladas de negação dessa maternidade com base, sobretudo, em critérios de raça, gênero e classe. Esse fenômeno se estabelece através da sobreposição de discriminações, visto que, numa dimensão, nega-se o negro enquanto ser: fora da categoria universal de homem branco, é coisificado, relegado à esfera do “não-ser”. Em outra dimensão, o rebaixamento “generificado” e classicista incrementa a condição de opressão.

Seja no Brasil ou nos Estados Unidos, o sistema escravagista definiu o negro como propriedade e as mulheres negras eram vistas, não menos que os homens, como unidades de trabalho lucrativas, que poderiam ser desprovidas de gênero a depender do interesse do proprietário, de modo que a mulher negra seria uma trabalhadora em tempo integral e, ocasionalmente, esposa, mãe e dona de casa (DAVIS, 2016, p. 17), e a exploração dessas mulheres seria dotada de uma particularidade, afinal, as escravas eram vítimas de abusos sexuais, constantemente romantizados na literatura, e outros maus-tratos (Ibidem, p. 19).

A postura dos senhores em relação a elas seria regida por uma relação de conveniência: “quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente a sua condição de fêmeas” (Ibidem), somando-se a isso, ainda, o seu papel “privilegiado” na reprodução biológica (GIACOMINI, 1988, p. 24), ressaltando-se que

A realização combinada dos potenciais produtivos e reprodutivos da escrava se revelaram incompatíveis sob uma lógica que privilegiou o lucro imediato e conduziu objetivamente ao consumo dos escravos no processo de produção. Compreende-se, pois, que “as negras pejadas e as que amamentavam não eram dispensadas da enxada: duras fadigas impediam em algumas o regular desenvolvimento do feto, em outras minguava a secreção do leite, em quasi todas geravam o desmazêlo pelo tratamento dos filhos, e d’ahi as doenças e a morte às pobres creanças” (A Liberdade dos Ventres, 1880). (GIACOMINI, 1988, p. 24)

Por isso, falar da questão o papel reprodutivo das mulheres escravas não cede lugar ao vislumbre de uma maternidade real, não havendo espaço para uma dimensão afetiva, mas apenas para uma dimensão econômica. Sônia Giacomini, no livro *Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*, ressaltará a relação da reprodução

escrava com as questões do tráfico, na medida em que “a possibilidade de adquirir novos escravos tornava-a pura e simplesmente antieconômica para o proprietário individual” (GIACOMINI, 1988, p. 23), porque a estimativa de vida de escravos variava entre 5 e 12 anos na historiografia, havendo, no entanto, unanimidade na literatura “não apologética em apontar uma taxa natural de crescimento da população escrava negativa” (Ibidem), especialmente porque, embora não haja estatísticas oficiais, quanto às crianças, “dos expostos da Côrte só vingaram 9 a 10% como então provou no Senado o Sr. Visc. De Abaeté, dos nascidos na escravidão não escapam certamente mais de 5%”⁴¹ (Ibidem, p. 25).

Quanto à existência de uma vida privada ou familiar, Giacomini ressaltará uma contradição que é inerente à condição escrava, porque as noções de privacidade e família referem-se “a uma esfera própria que o escravo não possui por sua condição de coisa. Constituir família, ter uma prole é algo inacessível àqueles que não possuem nem a si próprios” (Ibidem, p. 29). Desse modo, pouquíssima a literatura relacionada as famílias escravas, porque a negação dos escravos enquanto seres humanos teve como consequência, como já abordado, a negação de sua subjetividade que, uma vez ignorada e violada, ocasionou a negação do estabelecimento de vínculos afetivos entre a mãe escrava-filhos, o pai escravo-filhos e o homem-mulher escravos (Ibidem, p. 37).

Os poucos relatos existentes, voltam-se a relação mulher escrava-filhos por uma simples razão: “é o ventre materno que designa a condição de seus frutos” (Ibidem, p. 30) e, ainda assim, a maternidade escrava é relatada na sua negação, porque refere-se essencialmente às histórias de ama-de-leite, porque a maternidade escrava “se faz notar exclusivamente através de situações que retratam o afastamento dos filhos” (Ibidem, p. 31), já que nos discursos do século XIX, a “palavra ‘mãe’ refere-se exclusivamente a uma relação entre mulher branca e seus

⁴¹ Sobre isso, Abdias do Nascimento resalta: “O tratamento descuidado e os abusos de que eram vítimas provocaram uma alta taxa de mortalidade infantil entre a população escrava. No Rio de Janeiro, cidade onde teoricamente os escravos desfrutavam melhor tratamento do que em qualquer outra parte do país, a mortalidade infantil se elevava a uma taxa de 88%. A fácil aquisição de novos escravos significava que as classes governantes não perdiam tempo nem dinheiro com a saúde dos seus cativos. Em consequência, como Thales de Azevedo observa, ‘desde sua chegada da África – à meia idade ou na juventude – um escravo ao cabo de sete a oito anos estava imprestável para o trabalho, que, não era raro, ia de sol a sol, por assim dizer, sem descanso e sem suficiente alimentação’”. (NASCIMENTO, 2016, p. 56)

filhos” (Ibidem). Quando a escrava é a mãe, ela é a “mãe-preta”, ou seja: a ama-de-leite da criança branca” (Ibidem, p. 34).

Nesse sentido, Lélia Gonzalez ressaltará que, a mulher negra no período escravagista, enquanto mucama, era mulher, mas enquanto “bá” (ama-de-leite), era a mãe (GONZALEZ, 1984, 235), exercendo a função materna, mas de crianças que não eram suas, seus “filhos brancos”, de modo que, na literatura

a “mãe preta” é alçada à condição de mito, no qual aparece como símbolo da “fidelidade incondicional” e do “servilismo absoluto à classe senhorial”; uma mulher que, “apesar de lhe ter sido retirado o filho, ama e acolhe com doçura a criança branca a que deverá amamentar”. (RONCADOR; SILVA, 2018, p. 246)

Cria-se uma imagem da mulher negra como aquela que ama mais a prole de seus senhores do que os próprios filhos, modelando-se uma imagem de mãe preta que se ajusta “ao projeto estatal de construção de uma identidade nacional mestiça, que, por mais que se enraíze na vexatória estrutura escravagista colonial, continua a ser evocada e reelaborada” (SILVA, 2018, p. 247)

Essa imagem da mãe-preta atende a dois propósitos: servir às hierarquias sociais através do estabelecimento da mítica concepção de conciliação das raças e a supressão da possibilidade de que as mulheres negras fossem representadas subjetivamente enquanto mães (Ibidem, p. 245). As representações artísticas e literárias possuem um papel essencial na construção de um imaginário social, e a construção do “ser mulher negra” como categoria menos humanizada será refletida em sua classificação enquanto mãe, inclusive, na literatura, visto que, se não representadas como estéreis, têm suas relações com seus filhos invisibilizadas, ressaltando-se que:

A representação literária da mulher negra, ainda ancorada nas imagens de seu passado escravo, de corpo-procriação e/ou corpo-objeto de prazer do macho senhor, não desenha para ela a imagem de mulher-mãe, perfil desenhado para as mulheres brancas em geral. Personagens negras como Rita Baiana, Gabriela, e outras não são construídas como mulheres que geram descendência. Observando que o imaginário sobre a mulher na cultura ocidental constrói-se na dialética do bem e do mal, do anjo e demônio, cujas figuras símbolos são Eva e de Maria e que corpo da mulher se salva pela maternidade, a ausência de tal representação para a mulher negra, acaba por fixar a mulher negra no lugar de um mal não redimido. Quanto à mãe-preta, aquela que causa comiseração ao poeta, cuida dos filhos dos brancos em detrimento dos seus. Mata-se no discurso literário a sua prole, ou melhor, na ficção elas surgem como mulheres infecundas e por tanto perigosas. Caracterizadas por uma animalidade como a de Bertoleza que morre focinhando, por uma sexualidade perigosa como a de Rita Baiana, que macula a família portuguesa, ou por uma ingênua conduta sexual de Gabriela, mulher-natureza, incapaz de entender e atender determinadas normas sociais. O que se argumenta aqui é o que essa falta de representação materna para a

mulher negra na literatura brasileira pode significar. Estaria a literatura, assim como a história, produzindo um apagamento ou destacando determinados aspectos em detrimento de outros, e assim ocultando os sentidos de uma matriz africana na sociedade brasileira? g/n (EVARISTO, 2005, p. 3)

A questão da construção de imaginários em torno da mulher negra permanece sendo relevante. Como bell hooks defenderá, muitos dos estereótipos⁴² anti-mulher-negra se iniciaram na escravatura, momento em que os donos de escravos criaram “um corpo de mitos para desacreditar as contribuições das mulheres negras” (BELL HOOKS, 2014, p. 52), como o mito de que elas eram “criaturas sub-humanas masculinizadas”, porque as mulheres negras escravas teriam sido vistas como capazes tanto para a realização de trabalhos másculos, suportando dores e privações, como para a realização de tarefas “femininas”, como cuidar da casa, cozinhar e criar as crianças (Ibidem, p. 40), circunstância que ameaçaria os mitos patriarcais sobre a natureza da mulher “inerentemente diferente psicologicamente e inferior” (Ibidem), o que só se justificaria com a disseminação da ideia de que mulheres negras não eram mulheres reais.

Ressalta-se, ainda, que a “desvalorização da natureza feminina negra foi um consciente e deliberado esforço por parte dos brancos para sabotar a subida da auto-confiança e auto-respeito das mulheres negras” (Ibidem, p. 44), ocorrendo, sobretudo, como resultado daquela exploração sexual das mulheres negras durante a escravatura, mas se perpetuando para além desse período, porque essa exploração teria sido institucionalizada por outras práticas opressivas.

Desse modo, uma importante ferramenta para o estabelecimento dessa condição de subalternização é a construção de estereótipos, que se estabelecem especialmente a partir da construção de narrativas através da percepção dos grupos sociais dominantes, em que os ditos *experts* defendem, “sem hesitar, imagens controladoras de mulheres negras, retratando-as como ‘mães-pretas’, matriarcas e hipersexuais, permitindo que tais noções do senso comum permeiem seus escritos” (COLLINS, 2021, p. 144), alocando as mulheres negras em condições naturais de cozinheira, faxineira, trocadora de ônibus ou prostituta (GONZALEZ, 1984, p. 226).

⁴² Moreira os definirá como: “uma série de associações sobre grupos, governada por um processo cognitivo automatizado, sendo eles constituídos por associações simbólicas inseridas no imaginário social”, que decorre do procedimento comum de categorização que faz parte da operação de processos cognitivos, sendo internalizados desde a infância, ou seja, “antes mesmo do indivíduo possuir habilidades cognitivas que lhe possibilitam refletir sobre a veracidade deles” (MOREIRA, 2020, p. 368).

Por isso, as mulheres negras ainda são tomadas como pouco capazes devido a existência de todo um sistema econômico, político e jurídico que perpetua as condições de subalternidade (ALMEIDA, 2020, p. 67), sendo mantidas com baixos-salários (os mais baixos do mercado), afastadas dos espaços de decisão e expostas a todos os tipos de violência, institucionais ou não, de modo que

Caso a representação das mulheres negras não resultasse de práticas efetivas de discriminação, toda vez que uma mulher negra fosse representada em lugares subalternos e de pouco prestígio social haveria protestos e, se fossem obras artísticas, seriam categorizadas como peças de fantasia. (Ibidem)

2.1. Janaínas e a negação estruturalizada propriamente dita

No dia 29 de maio de 2017, no Município de Mococa, interior do estado de São Paulo, um promotor de justiça, homem, branco, ajuíza uma ação civil pública em face do referido Município, com pedido de tutela de urgência para que fosse realizada, imediatamente, a laqueadura tubária de Janaína, mulher, negra, sob o signo do compromisso do Ministério Público com a defesa de direitos fundamentais indisponíveis, como o direito à saúde.

Chama atenção, para além do uso de uma ação de caráter coletivo para a defesa de um suposto direito individual, as justificações trazidas à baila pelo promotor, que fundamenta seu pedido no fato de Janaína ser uma pessoa hipossuficiente que apresenta “grave quadro de dependência química, sendo usuária contumaz de álcool e outras substâncias entorpecentes” (Ação Civil Pública nº 1001521-57.2017.8.26.0360, Petição Inicial, fl. 3), além do fato de que Janaína “já” possuiria cinco filhos, afirmando que deveria ser considerado “que a mãe não teria condições de prover as necessidades básicas de seus rebentos, além de colocá-los, frequentemente, em potencial risco em razão do uso de álcool e outras drogas” (Ibidem, fl. 4).

Afirma, ainda, que para além da salvaguarda da vida de Janaína, sua esterilização também asseguraria a integridade física de “eventuais rebentos que poderiam vir a nascer e ser colocados em sério risco pelo comportamento destrutivo da mãe” (Ibidem). Em relação ao desejo, ou melhor, a ausência de um desejo concreto de Janaína pela esterilização, o promotor a justifica afirmando que “em razão de sua condição, a requerida não demonstra discernimento para avaliar as consequências de uma gestação” (Ibidem, fl. 5).

Quanto ao fundamento legal, o referido promotor evoca o artigo 10, II, da Lei nº 9.263/96, que define a possibilidade de esterilização – voluntária – na hipótese de “risco à vida ou à saúde da mulher ou do futuro concepto, testemunhado em relatório escrito e assinado por dois médicos”.

Isso é, ao perdão do cinismo, minimamente curioso, especialmente quando se analisa o dispositivo anterior, que assegura ser garantida a liberdade de opção e, mais ainda, quando se analisa o §1º do artigo referenciado pelo Ministério Público, que dispõe ser condição para que “se realize a esterilização o registro de expressa manifestação da vontade em documento escrito e firmado, após a informação a respeito dos riscos da cirurgia, possíveis efeitos colaterais, dificuldades de sua reversão e opções de contracepção reversíveis existentes” ou o seu §3º, que ratifica não ser considerada manifestação de vontade aquelas expressas “durante ocorrência de alterações na capacidade de discernimento por influência de álcool, drogas, estados emocionais alterados ou incapacidade mental temporária ou permanente”.

Pior que isso, o fato de que, no dia 05 de outubro do mesmo ano, o juiz titular da 2ª Vara da Comarca de Mococa julgou procedente a ação, determinando o Município a realizar a laqueadura, sob pena de multa diária no valor de R\$ 1000,00, o que foi realizado, esterilizando-se uma mulher negra sem o seu consentimento.

Isso conduz a uma inquietação sobre o que permite, se não uma assimilação de preceitos eugênicos e permanência de sistemas de hierarquização social, que operadores do direito se encorajem no uso de diplomas legais para que produzam efeitos que se opõem a sua gramaticalidade, aos seus fins⁴³ com o intuito de promover a esterilização compulsória de uma mulher negra, evidentemente, sem sequer embasamento jurídico, utilizando-se como fundamento sua condição social e eventual dependência química, ressaltando, ainda, uma pretensa incapacidade de ser mãe para validar seus posicionamentos.

⁴³ É possível aferir que o objetivo da referida lei é o estabelecimento de condições para a efetivação do planejamento familiar como direito de todo o cidadão, assegurando um conjunto de ações de regulação da fecundidade a fim de garantir direitos iguais de constituição, limitação ou aumento da prole pela mulher, pelo homem ou pelo casal, sendo taxativamente proibida a utilização dessas ações para qualquer tipo de controle demográfico (Art. 2º, parágrafo único, Lei 9263/96), de modo que a esterilização não deve ser adotada como uma primeira opção. O artigo 15 do mesmo diploma legal ainda estabelece a pena de 2 (dois) a 8 (oito) anos em casos de esterilização cirúrgica em desacordo com o art. 10 da referida lei (artigo referenciado pelo promotor).

Reconhece-se que não há muitos casos na jurisprudência recente como o de Janaína Quirino, mas é importante pensar que o caso de Janaína não teria chegado ao judiciário se não houvesse uma ação impondo a obrigação da realização de laqueadura tubária sem consentimento ao Município. Ou seja, quantos casos de esterilização compulsória na história recente podem ter sido perpetrados por instituições públicas de saúde sem precisar da “intervenção” do Ministério Público? Além disso, não é possível afastar a eugenia de discursos científicos e políticos tanto do século passado como da atualidade, não se podendo esquecer, por exemplo, que já houve previsão constitucional do “estímulo a educação eugênica”, que seria incumbido à União, aos Estados e Municípios, na forma do Art. 138, b, da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 16 de julho de 1934⁴⁴.

Quase seis décadas após essa Constituição Vargasista, uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito se destinaria a examinar a “incidência de esterilização em massa de mulheres no Brasil”, em 1993, sob a presidência da Deputada Benedita da Silva, consagrando-se como um importante documento em relação às práticas de esterilização compulsória e a saúde reprodutiva das mulheres, sobretudo, negras.

Uma outra importância desse marco temporal é que, apenas um ano antes, em 1992, o então Deputado Federal Jair Messias Bolsonaro, faria primeiras afirmações, segundo Ranier Bragon (2020), de que deveria ser adotada no Brasil “uma rígida política de controle de natalidade. Não podemos fazer discursos demagógicos, apenas cobrando recursos e meios do governo atender a esses miseráveis que se proliferam cada vez mais por toda nação”. Posteriormente, no mesmo ano da conclusão da Comissão, o então deputado voltaria a afirmar que defendia “a pena de morte e o rígido controle de natalidade” porque via “a violência e a miséria cada vez mais se espalhando neste país. Quem não tem condições de ter filhos não deve tê-los. É o que defendo, e não estou preocupado com votos para o futuro”. Dez anos depois, em 2003, afirmaria que já estava “mais do que na hora de discutirmos uma política que venha a conter essa explosão demográfica”. Quinze anos depois, em 2008, também na Câmara, Bolsonaro seguiria afirmando que “não adianta nem falar em educação porque a maioria do povo não está preparada para receber educação e não vai se educar. Só o controle de natalidade pode nos salvar do caos”. Dos projetos de lei que apresentou, três retiravam praticamente todas

⁴⁴ Art. 138 - Incumbe à União, aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas: (...) b) estimular a educação eugênica; (...)

as restrições à esterilização cirúrgica apresentadas na Lei 9.263/96, e um deles ainda não foi arquivado. Hoje, esse mesmo Deputado é o Presidente da República.

O Relatório da Comissão apontava que as principais instituições de controle de fertilidade no Brasil, BEMFAM e CPAIMC, eram subsidiadas por recursos financeiros de procedência internacional, ressaltando que as “instituições citadas executaram, na prática, políticas de controle demográfico concebidas por governos estrangeiros e organismos internacionais” (BRASIL, 1993), atestando a esterilização em massa considerando que, em 1986, 5.900.238 mulheres estavam esterilizadas.

Além disso, segundo a Comissão, desde 1983 entidades do movimento negro nacional estariam advertindo para o direcionamento das políticas de controle demográfico para os negros, tendo como fundamento a constituição, em São Paulo, durante o governo de Paulo Maluf, de um grupo de assessoria e participação cujo objetivo específico seria a redução da natalidade entre negros. Em 1986, na Bahia, uma campanha publicitária, destinada à inauguração do Centro de Pesquisa e Assistência em Reprodução Humana, dirigido pelo médico e pesquisador Elsimar Coutinho, convocava ao controle de natalidade, exibindo em *outdoors* fotos de crianças e mulheres negras com os dizeres “defeito de fabricação” (Ibidem).

Ainda segundo o relatório, a Coordenadora do MNU à época, Luíza Barrios, afirmou que haveria uma maior evidência, entre mulheres negras, de esterilidade involuntária, oriunda de doenças ginecológicas, que resultam de sua condição socioeconômica de pobreza e miséria⁴⁵, razão pela qual, ao menos até os anos 1960 nos estados de São Paulo, Minas Gerais e Bahia, a taxa de fecundidade de mulheres pretas era inferior à de mulheres brancas, cenário que mudou apenas devido à queda drástica de fecundidade das mulheres brancas, porque a fecundidade de mulheres negras, no período entre 1940-1980, continuou a declinar. O Censo de 1980 do IBGE

⁴⁵ Quanto à experiência norte-americana, Angela Davis afirmará: “Isso significa, por exemplo, que hoje menos mulheres negras recebem assistência pré-natal, o que acarreta implicações fatais, porque bebês cujas mães não recebem esse acompanhamento são três vezes mais suscetíveis à morte na infância do que aqueles cujas mães recebem. Ao mesmo tempo, os recursos federais para abortos se tornam praticamente inexistentes, enquanto o governo continua a subsidiar fortemente a esterilização cirúrgica. Esse processo é um círculo vicioso, que confina ainda mais as pessoas pobres em condições que tornam as enfermidades inevitáveis. Situadas na intersecção entre racismo, sexismo e injustiça econômica, as mulheres negras têm sido obrigadas a suportar o peso desse processo opressivo complexo.

As mulheres afro-americanas são duas vezes mais propensas a morrer de doença cardiovascular hipertensiva do que as mulheres brancas e têm uma taxa três vezes maior de pressão alta. A mortalidade infantil entre crianças negras é duas vezes maior do que entre as brancas; e a mortalidade materna, três vezes maior entre as mulheres negras.” (DAVIS, 2017, p. 57)

indicava que a mulher negra representava 45% da população feminina, sendo que 90% dessas mulheres ganhavam até cinco salários-mínimos e 42% possuíam um ano ou menos de estudo, o que refletia que mulheres negras do Brasil faziam parte

Majoritariamente, do universo de analfabetos, dos que exercem atividades sem qualificação profissional e são as sub-remuneradas, morando em regiões pobres como favelas, mocambos, invasões, alagados. Enfrentam, enfim, toda sorte de dificuldades na luta pela sobrevivência, o que evidencia – e as estatísticas estão aí para comprovar – que ser negro em nosso País é ser candidato natural à pobreza. (Ibidem, p. 50)

A partir disso, não se nega que hoje mulheres negras (pretas e pardas) possuem uma taxa de fecundidade mais elevada do que mulheres brancas, de acordo com os censos demográficos de 2000 e 2010. No entanto, ainda está longe de se assegurar que as instituições públicas e o senso comum tenham superado as barreiras materiais e psicológicas relacionadas às primeiras etapas da maternidade, como as condições e o direito à concepção e o devido acompanhamento gestacional. Silvana Granado Gama, pesquisadora da Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca (ENSP/Fiocruz), ressaltará que

Nós temos um estudo, que comparou brancas, pardas e pretas, e a gente observa que a preta tem muito mais pré-natal inadequado, é menos informada sobre o trabalho de parto, sobre as complicações na gravidez. A mulher preta peregrinou mais [para achar uma maternidade], teve menos acompanhante durante a hospitalização. (GAMA, 2018)

Em pesquisa realizada entre o período de 2011 e 2012, aponta-se que 59,9% das mulheres brancas entrevistadas haviam recebido a assistência pré-natal antes da 12^a semana de gestação, enquanto mulheres negras teriam recebido em apenas 45,6% dos casos, seguindo essa disparidade quando comparada a adequação das consultas (79,3% contra 68,2%), adequação dos exames (70,5% contra 57,9%) e orientação maternidade (63% contra 55,8%) (DOMINGUES et al, 2015).

Além disso, a pesquisadora afirmará que a mortalidade materna tem maior incidência entre as mulheres pretas, fator evidenciado pela cor da pele e pela desigualdade econômica, considerando que “para cada 100 mil nascidos vivos no município do Rio de Janeiro, entre 2010 e 2017, houve 71 mortes de mulheres brancas, 81 de mulheres pardas e 188 de mulheres pretas” (GAMA, 2018), ou seja, a mortalidade materna entre mulheres negras é aproximadamente 3,79 vezes maior do que entre mulheres brancas.

Por isso, falar da negação estruturalizada propriamente dita da maternidade negra, é falar nas formas de impedimento real à concepção, através de esterilizações em massa e escassez de

políticas públicas de saúde voltadas para mulheres negras, mas é também a persistência de discursos que defendem o controle de natalidade nas camadas mais populares, compostas predominantemente por pessoas negras. O caso de Janaína é emblemático, porque expõe que o espectro da eugenia ainda circunda a pretensa terra da igualdade racial⁴⁶, ressaltando Dina Alves, coordenadora do Departamento de Justiça e Segurança Pública do IBCCRIM, que

A biopolítica racial de controle de corpos (como o de Janaína) demonstra a produção política de um corpo-abjeto (mulher favelada negra e traficante de drogas) destituído ontologicamente da sua condição de pessoa, cidadã e, no limite, humana. No processo para sua esterilização, ela não consta como vítima, ré ou autora. Ou seja, ela não existe aos olhos da lei. Veja que a ação foi proposta contra o município da sua residência e não contra a pessoa que deveria decidir sobre seu corpo. No entanto, a hipervisibilidade ao seu corpo faz parte da política racializada de combate às drogas, (ou combate aos eleitos inimigos da nação?). Isso demonstra que as mulheres negras são invisibilizadas na garantia de direitos e hipervisibilizadas na política de punição. Ou seja, mesmo “invisíveis” em uma sociedade racista, elas são hipervigiadas. Nesse sentido é importante dizer que, em uma sociedade marcada por hierarquias de raça, classe, gênero e sexualidade, (o patriarcado branco é sua principal expressão de poder), as dinâmicas de punições são informadas por uma episteme racial que retroalimentam o imaginário de operadores da justiça que, de forma desigual e intencional, distribuem a morte e a punição. (ALVES, 2021)

2.2. Andriellis e a negação estruturalizada obstétrica: a violência e o racismo obstétrico como regra

Tal como Janaína, Andrielli Amanda dos Santos, mulher, negra, em Florianópolis, no estado de Santa Catarina, foi submetida à laqueadura sem seu consentimento e sem ser ao menos informada, logo após a cesariana que trouxe Suzi ao mundo, em 28 de julho de 2021.

A jovem, de apenas 21 anos, relata que foi submetida a maus tratos desde que entrou na sala de parto e, como se isso já não fosse suficiente, cerca de três horas após o trabalho de parto sua filha lhe foi tomada e ela foi impedida de amamentá-la, não podendo sequer chegar perto da filha, devido à decisão do Conselho Tutelar, vindo Suzi a ser acolhida ainda no hospital. O

⁴⁶ Além disso, cumpre destacar que “opiniões” também matam e servem para legitimar supressões de direitos, especialmente quando emitidas por pessoas em situação de poder, como o caso de Bolsonaro, que está longe de ser um ponto fora da curva. Uma busca simples sobre o “controle de natalidade” no *Twitter*, no período de 17 de janeiro e 24 de janeiro de 2022 já revela publicações com dizeres como: “CONTROLE DE NATALIDADE JÁ!!! Quem não tem condições financeiras de sustentar uma criança NÃO pode ter filhos”, “Vendo no fantástico o aumento de moradores de rua em SP. É preciso controle de natalidade rígido com assistência do Estado” e “Solução para os problemas sociais desse país controle de natalidade, esterilização sem burocracias com ou sem filhos, aborto descriminalizado, educação sexual em todo canto, bolsa esterilização, separa totalmente religião do estado, menos incentivos pra filhos dai ameniza o b.os”.

principal motivo? O fato de que Andrielli teria estado em situação de moradora de rua e dependência química dois anos antes.

Menos de seis meses depois, no dia 25 de janeiro de 2022, mais um caso absurdo que traduz o racismo obstétrico ocorreu, desta vez na cidade de Rio Branco, no Acre. Uma mulher, negra, identificada somente como Vitória, deu à luz na porta da Maternidade Bárbara Heliodora. Como tentativa de “amenizar” a situação, o rito está sendo o mesmo: afirmam que Vitória possui um intenso transtorno psicológico, e procedem ao acolhimento de seu bebê. Um homem que passava pelo local, que preferiu não ser identificado, relatou que ela tentou o atendimento na maternidade, mas não conseguiu, afirmando ainda que:

“A mulher ganhou neném na porta da maternidade, fui lá, chamei os caras da recepção e ninguém quis ajudar. Acredito que é moradora de rua, não vi ela com ninguém. Vinha uma mulher, correu, tirou uma toalha de dentro da bolsa e levou o bebê e eu peguei a cadeira de rodas e levei ela. Cheguei lá em cima e eles não queriam atender ela porque tem que ter um responsável, mas deixei ela lá. Tem que ser atendido, é ser humano”. (RODRIGUES, 2022)

Violações são ainda mais intensas quando analisada questão da maternidade de presidiárias⁴⁷. No Relatório de visita à Unidade Materno Infantil - UMI do Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura – MEPCT/RJ, de 28 de setembro de 2021, casos de violência obstétrica são corriqueiros. As presas com mais tempo em privação de liberdade informaram a falta de acesso à ultrassonografia, considerando que uma das grávidas já se encontrava no último mês de gestação e só teria realizado o procedimento uma vez. Muitos relatos das grávidas em situação de privação de liberdade também afirmavam o abandono e a falta de assistência, visto que

Para pedir atendimento as presas tocam um interfone que muitas vezes não é atendido pelas agentes, que inclusive desligariam o mesmo nos fins de semana, o que cumulou em um evento há aproximadamente um ano de uma presa que teria entrado em

⁴⁷ Importante destacar o artigo de Marilene Rosa Nogueira da Silva, intitulado “O fim da ingenuidade”. Nele, a historiadora analisa as fichas carcerárias logo após a Lei do Ventre Livre e destaca a figura jurídica do “ingênuo”, o nascido de mãe escrava que por essa lei ganhava liberdade, mas não raramente essa liberdade lhes era suprimida ainda muito jovens: “Nos livros de matrículas, as pessoas ordinárias de vidas condensadas em algumas linhas e destinadas a desaparecer, ganharam a posteridade por obra involuntária da escravidão. As chamadas criaturinhas de cadeia, vidas breves nascidas após a lei de 28 de setembro de 1871, ainda sob a tutela dos senhores, foram conduzidas com suas mães para a Casa de Detenção. (...) se não havia uma prisão feminina, o que dizer de uma prisão para as escravas com seus filhos? Anônimas das ruas da cidade ou saídas do interior dos sobrados, elas foram tidas e identificadas como lavadeiras, domésticas, cozinheiras, engomadeiras, solteiras. De diferentes idades, mas todas elas acusadas de desordens e de desobediência ao senhor, presas por queixarem-se, talvez de seus proprietários, por obscenidades e insultos morais (...) O poder de punir colocou essas pessoas na prisão, sob a burocracia que garantiu que sua existência chegasse até o nosso conhecimento. Louvados como beneficiários da lei libertadora, lá estavam os ingênuos, os riobrancos, os nascituros: transformados em prisioneiros pelos crimes de suas mães. Símbolos da não civilidade que os discursos de poder se esmeravam em anunciar, mas da barbárie que não se extinguiria pelo século seguinte e além” (SILVA, 2014, p. 75-76).

trabalho de parto e parido com auxílio de outra presa da unidade, o que será detalhado na parte de tratamento pela seriedade da denúncia e por equivaler a tratamento desumano [sic], degradante e cruel. (MEPCT/RJ, 2021, p. 18)

Nessa visita à Unidade Materno Infantil, uma das presas que informou ter passado por uma laqueadura, mas “sem muitos detalhes sobre como culminou neste procedimento, no mesmo dia da cesárea, que seria sua terceira e seria de alto risco” (Ibidem, p. 21).

Isso ocorre apesar da reconhecida necessidade de ser assegurado o consentimento livre e informado daquelas que optam pelo procedimento e sua proibição “para quem esteve em parto nos últimos 7 dias ou está amamentando, salvo casos excepcionais em que a manifestação voluntária informada demandada para o procedimento seja feita pela paciente 60 dias antes do próprio mesmo” (Ibidem). Essa situação, no entanto, requer um zelo ainda maior no contexto prisional, porque:

(...) a situação prisional vulnerabiliza em muito o estado emocional da presa, além da completa vedação que sua vontade seja suprimida por terceiros, enfatizamos ser central o respeito a toda a cautela necessária a execução do procedimento nos termos supramencionados, tendo o desejo da mulher sobre a realização ou não do procedimento supremacia absoluta, ainda devendo ser ponderado sobre o possível impacto do encarceramento na mesma e a possibilidade de adiamento para que se aguarde uma situação mais estável emocionalmente para tomada de decisão, sendo-lhe ofertado meios alternativos. (Ibidem, p. 23)

Além disso, os casos de assédio por parte de policiais penais também aparecem no relatório, em que as internas relatam terem recebido frases como “minha mamadeira tá cheia”, “ela tem uma penca de filho, se encostar nela engravida” e “doido para fazer um filho em você” (Ibidem, p. 18), destacando-se que

As internas ainda nos relataram tratamento baseado em xingamentos e ameaças por parte das policiais penais. Algumas práticas de tortura psicológica são relatadas entre as presas, cabendo destaque para uma delas que é a ameaça permanente de separar a mãe do bebê a cada atitude que as agentes não considerem adequadas. A ameaça realizada culmina com as policiais penais afirmando às presas que após separação seriam mandadas ao isolamento do Talavera Bruce, já que sem os bebês as mães poderiam passar a sofrer a sanção de isolamento solitário. (Ibidem, p. 24)

Tratando-se dessa separação entre as mães e os bebês, a prática relatada é da ausência do preparo da mãe para esse momento. A direção da UMI afirma que o desligamento dos bebês iniciaria quando eles nascem e se desenvolveria a partir de avaliações sociais e psicológicas com a equipe técnica da própria UMI, de modo que, em regra, a mãe apontaria o familiar que será responsável pela criança.

Porém, a própria direção informa no relatório que um bebê foi retirado de sua mãe e se encontrava em acolhimento institucional porque a interna, segundo a subdiretora da unidade, teria “questões de saúde mental, e não conseguia ter boa relação com o coletivo, além de dificuldade no cuidado ao bebê” (Ibidem, p. 25).

O MEPCT/RJ enfatiza no relatório que “a prática de separação de mães e bebês remonta a cultura racista dos tempos de escravidão, na qual a separação de famílias negras era utilizada enquanto forma de destruição de laços e importavam em consequências traumáticas severas à população negra” (Ibidem), reforçando que “é central que a mãe que passe por este processo seja igualmente cuidada e preparada de forma cuidadosa para este momento, sob pena deste se materializar enquanto tortura psíquica contra a mesma” (Ibidem).

Essas observações são importantes, para que se afastem observações de que o que ocorre são situações específicas relacionadas às mulheres que cometem infrações penais, como os casos apresentados no relatório, ou que simplesmente se voltam a mulheres em situação de dependência química, como o caso de Janaína e Andrielli, reduzindo o problema a questões de classe, ignorando o caráter estrutural do racismo.

Repisa-se que a pobreza no Brasil tem cor, e o encarceramento, propiciado por uma seletividade punitiva, também. O Infopen mulheres de junho de 2017, por exemplo, aponta a composição etnográfica dos presídios femininos: 63,55% da população carcerária feminina do Brasil é composta por mulheres negras (pretas e pardas) e apenas 35,59% por mulheres brancas. Se analisado o estado do Rio de Janeiro isoladamente, a configuração passa a ser de 66,95% contra 32,86% e em estados como o Amapá, Paraíba e Sergipe, mulheres negras compõem mais de 90% da população carcerária (BRASIL, 2017).

Falar da negação estrutural obstétrica é, portanto, falar de uma realidade que decorre de reiteradas práticas de violência obstétrica, ou, mais precisamente, de racismo obstétrico, que dificultam em sobremaneira o momento que, segundo a filosofia Iorubá, é de suma sacralidade, qual seja, o trabalho de parto. É a forma como mulheres negras têm a sua maternidade vista como menos legítima e como isso se demonstra através dos aparatos estatais, afinal:

Nesses espaços [hospitais], nos quais o imaginário social inunda de ideias de cuidado e felicidade para as futuras mães (sempre se pressupõe que mulheres querem ser mães), que presenciamos escancaradamente os efeitos da escravidão colonizadora e do laço bem tecido entre preconceito e ciência. (CURI et. al., 2020, p. 159)

Curi, Ribeiro e Marra ressaltam que em suas experiências em maternidades do Sistema Único de Saúde – SUS, diversos foram os relatos de violências obstétricas, demarcando as diferenças raciais e, mais precisamente, as hierarquias reprodutivas, que “determinam a possibilidade de sujeição das mulheres a tratamentos diferenciados por parte da equipe médica, segundo atributos que consideram positivos ou negativos” (Ibidem, p. 161)⁴⁸.

Na pesquisa *Nascer no Brasil*, elaborada pelo Grupo de Pesquisa Saúde da Mulher, da Criança e do Adolescente, vinculado à Escola Nacional de Saúde Pública (ENSP - Fiocruz), o uso dos serviços de saúde de acordo com a pele materna aponta que 49,4% das mulheres pretas, 46,9% das mulheres pardas e 64,6% das mulheres indígenas usam o sistema público de saúde, contra 28,2% de mulheres brancas (ENSP - Fiocruz, 2019).

Retomando o artigo de Curi, Ribeiro e Marra, as psicólogas entendem que a violência obstétrica se revela como regra, ressaltando as disparidades durante o pré-natal e o parto e a forma como essas disparidades expressam o racismo estrutural “não restrito ao setor da saúde, mas sim intrínseco à sociedade brasileira” (CURI et. al., 2020, p. 162) . Quanto à violência obstétrica no momento do parto, ressaltam que

Ela ocorre em um dos momentos da vida das mulheres em que elas estão mais vulneráveis e concretiza-se como negligência, violência verbal, violência física – procedimentos desnecessários, indesejados ou mesmo negados – e até sexual (Palharini, 2017). Ela incidirá de formas diversas sobre as mulheres e seus corpos. Em especial, sobre aquelas em são consideradas de segunda, a depender de como seu gênero se intersecciona à sua cor. Ou seja, faz das mulheres negras suas maiores vítimas.

Mais estereotipadas, as mais excluídas, aquelas que sempre “suportam mais dor”, segundo premissas racistas disfarçadas em científicas, são as mais violentadas, as que, por suportarem mais, não recebem anestesia (ou recebem demais), são as que mais morrem. Suas narrativas e vontades são negligenciadas pelos profissionais de saúde – e pelas pesquisas. Suas mortes são possivelmente evitáveis. Elas são perseguidas, esterilizadas, criminalizadas e mortas – preço pago pelas suas escolhas –, na exata medida que em seus corpos, duas categorias se apresentam interseccionadas. São mulheres e são pretas! (Ibidem, p. 162 - 163)

No mesmo sentido, Jussara Francisca de Assis ressaltará que o viés racial “pode ser entendido como uma perspectiva tendenciosa construída a partir do contexto sócio histórico que legitimou a escravidão negra no Brasil” (ASSIS, 2020, p. 548).

⁴⁸ Segundo Menezes, Reis, Sales, Jardim e Lopes (2019), os atributos considerados positivos eram ser “casada, com gravidez planejada, adulta, branca, de classe média, saudável, entre outros e os considerados negativos: pobre, jovem ou velha demais, preta, com baixa escolaridade, entre outros” (MENEZES et al.; CURI et al., 2020, p. 161).

A partir desse viés, práticas conscientes e inconscientes articulam-se “às ações políticas, econômicas, sociais e culturais que retratam a pessoa negra como desprovida de inteligência, humanidade, capacidade de articulação política, não sendo pensada como alvo de cidadania plena” (Ibidem, p. 549).

Por isso, a análise da violência obstétrica atrelada ao racismo “se torna relevante por externalizar o histórico de violação de direitos aos quais as mulheres negras são submetidas, sobretudo, no período gravídico puerperal” (Ibidem).

A importância disso se concretiza nos dados apresentados por Colluci (2020), em que 2 em cada 3 mortes maternas são de mulheres negras, uma mortalidade materna que pode ser entendida como uma das possíveis consequências da violência obstétrica. Além disso, 92% dos casos de mortes maternas por causas diretas, como hipertensão, hemorragia e infecção, seriam evitáveis (ASSIS, 2018), assim como, segundo levantamento da Fundação Abrinq, 70% das mortes de bebês negros até um ano são por causas evitáveis (COLLUCI, 2020).

2.3. Negação estruturalizada disruptiva ou *necrofílica*

A negação estrutural *necrofílica* ou disruptiva, está calcada numa tentativa de dissolução compulsória dos vínculos afetivos entre mães negras e suas proles, verificada através das diversas ações e situações que promovem e legitimam o sequestro e o assassinio na infância e juventude negra, traduzidos num reflexo de uma relação maternal não reconhecida, um luto não qualificado, de um “não-ser” que traz ao mundo outro “não-ser”.

Por uma questão organizacional, ante à complexidade da discussão, a explicação dessa terceira modalidade de negação estruturalizada da maternidade negra será subdividida em dois momentos: as práticas institucionais de sequestro (item 2.3.1.), centrando-se na figura das “mães-órfãs”, tais como Andrielli, que tiveram sua maternidade suprimida pela destituição de seu poder familiar, cujas aptidões para “ser mãe”, como também se viu no caso de Janaína, são constantemente postas em xeque.

Posteriormente (item 2.3.2.), serão analisadas as práticas institucionais de extermínio da juventude negra, um dos mais bem acabados produtos de uma colonialidade efetiva, com a demonização de corpos pretos e pobres, com a consequente legitimação de práticas de extermínio.

2.3.1. Gracinhas: práticas institucionais de sequestro

Tratando do caso Andrielli, exposto no item anterior (2.2.), o defensor público titular da 21ª Defensoria Pública da Capital (DPESC), Marcelo Scherer da Silva, afirma que esses casos de acolhimento hospitalar não são raros, ocorrendo com uma certa frequência nos casos em que as mães se encontram em situação de rua ou abusam do consumo de drogas (SILVA, 2021).

Quanto a isso, importante tratar o conceito de “Mães Órfãs”, que são as “mães em circunstância de vulnerabilidade que têm perdido seus bebês para a tutela do Estado de forma compulsória” (SOUZA et. al, 2018, p. 32). No artigo “Mães Órfãs: o direito à maternidade e a judicialização das vidas em situação de vulnerabilidade”, Cristiana de Souza analisa a judicialização da saúde⁴⁹, ressaltando que:

As mães cujos corpos não sejam considerados suficientemente controlados pelo Estado serão então consideradas incompetentes para a maternagem, ou, ao menos, para uma certa maternagem esperada e preconizada para a formação dos corpos para o trabalho, por um Estado regente de uma sociedade de controle, sociedade de sequestro.

(...)

Nos relatos de mães e trabalhadores, a violência cotidiana, ditada pelo poder do Estado, aparece marcada por julgamentos morais, massacre de desejos maternais, tentativa de controle total do corpo do outro. As mães, ao gerarem seus filhos e darem entrada numa maternidade pública, ganham a nomeação estigmatizada de “mães vulneráveis”. São identificadas pelos profissionais das maternidades como moradoras de rua e usuárias de drogas e essa denominação, inscrita em sua história, passa a ser suficiente para eliminar toda uma produção de vida e de rede anterior. Nesta perspectiva, o Estado que tem se mostrado violador e silenciador reproduz um controle generalizado sobre os corpos das mulheres, negras, pobres, usuárias de drogas e em situação de rua. (SOUZA et al, p. 27- 34)

Quanto a isso, como ressaltam Laís dos Santos Godinho e Aline Lima Ramalho, a vulnerabilidade social de uma mulher, por si só, não pode ser justificativa para ser separada de sua criança, afinal

⁴⁹ Para além do “fenômeno pelo qual o judiciário determina que o executivo oferte certas tecnologias em saúde, principalmente insumos e medicamentos” (Ibidem, p. 31), a judicialização da saúde é entendida também como as “ações que se promovem por parte do judiciário com uma sofisticação ainda maior, referente a uma profunda intervenção na vida dos usuários, com papel determinante em ações não só do poder executivo, mas, inclusive, tencionando o arcabouço jurídico-legal segundo certas intencionalidades” (Ibidem).

O direito constitucional à maternidade e família não está atrelado ao poder aquisitivo do indivíduo e o Estado deve garanti-los a toda população. O lugar de um filho é junto de sua mãe, seja no caso de Andrielli e Suzi ou no de diversas outras famílias que não ganharam espaço na mídia, mas sofreram da mesma violência. (GODINHO & RAMALHO, 2021)

Como se essa realidade já não fosse suficientemente tétrica, esse sequestro, essa dissolução compulsória do vínculo materno-afetivo se revela multifacetada, legitimada, não surpreendentemente, pelo próprio Poder Judiciário, como é o caso da Maria das Graças de Jesus (“Gracinha”), mulher negra, quilombola, moradora da Comunidade Remanescente do Quilombo Santa Cruz/Toca, localizado em Paulo Lopes, município de Santa Catarina.

Nesse caso de Gracinha⁵⁰, em 2014, uma assistente social acompanhada de um policial – armado – bateu à porta de sua casa, no meio da noite, levando suas filhas (uma de 5 anos e a outra de apenas 1 ano e 8 meses), sob o pretexto de irem tomar vacina, mas após esse dia as duas crianças nunca mais voltariam.

Thiago da Silva Santana, em sua dissertação “‘Dois úterosinhos por aí...’: uma etnografia do processo de suspensão do poder familiar de Gracinha”, relata esse caso. Informa que, mesmo com vários testemunhos de que Gracinha era uma mãe zelosa⁵¹, diversas foram as alegações das assistentes sociais e da Promotoria que, segundo os entrevistados por Santana, fizeram acusações contra essa mãe relacionadas a uma pretensa falta de higiene, hipersexualidade e incapacidade de sustento.

O Estudo Social elaborado pela assistente social da Comarca de Garopaba/SC, relatava que Gracinha não possuiria noções de higiene própria, descrevendo a casa da mãe quilombola como insalubre e inóspita. Segundo Vanda Pinedo, “as justificações que abordam a sujeira de

⁵⁰ Sobre o caso, há o documentário “Pele Negra, Justiça Branca” (2021), dirigido por Cinthia Cratini da Rocha, Valeska Bittencourt e Vanessa Rosa Gasparelo.

⁵¹ Diversos são os relatos apontados por Santana em relação a isso, por exemplo: “Maria de Lourdes, que acompanhou o caso desde o início, nos informa que as meninas eram muito bem tratadas, que inclusive no posto de saúde falavam que ‘Gracinha, tu és enjoada com essas crianças’, devido ao cuidado constante da mãe com suas filhas, e não só por isso, as meninas estavam sempre com a vacina em dia e muito bem cuidadas. Lourdes ainda nos conta que na comunidade todos sabem que, na hora certa, Gracinha ‘colocava a comida das meninas’ e que era muito preocupada com isso” (SANTANA, 2021, p. 60) e “Dra. Patrícia nos confirma que à colher informações sobre Gracinha, em pesquisa para sua defesa, escutou de diversos indivíduos que moravam em Paulo Lopes (SC), que as filhas de Graça andavam arrumadas, cuidadas e limpas “até demais”. Informação essa que corrobora depoimento não só das professoras, das enfermeiras do posto que as meninas frequentavam semanalmente, mas também das pessoas da própria comunidade, como Estefani, que conta ‘Graça, como todo mundo, tinha problemas, mas cuidava daquelas filhas como ninguém’” (Ibidem, p. 62).

Gracinha não estavam somente direcionadas a sua aparência física, mas a todo o ambiente em que a mãe quilombola e suas filhas viviam” (PINEDO; SANTANA, 2021, p. 62), evidenciando o fato de que as primeiras informações apresentadas pelas assistentes sociais eram sobre a aparência de Gracinha, lembrando que:

(...) iniciar um processo de suspensão de poder familiar narrando sobre a aparência pouco higiênica é imbuir em Gracinha a característica da desordem, que dentro de uma sociedade branca, patriarcal, machista e heteronormativa já é um gesto extremamente negativo, ainda mais quando o sujeito em questão é uma Mãe, principalmente Mãe NEGRA - a desordem é intolerável. É intolerável porque esse sujeito político Mãe, está associado à ideia do sagrado e por isso, d'A Virgem, numa associação bastante eurocristã de sexualidade controlada, como afirma o antropólogo Roberto DaMatta. Esses elementos serão importantíssimos para percebermos como o Estado julga Gracinha, afinal a Virgem/Mãe fica em casa (DAMATTA, 1997) e é subjugada a uma relação matrimonial com um homem, ou seja, o contrário do que a mãe quilombola é e representa, ao ir para rua em busca de seu sustento e não depender de homem ou uma relação matrimonial. No entanto, no caso específico da mulher negra, o passado escravocrata e racista afasta ainda mais a ideia da Virgem, associando-a a mulata ferosa (GONZALEZ, 1984) e por isso à puta (DAMATTA, 1997), vivenciando uma total desordem nas relações. (SANTANA, 2021, p. 62-63)

Importante a observação de Guilherme Santos, jurista que acompanhou o MNU/SC, de que, apesar do processo ser relacionado a direito de família, “estava sendo regulado com ares de processo criminal” (Ibidem, p. 92), porque a investigação estaria sendo conduzida não apenas para a retirada do poder familiar da mãe quilombola, mas sim “orientada e induzida, mas para criminalizá-la com base na ‘verdade real’ construída pela promotoria⁵²” (Ibidem), ressaltando que a criminalização de Gracinha

(...) era garantir um fato gerador dos problemas que são atribuídos à mãe quilombola. O ato de incriminar reverbera na forma em que o processo se instaura e se “desenrola”, o que leva Guilherme a questionar se realmente ocorreu um processo legítimo de família ou um “rolo compressor penal”. Neste mesmo sentido, Rayman Lopes, advogada que auxilia o Quilombo Kingoma na Bahia, afirma que o processo já demonstra desrespeito às jurisprudências quando apresenta inúmeros vícios que podem ser inevitáveis para seu desenvolvimento, como por exemplo, a incompetência do judiciário estadual em julgar questões quilombolas, ato que só deveria ser realizado pelo judiciário federal. (Ibidem, p. 94)

⁵² Santana faz uma observação muito importante sobre a construção da verdade, que dialoga com as discussões da primeira parte desta pesquisa: “Para tanto, é importante que percebamos que a verdade apresentada pode ser escrita e contada, com as mesmas informações, por sujeitos com diferenças sociorraciais e este pode vir a ser o componente definidor para se acreditar ou não nos elementos apresentados. A força das palavras vinda de uma pessoa branca em nossa sociedade é imensurável quando comparada à das pessoas negras (...) Por isso, o discurso já ganha veracidade, mesmo antes de narrado, quando o corpo que o expressará for um corpo branco, por conta do pacto narcisístico da branquitude (BENTO, 2002). (...) Enquanto o corpo negro é sempre suspeito, o próprio corpo branco serve de porta-bandeira de sua verdade, por consequência, é seu corpo a primeira consolidação de que sua narrativa é a correta e por isso, aquela a qual se deve atribuir à verdade. Especificamente em casos jurídicos, este raciocínio está associado a uma lógica eurocristã da personificação da verdade, materializada no corpo branco, que diz ‘Eu sou o caminho, a verdade...’, pensamento vinculado a uma ideia agostiniana e que nos remete para um conceito de juiz como Deus, conhecedor da verdade, e por isso, senhor entendedor de tudo e de todos, fato que é comumente ato de protesto entre juristas, que tentam domar o juiz ‘boca de lei’” (Ibidem, p. 98).

Dra. Patrícia, advogada do caso, relatou a Santana que a juíza do caso, “em um estado de grande comoção” (Ibidem, p. 89), chorando e batendo na mesa, dizia que não podia “deixar que as meninas voltem para Gracinha” (Ibidem), e que precisava ajudar.

Quando o caso ascendeu ao Tribunal de Justiça, em acórdão proferido em 30 de novembro de 2017, a 1ª Câmara de Direito Cível, composta por quatro desembargadores brancos, prosseguiu com a destituição do poder familiar de Gracinha, à unanimidade, rejeitando a apelação interposta em dezembro de 2015, e afirmando, ainda segundo a Dra. Patrícia, que “com ela as meninas não ficariam” (Ibidem).

Um terceiro caso emblemático de práticas de sequestro é um exemplo translúcido de que a negação da maternidade negra se estabelece através mais diversos matizes de racismo, inclusive do racismo religioso⁵³. Como visto na primeira parte desta pesquisa, as religiões de matriz africana, os terreiros, são expressões de um resgate cultural, resistência ontológica da comunidade afrodiaspórica e, como tal, são frequentemente demonizadas, tomadas como objeto de repulsa.

Em Araçatuba, no interior paulista, Kate Belintani⁵⁴ perdeu a guarda de sua filha após uma denúncia anônima sobre supostos abusos no terreiro Centro Cultural Ilê Axé Egbá Araketu Odê Igbô, tomando como prova dos “maus-tratos” uma imagem da adolescente de cabelo raspado, em decorrência do ritual de iniciação.

Em outro caso, em Guarulhos/SP, o Ministério Público de São Paulo denunciou a mãe por maus tratos e lesão corporal devido às ínfimas incisões que integram o ritual de escarificação. Nesse segundo caso, o magistrado da Vara de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher, Bruno Garcia, entendeu pela absolvição da mãe, ressaltando que essa tipificação da conduta

⁵³ Sobre isso Daniel de Oxaguian assim se manifestará: “Penso que o termo intolerância religiosa, apesar de comumente usado, limita nossa luta apenas aos ataques isoladamente. Entretanto, se o ampliamos para racismo religioso somos conduzidos para a estrutura racializada do Brasil, onde se encontra a raiz do problema. Sabemos que tudo o que ligado às africanidades é tratado de forma secundária, sem valor. Inclusive sua religiosidade. Acontece que isso é apenas mais uma forma de expressão do racismo o que leva pessoas que professam outras fés a demonizarem as religiões de matrizes africanas, como a Umbanda e o Candomblé.” (OXAGUIAN; SIDNEI NOGUEIRA, 2020, p. 46)

⁵⁴ Apesar de Kate ser uma mulher branca, o caso é levantado como forma de mostrar como o – racismo - religioso pode afetar o direito à maternidade.

como lesão corporal “revela inaceitável intolerância religiosa - basta ver que (felizmente) jamais se cogitou criminalizar a circuncisão religiosa, que é comum entre judeus e muçulmanos” (GARCIA; MIGALHAS, 2021).

Casos como esse levaram à proposição, por Talíria Petrone, do Projeto de Lei nº 4327/2021, que visa regulamentar o princípio da laicidade do Estado, vedando a exclusão de genitor ou ascendente do convívio de criança e adolescente por motivo de crença religiosa, em que se propõe, entre outras coisas, que:

Art. 3º Nenhum genitor ou ascendente poderá ser excluído do convívio de criança e adolescente por motivo de crença religiosa, sendo resguardado o direito de transmissão familiar de suas crenças e culturas, conforme determinado pelo Art. 22, parágrafo único da Lei 8.069/90 (Estatuto da Criança e do Adolescente).

§1º A religião não pode ser motivo de suspensão e/ou perda do poder familiar.

§2º Não se aplica o disposto neste artigo caso a criança e/ou adolescente esteja em isolamento por motivo de guarda religiosa.

Art. 4º Todos os agentes públicos, independente do vínculo que possuam com a Administração Pública, estão vinculados ao princípio da laicidade do estado como definido nesta lei

Esse Projeto de Lei de Talíria Petrone (2021), bem como a CPMI presidida por Benedita da Silva (1993), são evidências da relevância de mulheres negras na política e demais espaços de poder, para “virar o jogo”: o Judiciário, bem como o Legislativo e Executivo, branco, heterossexual e masculinizado, são evidentemente mais suscetíveis a engendrar as arcaicas estruturas de poder, porque aqueles que compõem esses espaços delas se valem, desvalorizando àqueles que se contrapõem ao dito “sujeito universal”, atualizando o contrato racial que vimos em Mills, que institui corpos apolíticos, constantemente desumanizados e vigiados, como também se verá no próximo item.

2.3.2. Mônicas: práticas institucionais de extermínio da juventude negra

Toda razão tinha Horácio da Cunha quando anos atrás dramaticamente clamava: “Os americanos lincham cinquenta negros por ano. Nós matamos a raça inteira no Brasil”. (NASCIMENTO, 2016, p. 65)

23 de julho de 1993, 18 de outubro de 1994, 8 de maio de 1995, 6 de maio de 2021. A primeira data e as duas subsequentes, que remontam ao final do século passado, são relacionadas às chacinas da Candelária e de Nova Brasília, respectivamente; já a última, ao recente massacre ocorrido na comunidade do Jacarezinho, a mais letal operação das forças de

segurança, com a infeliz marca de 28 mortes, e que assombrosamente reflete apenas uma ínfima parte das vítimas da violência estatal no Rio de Janeiro.

Nos dias atuais, essa negação da maternidade é palpável através dos reiterados casos como o de Cássia, genitora de um jovem morto numa operação policial no Batan, Zona Oeste do Rio de Janeiro, quando indagada friamente por um policial se “mãe de vagabundo agora tem direito” (MENDONÇA, 2015)⁵⁵, ou de A. S., genitora de um rapaz de 16 anos, morto em operação policial em São José Operário, que relata ter sido ameaçada pelos mesmos policiais que perpetraram o auto de resistência (FILHO, 2016).

Mais recentemente, em 22 de novembro de 2021, no Complexo do Salgueiro, em mais uma ação policial brutal descumprindo a ADPF 635⁵⁶, com mais de 1.500 tiros disparados por policiais numa operação que durou cerca de 33 horas, após o assassinato de nove pessoas, “mães tiveram que entrar na lama para retirar os corpos de seus filhos depois que os bombeiros se recusaram a ir ao local” (CUNHA & NASCIMENTO, 2021), razão pela qual é possível afirmar que:

O genocídio da juventude negra e periférica é a expressão mais perversa do racismo estrutural, que destrói famílias, sonhos e expectativas. Precisamos denunciar, mas isso, por si só, não basta. É urgente partirmos para ações diretas que sejam capazes de alterar o ciclo de violência que mata nossos filhos e adocece familiares e mães cada vez mais novas. É preciso que negros e negras ocupem espaços de poder e de tomada de decisão para que isso seja possível. (Ibidem)

⁵⁵ Ainda sobre isso, Tássia Mendonça assim retrata a dor de Cássia: “Cássia não faz uso das ‘ferramentas do senhor’, como diz Audre Lorde, ela muda o jogo e penetra a ferida da diferença colonial para desfazer os enquadramentos racializados de gênero. Ela não absorve as formas estanques de diferenciação, ela se permite transitar entre os diferentes poderes sem por eles ser capturada. Ela reinscreve seus filhos em seu próprio corpo e enfrenta o inevitável de sua morte sem ser silenciada. Ela transforma silêncio em linguagem, em memória contada e recontada, e em ação, em grito, em choro, em festa. O poder que a paralisa no corredor do IML é o mesmo frente ao qual Dinho nada tem a fazer, como seu filho ela se rende. É esse silêncio, o da execução que é transformado no grito que ecoa um ano depois pelas velas do Fumacê. Grito que sai primeiro pela boca de Rafael que não morre acuado em silêncio e termina na boca de Cássia que prefere a morte do que não enterrar seu próprio filho” (MENDONÇA, 2015, p. 18-19)

⁵⁶ Também conhecida como “ADPF das Favelas”. Em 05 de agosto de 2020, determinou-se que não fossem realizadas operações em comunidades do Rio de Janeiro durante a pandemia de Covid-19, salvo em situações absolutamente excepcionais a serem devidamente justificadas por escrito pela autoridade competente, com comunicação imediata ao MPRJ. Em 18 de agosto de 2020, determinou-se também a restrição da utilização de helicópteros nas operações policiais. Em 24 de maio de 2021, o GAETS, bem como o Núcleo de Assessoria Jurídica Universitária Popular Luiza Mahin e o Laboratório de Direitos Humanos, ambos vinculados à Faculdade Nacional de Direito (FND), foram admitidos como *amici curiae*. Para maiores informações sobre essa ADPF, ver: <https://www.adpfdasfavelas.org/>

Tratar do racismo no Brasil é quase impossível sem abordar a questão criminal. Como ressalta Vera Malaguti, em 1890 apareceriam “as primeiras referências à aplicação do sistema penal para ‘vadios’ e ‘vagabundos’, para a massa excluída do novo mercado de trabalho” (BATISTA, 2003, p. 59). O sistema penal da República já teria nascido “pontificado pela sua ineficácia estrutural como repressor da criminalidade; seus objetivos ocultos, ideológicos, eram configuradores e seletivos quanto às ilegalidades populares” (Ibidem), ressaltando-se que o “estereótipo se armava para o contingente de ex-escravos sem perspectiva de inserção no mercado de trabalho, desqualificados pelas condições de miséria e opressão da ordem escravocrata” (Ibidem). Quanto a isso, Abdias do Nascimento afirmará que:

Autoridades governamentais e sociedade dominante se mostraram perfeitamente satisfeitas com o ato de condenar os africanos “livres”, e seus descendentes, a um novo estado econômico, político, social e cultural de escravidão em liberdade. Nutrido no ventre do racismo, o “problema” só podia ser, como de fato era, cruamente racial: como salvar a raça branca da ameaça do sangue negro, considerado de forma explícita ou implícita como “inferior”. (NASCIMENTO, 2016, p. 65-66)

Por isso, importante será o conceito de cidadania negativa, em que os “setores vulneráveis, ontem escravos, hoje massas marginais urbanas, só conhecem a cidadania pelo seu avesso, na ‘trincheira auto-defensiva’ da opressão dos organismos do nosso sistema penal” (Ibidem, p. 57), cabendo ressaltar que:

(...) Desde a casa grande e do sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (...) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço. (...) No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende porque o outro lugar natural do negro sejam as prisões. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão. (GONZALEZ, 1984, p. 232)⁵⁷

A violência estatal, o controle em espaços racializados, são reflexos de uma necropolítica, que define quem é descartável e quem não é, os indignos de vida, ou, como dito por Eduardo Galeano, os ninguéns, que valem menos que a bala que os mata. As ações policiais são mecanismos de opressão e construção de realidade que só se tornam “justificáveis” com o

⁵⁷ Júlia Leite Valente, em *UPPs: governo militarizado e a ideia de pacificação*, ressaltará: “a política urbana em vigor no Rio de Janeiro é também, em grande medida, uma questão de controle social e governabilidade. Trata-se de governar populações e territórios estabelecendo quais tipos de circulação são boas e quais são ruins, quais pessoas podem circular em quais territórios. A estratégia de exclusão social da lepra é aplicável aos ‘mendigos’, aos ‘vagabundos’ e aos ‘bandidos’, enquanto o sistema disciplinar da estratégia contra a peste de divisão e vigilância é aplicável aos pobres em geral (...)” (VALENTE, 2016, p. 109)

estabelecimento de hierarquia entre os seres, relegando a esses Outros uma subumanidade que, na bio-lógica, os aloca como seres matáveis, não por acaso, mas propriamente como política⁵⁸.

Nos casos de violência policial, mães negras são extremamente desacreditadas: “suas declarações sobre uma possível execução criminosa, praticada pelos policiais, não recebe a mesma credibilidade do que quando fornecem elementos para desqualificar a vítima” (FILHO, 2016, p. 181).

No livro “Indignos de vida: A forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro”, Orlando Zaccone apresenta vários relatos nesse sentido, de modo que a negação estruturalizada da maternidade relaciona-se com uma outra forma de negação: a negação da vítima, colocando as vítimas de autos de resistência numa espécie de banco dos réus pós-vida, dando-se um amparo às intervenções policiais nas favelas do Rio de Janeiro que não se institui somente na postura dos promotores de justiça, mas “na cultura punitivista que se estabelece como forma de sociabilidade” (FILHO, 2016, p. 203), ressaltando que

A retórica jurídica expressa nos pedidos de arquivamento dos autos de resistência pelo Ministério Público pode ser mais violenta do que os atos praticados pelos policiais, ao se apresentar como uma ação exercida contra uma vontade. Definir a legitimidade das ações letais, praticadas pela polícia da cidade do Rio de Janeiro, a partir das condições e modos de vida dos mortos, nada mais é do que produzir subjetividades voltadas para a persuasão, tendo por finalidade conduzir alguém a renunciar um ato. A definição da violência é composta por dimensões políticas, não limitando o uso de força aos seus meios mais brutais, mas ampliando o poder de coerção para as ações que recaiam sobre a vontade ou desejo de outrem. (Ibidem)⁵⁹

Apesar disso, mães negras resistem e seguirão existindo, como uma espécie de imperativo ontológico: não são poucos os movimentos sociais por elas encabeçados que buscam por justiça social e pelo fim do extermínio da juventude negra. O Mães de Maio, o Mães de Manguinhos,

⁵⁸ No livro “A república das milícias: dos esquadrões da morte à era Bolsonaro”, Bruno Paes Manso traz uma fala relevante do atual presidente Jair Messias Bolsonaro em defesa de grupos paramilitares e práticas de extermínio que, apesar de ser de agosto de 2003, não destoa de suas afirmações contemporâneas: “Sr. Presidente, sras. e srs. deputados, desde que a política de direitos humanos chegou ao país a violência só aumentou e passou a ocupar grandes espaços nos jornais. A marginalidade tem estado cada vez mais à vontade, tendo em vista os neoadogados para defendê-la. Quero dizer aos companheiros da Bahia – há pouco ouvi um parlamentar criticar os grupos de extermínio – que enquanto o Estado não tiver coragem de adotar a pena de morte, o crime de extermínio, no meu entender, será muito bem-vindo. Se não houver espaço para ele na Bahia, pode ir para o Rio de Janeiro. Se depender de mim, terão todo o meu apoio, porque no meu estado só as pessoas inocentes são dizimadas. Na Bahia, pelas informações que eu tenho – lógico que são grupos ilegais –, a marginalidade tem decrescido. Meus parabéns” (BOLSONARO; MANSO, 2021, p. 58).

⁵⁹ Ressalta-se que dos 308 casos analisados por Zaccone, foram identificadas 368 vítimas e, dentre elas, apenas 22% eram brancas, 78% eram negras (60,8% pardas e 17,2% negras).

Mães da Maré e o Movimento Moleque⁶⁰, são alguns exemplos de mobilização de mães negras⁶¹, que lembram a relevância de que

(...) não podemos nos esquecer que essas “mães de bandido” são, na sua enorme maioria, negras, bem como seus filhos. O racismo estrutural apresenta no tratamento dispensado às pessoas privadas de liberdade e suas famílias uma das suas faces mais cruéis. A herança da escravidão. E a falta de políticas de reparação deste passado marcado por torturas, estupros e genocídio, faz com que nossos filhos não sejam vistos como humanos, exatamente como acontecia aos escravizados nesta terra, podendo ser submetidos às mais diversas violações de direitos, entre elas a tortura e até a execução. (...)

Por fim, é importante dizer que, quando meu filho nasceu, o médico me parabenizou por ser um menino, não um bandido. Nenhuma mulher favelada pare bandido, ao contrário do que já disse um ex-governador, ironicamente, condenado a mais de 200 anos de prisão. Parimos bebês, que se tornam crianças, depois adolescentes e que, durante esse processo, têm experiências diversas que atravessam o seu desenvolvimento e vão construindo seus caminhos e escolhas. Deslegitimar, através do uso da expressão mãe de bandido, um movimento que reivindica, cotidianamente, direitos humanos e políticas públicas inclusivas e reparatórias, é tentar desviar o foco de toda a nossa luta contra o racismo institucional e estrutural em nossa sociedade. Não vamos permitir que isso aconteça e seguiremos em frente, sempre! (CUNHA, 2020)

3. E O JURISTA, ‘CUMÉ’ QUE FICA? PREENCHENDO UM VAZIO JURÍDICO RUMO AO DIREITO ANTIDISCRIMINATÓRIO

Toda a discussão apresentada aqui desemboca na pergunta-resposta sobre o papel do jurista e do Direito na transformação da realidade social. A discussão filosófica da Parte I possui três objetivos: a discussão dos efeitos da abstrativização (universalismo) nas práticas sociais, a multiepistemologia como um caminho de reumanização e, propriamente, a crítica à forma como a filosofia produziu as formas de discriminação como conhecemos hoje.

Observe-se que o Direito não é um sistema apartado da política, “porque legítima arranjos sociais que permitem a reprodução de uma ordem social baseada na subordinação de minorias raciais” (MOREIRA, 2019, p. 69). O sistema jurídico, afirmará Moreira, opera na vida das pessoas de formas distintas, garantindo condições materiais para pessoas brancas, atuando

⁶⁰ Esse movimento criou um calendário em que mães negras são retratadas e homenageadas. Vanessa Sales, mãe de Ágatha Félix, de 8 anos, morta pela PMERJ na sua frente, é uma delas. Sobre isso, ver a matéria “No Rio mães se mobilizam para manter viva a memória de filhos mortos pelo estado”, disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2020/03/no-rio-maes-se-mobilizam-para-manter-viva-a-memoria-de-filhos-mortos-pelo-estado/>

⁶¹ Sobre isso, ver a matéria do Voz das Comunidades, intitulada “Mães da favela: luto que vira luta”, disponível em: <https://www.vozdascomunidades.com.br/destaques/maes-da-favela-o-luto-que-vira-luta/>

como um “sistema de opressão na vida daqueles que não possuem o mesmo status cultural ou material que os membros do grupo racial dominante” (Ibidem, p. 66). Isso é possível porque a opressão racial é amparada por “atos estatais discriminatórios que mascaram como as normas jurídicas universais podem causar danos diretos e indiretos a pessoas negras” (Ibidem), ressaltando que os “princípios do universalismo e do individualismo encobrem o fato que as pessoas não existem como sujeitos abstratos dentro da esfera pública, mas como pessoas que possuem diversas formas de identidade” (Ibidem).

A interpretação das normas jurídicas a partir desses pressupostos universalistas, muito característico das epistemologias ocidentais, impede a promoção da transformação do *status* social de minorias raciais, porque permite que as diversas formas de opressão “permaneçam invisíveis porque não se considera a experiência de sujeitos sociais concretos” (Ibidem, p. 67), razão pela qual as mulheres negras encontram dificuldades para expressarem a vivência de discriminação que lhes afeta, porque o sistema jurídico estabelece a igualdade como relacional, opondo-a à diferença, não propriamente à desigualdade, relegando-as um dever de “provar que um membro do grupo dominante não seria tratado da mesma forma” (MOREIRA, 2019, p. 68).

Por isso, tal como a crítica estabelecida no item 2.3.1 da primeira parte desta monografia, Thula Pires, em seu artigo “Por um constitucionalismo ladino-amefricano”, ressaltará que:

Assumir o marco das revoluções francesa e estadunidense como constitutivas de nossa autoimagem constitucional e negar a influência real do haitianismo (QUEIROZ, 2017) nos nossos processos constituintes, notadamente no período pós-independência (mas não apenas), significa manter o modelo colonial e fortalecer processos de colonialismo interno, extremamente elitistas e violadores da memória, do respeito e da dignidade de boa parte dos corpos que vivem em seu território.

(...)

Nesses termos, mais do que pôr em questão a escolha pelo Estado-nação, suas promessas de liberdade, igualdade, segurança, felicidade e dignidade, declaradas nos documentos do período as “revoluções modernas”, questiona-se os contornos que foram conferidos às estruturas institucionais e a esses direitos, bem como a desqualificação de perspectivas que poderiam ter indicado outras proteções fundamentais. O silenciamento dessas cosmovisões se justificava na invisibilidade de seus sujeitos e na crença e afirmação de sua inferioridade. (PIRES, 2021, p. 290)

Nesse sentido, para além da crítica a esses modelos constitucionais e à forma como eles foram incorporados em nossa realidade jurídica, o desafio dos estudos decoloniais, como abordado no capítulo 1 desta pesquisa, é o redimensionamento da “trajetória de resistência dos povos ameríndios e amefricanos que, a despeito de tudo que lhes foi imposto pelo projeto moderno/colonial” (Ibidem, p. 291), tal como se verifica na particularidade brasileira, por

exemplo, no quilombismo⁶², esse modelo alternativo de organização política que preserva os saberes e cosmo percepções da comunidade afrodiáspórica, ressaltando que:

A rejeição a qualquer possibilidade de novos resumos universais e o compromisso com as mais variadas formas de ser, saber e bem viver fazem com que o pensamento decolonial ocupe um espaço privilegiado na desconstrução de estruturas racistas, patriarcais e heteronormativas, de forma a promover uma real convivência intercultural e pluriversal.

Desapegadas de narrativas lineares, evolucionistas e dualistas, opções descoloniais tentam pensar o futuro para além das ruínas e memórias da civilização ocidental e de seus aliados internos: “uma civilização que comemora e preza a vida ao invés de tornar certas vidas dispensáveis para acumular riqueza e acumular morte dificilmente pode ser construída a partir das ruínas da civilização ocidental, mesmo com suas ‘boas’ promessas” (MIGNOLO, 2008, p. 295). (Ibidem)

Por isso, Pires apontará que a afrocentricidade surge como resposta aos modelos epistemológicos eurocentrados, reorientando “as investigações sobre as relações raciais dando aos negros uma posição central na análise” (Ibidem, p. 292), sem, contudo, romantizar os elementos constitutivos os valores africanos, porque “estão todos sujeitos ao debate, não há sistemas fechados” (Ibidem).

Por isso, evocam-se as filosofias não-Ocidentais, especificamente as filosofias africanas, que visam os sujeitos em suas particularidades sem, para isso, precisar rejeitar as diferenças e produzir hierarquias ontológicas, como se realiza no universalismo ocidental. Falando-se em Hermenêutica Negra, tem-se a necessidade de pensar a opressão racial a partir de uma consciência múltipla, abarcando uma multiplicidade de identidades e levando em consideração as mais variadas experiências que os seres humanos podem ter, posicionando-se “diante das questões de justiça a partir das diferentes posições que os sujeitos humanos ocupam dentro das hierarquias sociais” (Ibidem, 71), permitindo ao intérprete considerar não apenas questões abstratas, “mas também as particularidades que o indivíduo tem em função de seus vários pertencimentos” (Ibidem).

⁶² Pires ainda afirmará quanto ao quilombismo: “No mesmo sentido, a categoria histórico-cultural do quilombismo constitui uma práxis afro-brasileira de resistência e organização política comprometida com a liberdade. Proposta por Abdias do Nascimento e construída a partir do significado político dos quilombos como genuínos focos de resistência física e cultural, decorrentes da exigência vital dos africanos escravizados de resgatarem sua liberdade e dignidade, o quilombismo entoa novas possibilidades de organização social livre, solidariedade e fraterna. (...)

Nesses termos, é possível redimensionar o fenômeno do constitucionalismo no continente. Refundar as bases de sua construção e oferecer modelos alternativos de organização. Para além das instituições políticas hegemônicas, resgatar práticas de liberdade e controle de poder experimentadas por aqui, ocultadas ou apresentadas de maneira deformada. Além das práticas quilombistas anteriormente destacadas, é fundamental resgatar a potente proposta constitucional de liberdade desencadeada pela revolução escrava africana.” (PIRES, 2021, p. 294-295)

Somente então, a partir da mudança na hermenêutica jurídica, que se pode começar a pensar em caminhos concretos para a efetivação da maternidade negra, ressaltando-se que:

A eficácia da crença na universalidade e neutralidade do constitucionalismo moderno, aliada no contexto pátrio ao compartilhamento do mito da democracia racial, fez com que o impacto de sua utilização para promover o enfrentamento das desigualdades, notadamente as raciais, sociais e de gênero, se mantivesse esvaziado.

A experiência amefricana⁶³ tem, com a teimosia e a criatividade que permitiram a nossa subsistência por séculos de opressão, muito a contribuir para a definição do Estado e de direitos como liberdade, propriedade e dignidade; resistência política; acesso à educação, saúde, trabalho, lazer; direitos sexuais e reprodutivos; direitos econômicos; meio ambiente e direito à cidade; presunção de inocência, devido processo legal e ampla defesa; consentimento informado; direito à memória, verdade e reparação. (PIRES, 2021, p. 297)

Daí a relevância de destituição da epistemologia e hermenêutica norte-atlântica para a uma transformação social, abrindo caminhos para um Direito Antidiscriminatório, que vise a eliminação de barreiras sociais e formas de opressão, promovendo a inclusão, mas considerando a dimensão estrutural do racismo.

Para isso, a transformação cultural também se faz necessária, porque “desvantagens sistemáticas entre grupos estão baseadas na presença de estigmas culturais que afetam minorias em praticamente todas as esferas da vida social” (MOREIRA, 2020, p. 60), devendo esse ramo do direito “procurar identificar e corrigir dinâmicas culturais responsáveis pela criação de hierarquias sociais baseadas em diferenças de status culturais entre grupos” (Ibidem), implicando numa cultura democrática na qual as instituições políticas estão realmente comprometidas com as normas jurídicas que vinculam o funcionamento delas a fim de “celebrar o pluralismo como um aspecto positivo da realidade das democracias” (Ibidem).

A hermenêutica negra e a produção de normas antidiscriminatórias, assumindo-se um compromisso com a interculturalidade e a pluriversalidade, são indissociáveis para a efetivação do direito à maternidade das mulheres negras. A elaboração, por exemplo, de políticas públicas

⁶³ Lélia Gonzalez trata da particularidade das sociedades latinas, constituídas sob a égide de um racismo por denegação, pois aqui “prevalecem as ‘teorias da miscigenação, da assimilação e da ‘democracia racial’” (GONZALEZ, 1988, p. 72), ressaltando que a América Latina é muito mais “ameríndia e amefricana do que qualquer outra coisa. Quanto a amefricanidade, ressaltará que suas implicações políticas e culturais são, de fato, democráticas, “porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA e como um todo (...) para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural que é afrocentrada (...) o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon” (Ibidem).

voltadas para esse público-alvo, reconhecendo as particularidades de suas condições somente é possível quando se retira o véu do universalismo e se admite as peculiaridades sociais.

É imprescindível que se reconheça a humanidade de pessoas negras em sua integralidade, o que não parece possível com essa centralidade de filósofos que legitimam e instituem o racismo, sexismo e ainda outras formas de opressão, enclausurando o Direito num espectro universalista, razão pela qual se convoca outras epistemologias como meio de transformação cultural, social e jurídica. Trata-se de um caminho para a efetivação do direito à maternidade das mulheres negras e, no geral, para o reconhecimento da humanidade daqueles que são configurados como “Outros”.

CONCLUSÃO

A multiepistemologia se apresenta como um caminho para uma nova realidade jurídico-social possível. A opção pela centralidade da filosofia africana para essa discussão não consiste numa ideia de superioridade dos sistemas de pensamento africano, ao contrário: isso foge da essência das cosmopercepções africanas trazidas, porque elas se orientaram para a receptividade de outros saberes, tal como muitas filosofias ameríndias.

Além disso, essa opção se deu porque o reconhecimento e a valorização epistemológica não estão dissociados de uma valorização ontológica. Falar da (re)umanização da população afrodiaspórica é impossível se não abordado seu reconhecimento enquanto ser pensante, produtor de cultura e conhecimento. Caso isso não ocorra, não há a possibilidade de extirpar essas relações de poder calcadas na bio-lógica ocidental, que relegam aos corpos negros uma capacidade puramente emocional, com a consequente inaptidão para a racionalidade e mesmo para a dita moralidade.

No entanto, se antes o racismo científico era usado para legitimar essa hierarquização ontológica e manter as relações de poder, hoje, de forma ardil, o racismo segue legitimando essa estrutura, mas já percorrendo os capilares sociais de forma não menos intensa ou relevante, mas tão somente mais bem disfarçada, sob a égide da “democracia racial”, um racismo que é estrutural, mas que se vale, como afirmado por Lélia Gonzalez, através de mecanismos de denegação.

A partir disso, haverá uma intensa produção histórico-literária que tentará, simultaneamente, construir uma imagem da mulher negra como lasciva - as ditas “mulatas”, como Gabriela de Jorge Amado, que também, como o próprio termo reflete, são tomadas como inférteis -, perpetuando a condição de mucamas – como a Tia Nastácia de Monteiro Lobato – e estabelecendo a imagem de “mãe preta” tão somente na condição das “bás”, que cuidavam dos filhos de seus senhores, rejeitando-se, portanto, a sua relação com seus próprios filhos.

Por isso, escritoras negras se fazem tão importantes e seus escritos traduzem verdadeiras práticas de libertação, resgatando a maternidade de Luisa Mahin, como Ana Maria Gonçalves

faz em “Um defeito de Cor”, e como fazem também Eliana Alves Cruz e Conceição Evaristo, por exemplo, na literatura brasileira, e Toni Morrison e Alice Walker na literatura norte-americana, num incessante papel de fazer valer os laços afetivos das mulheres negras.

No dia a dia, a humanidade e, conseqüentemente, a capacidade afetiva das mães negras é constantemente posta em xeque; seus corpos são “hipervigiados”, “hipersexualizados”, estigmatizados. Sob a ótica de um judiciário e de uma sociedade epistêmica e ontologicamente branca, ou ao menos embranquecida, longe da sacralidade, da pureza e da brancura, maternidades negras não tem vez.

Por isso a importância de resgatar os valores iorubás da Matripotência, como forma de reconhecimento e valorização dessa maternidade que não se dá sob a égide casta, submissa e alva da figura da Virgem Maria, mas sob a égide de Oxum⁶⁴, uma mulher negra forte, a “Graciosa Mãe”, ressaltando-se que no mito de *Osetura*, o mais importante não é que Oxum é uma “anafêmea”, mas sim que Oxum é uma *Ìyá* (OYĚWÙMÍ, 2016). Por que razão se teme e se suprime constantemente a maternidade negra? Porque ela afronta o sistema, na sua audaz capacidade de (re)existir.

Ser mãe negra é, e sempre foi, um ato de afeto e resistência, por mais que o judiciário e a sociedade tentem, estruturalmente, afirmar o contrário. A importância do jurista nesse processo, portanto, vai para além dos aspectos burocráticos: é preciso modificar a forma como se interpreta e se produz direitos, bem como analisar suas supressões, que se dão, muitas vezes, de formas sub-reptícias. O papel de um jurista que pensa como um negro, portanto, é o empoderamento, a emersão dessa esfera do não-ser, captando a relevância e a coletividade desse processo.

⁶⁴ “Olódumarè asked them ‘Why Don’t you often consult with her?’ They replied, ‘It was because she was only female among us.’ Olódumarè said, ‘No, it should not be so! Osun is a manly woman.’” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 45)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. Racismo Estrutural. 1. ed. São Paulo: Jandaíra, 2020. 264 p. ISBN 978-85-98349-74-9.
- ALVES, Dina. Mulheres negras: as mais vigiadas, punidas e mal pagas. Sesc SP, 10 fev. 2021. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/mulheres-negras-as-mais-vigiadas-punidas-e-mal-pagas/>. Acesso em: 17 jan. 2022.
- ANI, Marimba. Yurugu: Uma Crítica Africano-Centrada do Pensamento e Comportamento Cultural Europeus. Disponível em: <https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu>. Acesso em: 19 nov. 2018.
- ARISTÓTELES. Política. 6ª edição – São Paulo: Editora Martin Claret, 2001. p. 53-76.
- ASSIS, Jussara Francisca de. Interseccionalidade, racismo institucional e direitos humanos: compreensões à violência obstétrica. Serviço Social & Sociedade, São Paulo, n. 133, p. 547-565, set/dez 2018. Disponível em: . Acesso em: 29 maio 2021.
- BAGNOLI, Vicente. Direito e Poder Econômico. In: Direito e Poder Econômico: Os Limites Jurídicos do Imperialismo Frente aos Limites Econômicos da Soberania. 1ª ed. São Paulo: Elsevier, 2009. p. 01-25 ISBN 978-85-352-3224-0.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana. Tradução para uso didático de BAKARE-YUSUF, Bibi. Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence. Feminist Africa, Issue 2, 2003, por Aline Matos da Rocha e Emival Ramos.
- BATISTA, Vera Malaguti. Difíceis Ganhos Fáceis: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro. 1ª reimpressão. Rio de Janeiro: Revan, 2003. 152p. ISBN 85-7106-291-9.
- BELL HOOKS. Não sou eu uma mulher: mulheres negras e feminismo. Plataforma Gueto, 2014. Disponível em: https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher_traduzido.pdf. Acesso em: 09 jan. 2022.
- BRAGON, Ranier. Bolsonaro defendeu esterilização de pobres para conter miséria e crime. Folha de São Paulo, 11 jun. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/06/bolsonaro-defendeu-esterilizacao-de-pobres-para-combater-miseria-e-crime.shtml>. Acesso em: 24 jan. 2022.
- BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei PL n.4327/2021. Regulamenta o princípio da laicidade do Estado previsto nos incisos VI e VII do Art. 5º, e inciso II do Art. 19 da

Constituição Federal e veda a exclusão de genitor ou ascendente do convívio de criança e adolescente por motivo de crença religiosa. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2310816>.

Acesso em 28 jan. 2022.

BRASIL. Congresso Nacional. Relatório nº 2, de 1993. Brasília, 1993. 141 p. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/85082>. Acesso em 17 jan. 2022.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em 09 jan. 2022.

BRASIL. Constituição (1934). Constituição da República Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 16 jan. 2022.

BRASIL. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – INFOPEN Mulheres. 2ª. Edição. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública/Departamento Penitenciário Nacional, 2017. Disponível em: http://depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopenmulheres/infopenmulheres_arte_07-03-18.pdf. Acesso em 13 jan. 2022.

BERNADINO-COSTA, Joaze. Convergências entre intelectuais do Atlântico Negro: Guerreiro Ramos, Frantz Fanon e Du Bois. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. 2a. ed. São Paulo: Autêntica, 2021. p. 247-268. ISBN 978-85-513-0605-5.

BERRA, Jonas José. Colonialidade democrática: uma ferramenta de ocultamento do racismo. Orientador: Luís Thiago Freire Dantas. 2015. 60 p. Monografia (Especialização em Educação das Relações Étnico Raciais) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/52696>. Acesso em: 20 jan. 2022.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. 2a. ed. São Paulo: Autêntica, 2021. p. 79-106. ISBN 978-85-513-0605-5.

CARVALHO, José Murilo de. A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro das sombras: a política imperial. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. ISBN 978-85-200-0618-4.

COLLINS, Patrícia Hills. Epistemologia feminista negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramon (org.). Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. 2a. ed. São Paulo: Autêntica, 2021. p. 139-170. ISBN 978-85-513-0605-5.

COLLUCI, Cláudia. Desigualdade entre negros e brancos começa no útero no Brasil. Folha de S. Paulo. 19 nov. 2020. Disponível em: . Acesso em: 28 maio 2021.

DAVIS, Angela Yvonne. Mulheres, raça e classe. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016. 246 p. ISBN 978-85-7559-503-9.

_____. Mulheres, cultura e política. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. 197 p. ISBN 978-85-7559-565-7.

CUNHA, Mônica. Desconstruindo a expressão ‘mãe de bandido’. 8 de maio de 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/celina/desconstruindo-expressao-mae-de-bandido-1-24409436>. Acesso em 24 jan. 2022.

CUNHA, Mônica; NASCIMENTO, Thuane. Mães buscarem os corpos de seus filhos no mangue: o nome disso é racismo. Folha de S. Paulo, 23 dez. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/perifaconnection/2021/12/maes-buscarem-os-corpos-de-seus-filhos-no-mangue-o-nome-disso-e-racismo.shtml>. Acesso em: 29 jan. 2022.

CURI, Paula Land; RIBEIRO, Mariana Thomaz de Aquino; MARRA, Camilla Bonelli. A violência obstétrica praticada contra mulheres negras no SUS. Arquivos Brasileiros de Psicologia; Rio de Janeiro, 72 (no.spe.): 156-169. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arbp/v72nspe/12.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2022.

DELGADO, Richard; STEFANCIC, Jean. Teoria Crítica da Raça: uma introdução. 1. ed. São Paulo: Contracorrente, 2021. 182 p. ISBN 978-65-88470-52-7.

DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: A África Antiga. 1983. p. 39-70. Disponível em: https://filosofia-https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000156750_por.

DOMINGUES, Rosa Maria Soares Madeira; VIELLAS, Elaine Fernandes; DIAS, Marcos Augusto Bastos; TORRES, Jacqueline Alves; THEME-FILHA, Mariza Miranda; GAMA, Silvana Granado Nogueira da; LEAL, Maria do Carmo. Adequação da assistência pré-natal segundo as características maternas no Brasil. Rev Panam Salud Publica. 2015;37(3):140–7.

ENSP. Nascer no Brasil: inquérito nacional sobre parto e nascimento (2011 a 2012). Disponível em: https://nascernobrasil.ensp.fiocruz.br/?us_portfolio=nascer-no-brasil. Acesso em: 15 jan. 2022.

EVARISTO, Conceição. Escre(vi)(vendo)me: ligeiras linhas de uma auto-apresentação. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHENEIDER, Liane. Mulheres no Mundo – Etnia, Marginalidade e Diáspora. João Pessoa, UFPB, Idéia/Editora Universitária, 2005. Disponível em: <https://inegalagoas.files.wordpress.com/2020/05/gc3aanero-e-etnia-conceic3a7c3a3o-evaristo.pdf>.

FENAJUD. DESTAQUE Um jovem negro é assassinado a cada 23 minutos no Brasil, denunciam entidades. FENAJUD. 20 maio 2020. Disponível em: . Acesso em: 31 maio 2021.

GIACOMINI, Sonia Maria. Mulher e Escrava: Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

FILHO, Orlando Zaccane D'Elia. Indignos de Vida: A forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro. 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Revan, 2016. 280 p. ISBN 978-85-7106-534-5.

GAMA, Silvana Granado Nogueira da. Mortalidade materna, violência obstétrica e o racismo institucional. Entrevista concedida a Ana Paula Evangelista. Brasil de Fato, 19 de novembro de 2018. Disponível em: <https://www.brasildefatorj.com.br/2018/11/19/reporter-sus-l-mortalidade-materna-violencia-obstetrica-e-o-racismo-institucional>. Acesso em: 20 de janeiro de 2022.

GODINHO, Laís dos Santos; RAMALHO, Aline Lima. OPINIÃO: Nem toda mulher tem direito de ser mãe no Brasil. Cotidiano: UFSC, Santa Catarina, p. ., 13 ago. 2021. Disponível em: <https://cotidiano.sites.ufsc.br/opiniao-nem-toda-mulher-tem-direito-de-ser-mae-no-brasil/>. Acesso em: 24 jan. 2022.

GOMES, Nilma Lino. O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. 2a. ed. São Paulo: Autêntica, 2021. p. 223-246. ISBN 978-85-513-0605-5.

GONÇALVES, Pedro Augusto Pereira. Crítica da razão racista: a colonialidade do pensamento racial de Kant. Orientador: Marco Antônio Valentim. 2018. 105 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1884/61477>. Acesso em: 10/01/2022.

GONÇALVES, Renata. Lélia Gonzalez e a influência de Frantz Fanon: construindo uma nova epistemologia feminista. In: MAGNO, Patrícia Carlos; PASSOS, Rachel Gouveia (org.). Direitos humanos, saúde mental e racismo: diálogos à luz do pensamento de Frantz Fanon. Rio

de Janeiro: Defensoria Pública do Rio de Janeiro, 2020, p. 225 – 238. ISBN 978-65-865-4807-5.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

_____. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, nº 92/93 (jan/jun). 1988b, p. 69-82.

GROSGOUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (ed.). El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. 21. ed. Bogotá: Bogotá, 2007. p. 63-79. ISBN 978-958-665-096-0.

HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. A razão na história: uma introdução à Filosofia da História. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2004.

LAPLANTINE, François. Aprender antropologia. 1ª edição. 15ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2003. 169 p. ISBN 85-11-07030-3.

LARENZ, Karl. Metodologia da Ciência do Direito. 6ª ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian: 1997. ISBN 972-31-0770-8.

LIMA, André de Jesus; SANTOS, Joceneide Cunha dos. Iyá Nla, a Grande Mãe: liderança e visibilidade das mulheres negras nas instâncias afro-religiosas. Revista Educação e Cultura Contemporânea, Rio de Janeiro, v. 17, n. 48, p. 555 - 571, 2020. Disponível em: <http://periodicos.estacio.br/index.php/reeduc/article/view/7163/47966775>. Acesso em: 16 jan. 2021. ISSN 2238-1279.

LOSURDO, Domênico. Contra-história do liberalismo. 2ª ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2006. ISBN 85-98239-75-5.

MANSO, Bruno Paes. A República das milícias: dos esquadrões da morte à era Bolsonaro. 1ª ed. 5ª reimpressão. São Paulo: Todavia, 2021. ISBN: 978-65-5692-061-0.

MBAEGBU, Celestine Chukwemeka. The Mind Body Problem: The Hermeneutics Of African Philosophy. Journal of Religion and Human Relations, [s. l.], v. 8, n. 2, 2016. Disponível em: <https://www.ajol.info/index.php/jrhr/article/view/141455>. Acesso em: 4 jan. 2022. ISSN 2006-5442.

MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra. 1ª ed. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidade del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (ed.). El giro

decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. 21. ed. Bogotá: Bogotá, 2007. p. 127-169. ISBN 978-958-665-096-0.

_____. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (org.). Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. 2a. ed. São Paulo: Autêntica, 2021. p. 27 -54. ISBN 978-85-513-0605-5.

MATTOS, Wilson Roberto de. Ubuntu: por uma outra interpretação das ações afirmativas na universidade. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (org.). Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. 2a. ed. São Paulo: Autêntica, 2021. p. 319-340. ISBN 978-85-513-0605-5.

MENDONÇA, Tássia. Vivendo no campo minado: Riscos, Apostas e Sobrevivências em uma favela do Rio de Janeiro. 2015.

MEPCT/RJ. Relatório de visita a Unidade Materno Infantil. Rio de Janeiro, 2021.

MIGALHAS. Mãe que levou filha menor ao candomblé é absolvida de lesão corporal. 16 jun. de 2021. Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/quentes/348660/mae-que-levou-filha-menor-ao-candomble-e-absolvida-de-lesao-corporal>. Acesso em: 02 fev. 2022.

MILLS, Charles Wade. The Racial Contract. Londres: Cornell University Press, 1997.

MONTESQUIEU. O espírito das leis. 2ª edição, 2ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2000. ISBN 85-336-0553-6.

MOORE, Carlos. O marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. 136 p. ISBN 978-85-61191-34-4.

MOREIRA, Adilson José. Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica. 1. Ed. São Paulo: Contracorrente, 2019. 280 p. ISBN 978-85-69220-55-8.

_____. Tratado de Direito Antidiscriminatório. 1. ed. São Paulo: Contracorrente, 2020. 784 p. ISBN 978-65-884702-06.

MORRISON, Toni. A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 77 p.

NASCIMENTO, Abdias do. O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado. 1ª ed. São Paulo: Perspectivas, 2016. 232 p. ISBN 978-85-273-1080-2

NASCIMENTO, Wanderson Flor do; BOTELHO, Denise. Èkọ́ láti sayé: Educação e resistência nos candomblés. Revista Educação e Cultura Contemporânea, Rio de Janeiro, v. 17, n. 48, p. 408 - 425, 2020. Disponível em:

<http://periodicos.estacio.br/index.php/reeduc/article/viewArticle/7157>. Acesso em: 6 dez. 2021. ISSN 2238-1279.

_____. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: Caminhos desde uma ontologia Ubuntu. *Prometeus Filosofia: Cátedra UNESCO Archai Viva Vox*, [s. l.], ano 9, v. 9, ed. 21, p. 231-245, 2016. DOI <https://doi.org/10.52052/issn.2176-5960.pro.v9i21.5698>. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/5698>. Acesso em: 15 jan. 2022.

NOGUEIRA, Renato. Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 18:maio-out/2012, p.62-73.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância Religiosa*. 1. ed. São Paulo: Pólen, 2020. 160 p. ISBN 978-65-87113-04-3.

OBENGA, Théophile. *La Philosophie Africaine de la Période Pharaonique: 2780-330 avant notre ère*. Paris: Éditions L'Harmattan, 1990. ISBN: 2-7384-0502-9.

_____. Egypt: Ancient History of African Philosophy. In: KWASI, Wiredu (ed.). *A Companion to African Philosophy*. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2004, p.31-49. Tradução para uso didático, para o projeto de pesquisa *Dissecando o racismo epistêmico: a urgência de outra perspectiva no ensino de filosofia*, por Vinícius da Silva.

OLIVEIRA, Julvan Moreira de. A concepção de pessoa na perspectiva afrodiáspórica. *Problemata: R. Intern. Fil., Paraíba*, v. 10, n. 2, p. 43-55, 2019. DOI <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49117>. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49117/28607>. Acesso em: 16 dez. 2021. ISSN 2236-8612.

OLMO, Rosa del. O surgimento da criminologia como ciência. In: OLMO, Rosa del. *A América Latina e sua criminologia*. 1a. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2004. cap. I, p. 33-52. ISBN 85-7106-298-6.

OYĔWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. In: *What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por Wanderson Flor do Nascimento.

_____. (Re)Casting the Yorùbá World: Ifá, Ìyá, and the Signification of Difference. In: *What gender is motherhood? Changing yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity*. 1ª ed. New York: Palgrave Macmillan, 2016. p. 35-56. ISBN 978-1-349-58051-4

_____. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. 324 p. ISBN 978-65-86719-49-9.

_____. Conceituando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. 2a. ed. São Paulo: Autêntica, 2021. p. 171-181. ISBN 978-85-513-0605-5.

PEREIRA, Valmir. A filosofia africana como caminho multiepistemológico na academia branca. *Problemata: R. Intern. Fil., Universidade Federal da Paraíba*, v. 10, n. 2, p. 346-360, 2019. DOI <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49117>. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49148/28635>. Acesso em: 13 dez. 2021. ISSN 2236-8612.

PINTO, W. Saiba o que é racismo estrutural e como ele se organiza no Brasil. *CUT*. 20 nov. 2020. Disponível em: . Acesso em: 1 jun. 2021.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Por um constitucionalismo ladino-amefricano. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. 2a. ed. São Paulo: Autêntica, 2021. p. 139-170. ISBN 978-85-513-0605-5.

PLATÃO. *Box Grandes Obras de Platão*. Editora Mimética, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 10/05/2021.

RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>. Acesso em: 28/01/2022.

_____. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. *Ensaio Filosófico*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 6-23, 2011. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/Ensaio_Filosoficos_Volume_IV.pdf. Acesso em: 19 nov. 2018.

ROBINSON, Thomas. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. *Letras Clássicas, Universidade de São Paulo*, n. 2, p. 335-356, 1998.

RODRIGUES, Iryá. Após decisão da Justiça, bebê que nasceu em calçada na frente de maternidade no AC é levado para abrigo. 31 jan. 2022. Disponível em:

<https://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2022/01/31/apos-decisao-da-justica-bebe-que-nasceu-em-calcada-na-frente-de-maternidade-no-ac-e-levado-para-abrigo.ghtml>. Acesso em: 02 fev. 2022.

SANTANA, Thiago da Silva. "Dois úterozinhos por aí...": uma etnografia do processo de suspensão do poder familiar de Gracinha. Orientador: Vânia Zikán Cardoso e Raquel Mombelli. 2021. 155 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.

SILVA, Fabiana Carneiro da. Maternidade negra em Um defeito de cor: a representação literária como disrupção do nacionalismo. Agosto 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/10.1590/2316-40185414>. Acesso em 05 jan. 2022.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Imperio do Brasil Sobre a Escravatura. 1825. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518681>. Acesso em: 21 jan. 2022.

SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. O fim da ingenuidade. Revista de História: Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, ano 9, n. 104, p. 72-76, Maio 2014.

SOUZA, Mariana de Mello e. O veneno e o antídoto. Revista de História: Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, ano 10, n. 120, p. 16-20, Setembro 2015.

SOUZA, Cristiana Marina Barros de. et al. Mães Órfãs: o direito à maternidade e a judicialização das vidas em situação de vulnerabilidade. Saúde em redes. p. 27-36. Disponível em: <http://revista.redeunida.org.br/ojs/index.php/rede-unida/article/view/915>. Acesso em: 02 fev. 2022.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de; CARVALHO, Leonardo Dallacqua de. Os genes indesejados: os debates sobre a esterilização eugênica no Brasil (Artigo). In: Café História. Publicado em 8 mar de 2021. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/esterilizacao-eugenica-no-brasil/>. ISSN: 2674-5917. Acesso em: 23 jan. 2022.

VERNANT, Jean-Pierre. (1978). A bela morte e o cadáver ultrajado. Discurso, (9), 31-62.

WILLIAMS, Maxine. Black Women and the struggle for liberation. In: NORTON, Eleanor Holmes; WILLIAMS, Maxine; BEAL; Frances; LA RUE, Linda. Black Women's Manifesto. Disponível em: <https://repository.duke.edu/dc/wlmpc/wlmms01009>. Acesso em: 12 dez. 2016.