

Estado da publicação: O preprint não foi submetido para publicação

# NEGRAS PERSPECTIVAS SOBRE ESTIGMA: as narrativas de um corpo transgressor

Marina Prado Santiago

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.6924>

Submetido em: 2023-09-18

Postado em: 2023-09-25 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

## **NEGRAS PERSPECTIVAS SOBRE ESTIGMA: AS NARRATIVAS DE UM CORPO TRANSGRESSOR.**

Marina Prado Santiago

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0289-9331>

[slowhostel18@gmail.com](mailto:slowhostel18@gmail.com)

UFPB. João Pessoa (PB), Brasil

**RESUMO:** Este trabalho tem como proposta examinar a construção social da pureza e do estigma, questionando e desafiando-os em contextos brasileiros, ao evidenciar as narrativas dos corpos(-territórios) negros e refletir como esses conceitos são manipulados para justificar a opressão, discriminação e desigualdade, manifestas no racismo estrutural do nosso país. Em confluência com a pesquisa etnográfica (em andamento) com mulheres quilombolas do nordeste do Brasil, o trabalho reivindica e destaca as escrevivências de suas trajetórias de vida como forma de operar uma resistência frente às diversas estigmatizações e opressões que as atravessam. Elabora uma construção crítica sobre a desumanização e invisibilidade imposta pela sociedade que estima-se branca e masculina, ou seja, patriarcal e racista, onde o corpo negro de uma mulher é considerado por si só, um transgressor.

**Palavras-chave:** estigma, pureza, racismo, relações étnico-raciais, quilombo.

## **BLACK PERSPECTIVES ABOUT STIGMA: THE NARRATIVES FROM A TRANSGRESSIVE BODY.**

**ABSTRACT:** This work aims to examine the social construction of purity and stigma, questioning and challenging them in Brazilian contexts, by highlighting the narratives from black bodies(-territories) and reflecting on how these concepts are manipulated to justify oppression, discrimination and inequality, manifested in the structural racism of our country. In conjunction with ethnographic research (in progress) with quilombola women from the northeast of Brazil, the work claims and highlights the escrevivências of their life trajectories as a way of operating resistance in the face of the various stigmatizations and oppressions that affect them. It elaborates a critical construction on the dehumanization and invisibility imposed by a society that considers itself white and masculine, that is, patriarchal and racist, where a woman's black body is considered in itself, a transgressor.

**Keywords:** stigma, purity, racism, ethnic-racial relations, quilombo.

## **INTRODUÇÃO**

Do antropólogo canadense Erving Goffman (1988), tomarei emprestado o conceito de estigma como perspectiva conceitual-analítica inicial do presente trabalho. Goffman (1988) em seus estudos, observa a interação entre atributos e estereótipos a partir dos membros de um determinado grupo, analisando como a classificação social positiva e negativa desses, agem na sociedade. Afirma

inclusive que o estigma leva a deterioração da identidade do indivíduo. O autor classificou os estigmas em três formas: deformidades físicas, características pessoais e comportamentais, além do que chamou de estigmas tribais, referindo-se aos atributos de pertencimento a uma raça, nação e religião. Em uma constante dinâmica de transformação ou atualização, os estigmas são resultados dos processos sociohistóricos, sendo hoje menos relacionados às evidências corporais e mais às condições de exclusão social, segundo o autor.

Goffman (1988) explica que a partir da categorização das pessoas, a sociedade estabelece os atributos que serão lidos como “comuns e naturais” para cada categoria, definindo um ideal a ser alcançado pelos/as que estão de fora da categoria modelo, estigmatizando e hierarquizando as relações por meio de “expectativas normativas”, ou seja, expectativas e demandas arbitrárias, responsáveis por moldar-nortear as identidades sociais contidas no âmbito dessas relações. São esses padrões rígidos, inalcançáveis para determinados grupos, que levam a atrofia da vida, que nos fala Stephen Jay Gould (1999).

Quanto maior a discrepância entre os padrões dos atributos imputados e os atributos reais do indivíduo manifestados nas situações de encontros, ou seja, entre a sua “identidade social virtual” e sua “identidade social real”, mais intenso será o estigma sobre a pessoa (Goffman, 1988). Em certos casos como do estigma de pele, temos atributos que não podem ser desembaraçados, ninguém pode se desfazer de sua pele e vestir outra. Dessa forma o autor enfatiza que prevalecerá portanto, sobre qualquer outro atributo, os traços distintivos, marcando o/a indivíduo tal como uma mancha indelével que não pode ser desfeita e/ou apagada, identificando-o/a como diferente, inapto/a, sujo/a.

Em sua mais famosa obra, “Pureza e Perigo” Mary Douglas (1991) disserta sobre a noção de contágio e de purificação, análogas à noção de estigma apontada por Goffman (1988). Para Douglas (1991) a pureza é uma categoria simbólica fundamental que reflete a maneira como as sociedades lidam com o desconhecido, o incerto, o ambíguo, portanto não é algo intrínseco dos objetos ou indivíduos. Assim sendo, a pureza é capaz de estabelecer certas fronteiras e limites, determinando o que é aceitável e o que é proibido/ perigoso. O estigma, por sua vez, reforça essas fronteiras, identificando e excluindo aqueles/as que são percebidos/as como impuros/as, desviantes. Ao relacionar a noção de estigma de Goffman (1988) com a ideia de pureza e impureza de Douglas (1991), notamos que ambos conceitos envolvem a atribuição de valores sociais a certas

características e a sua conseqüente classificação e hierarquização, influenciando na forma como interagimos e percebemos tal objeto ou pessoa.

Como exemplo da confluência dessas perspectivas, cito os discursos de enaltecimento da “pureza racial”. Tais discursos buscam fazer a manutenção de desigualdades, justificando uma suposta superioridade de um grupo racial, em relação a outro, a partir do que estabelece como puro. Tal hierarquização resulta na marginalização e exclusão dos grupos apontados como impuros ou misturados. Colonizadores europeus usavam a noção de pureza racial para justificar a exploração e dominação de populações indígenas e africanas. A mistura racial era vista como uma grande ameaça à suposta pureza racial dominante, ou seja, à ordem social. Para combatê-la, medidas foram tomadas a fim de evitar a reprodução social do/a negro/a, promovendo a eugenia racial (embranquecimento) ao longo das gerações. Percebemos na argumentação em defesa da lógica da raça pura, a arbitrariedade dessa categoria, fundamentada em preconceitos e ideologias de dominação, em uma estrutura de poder alimentada por variadas ferramentas de opressão e exploração. Como nos apresenta Mary Douglas (1991):

Poderia pensar-se que, numa cultura profundamente impregnada de noções de contágio e de purificação, o indivíduo se encontra oprimido por categorias rígidas de pensamento cuja manutenção depende do auxílio de punições e de regras de evitamento. (Douglas, 1991, p. 9)

Isto posto, ao examinar a construção social da pureza e do estigma, questionando e desafiando-a, podemos revelar as formas como esses conceitos são manipulados para justificar a opressão, discriminação e desigualdade. É necessário indagar-nos sobre a validade e legitimidade das categorias estabelecidas de pureza, assim como da aplicação seletiva de suas punições e regras - buscando refletir à respeito das implicações mais amplas dos preconceitos e estereótipos que sustentam o estigma, dentro das dinâmicas sociais em relação à identidade, poder e justiça.

No trecho citado de Mary Douglas (1991), a autora constata que a permanência de determinados estigmas, encontra amparo em toda uma complexa e rígida estrutura - legitimada sociopoliticamente por leis e código morais normativos - com as quais os estigmas mantêm uma relação de simbiose, relação essa estudada por Sílvia Almeida (2021). Segundo Almeida (2021, p. 135) tal “simbiose entre direito e poder teve o racismo como seu elemento de ligação”, logo sua manutenção é feita por meio de mais opressões, punições e regras, que combatem qualquer ameaça-risco à ordem do poder hegemônico instaurado.

Sob essa perspectiva que tenciono, em contextos brasileiros étnico-raciais, a afirmação de Goffman (1988) quando diz que os estigmas estão hoje mais ligados às condições de exclusão social

e menos relacionados às evidências corporais. Sabemos que ao longo da história social brasileira, várias estratégias de manipulação simbólica são adotadas para afirmar o poder de um grupo minoritário branco. Uma lógica claramente racista que sobressai a um legado sócio-histórico e está à serviço de um sistema de opressão capitalista, hierarquiza corpos e existências, demonstrando o quanto está relacionado a cor da pele (evidência corporal) o lugar arbitrário de exclusão e subalternização do ser. Tais relações são ainda agravadas por aspectos como gênero, classe, orientação sexual, etarização e tantos outros que ao contrário do que afirmaram alguns pesquisadores, está para além de um legado sóciohistórico atribuído ao período da escravidão, está simbioticamente associada a uma ideologia nociva do capitalismo, onde uma massa servil tem que ser constantemente reproduzida para garantir à poucos, uma clara (auto)percepção de soberania, assegurada em sua cor de pele, firmada no pacto (narcisístico) da branquitude que disserta Cida Bento (2022).

Em consonância dialógica, os trabalhos de Douglas (1991) e Goffman (1988) indicam que a ação simbólica de classificar e nomear como adequado ou não, além de reforçar padrões, estereótipos e estruturas, é também responsável por ordenar a experiência social. Encontramos em Luís Gama, contundente testemunho dessa realidade, publicado no jornal *Gazeta do Povo* em 1º de dezembro de 1880, onde ele escreve: “em nós até a cor é um defeito, um vício imperdoável de origem e estigma de um crime; e vão ao ponto de esquecer que esta cor é a origem da riqueza de milhares salteadores, que nos insultam” (Ferreira, 2020, p. 256).

Na confluência dos conceitos trabalhados e tensionados pelos contextos étnico-raciais brasileiros de poder sóciopolítico, jurídico e econômico, comungo do entendimento de Silvia Beatriz Adoue (2023) que na esteira dos trabalhos de Florestan Fernandes (2007), afirma que “a luta contra a escravidão dos negros foi uma luta contra o capitalismo tal como ele se apresentava no tempo e no espaço do Brasil. A persistência dos quilombos é também uma afirmação de uma sociabilidade anticapitalista” (Adoue, 2023). É evidente o quanto o capitalismo e todo seus sistemas de ideologias, agem de forma simbiótica na permanência da estrutura racista de poder que nos governa, sem nem mesmo reconhecer e muito menos reparar a contribuição de toda riqueza acumulada, por meio do trabalho escravo da população negra.

Sobre a condição ou experiência social do estigma, Goffman nos diz ainda que é a “situação do indivíduo que é inabilitado para a aceitação social plena” (Goffman, 1988, p. 7), associando a essa experiência um ou mais atributos depreciativos que se fazem inclusive em distinções práticas do

cotidiano. Como exemplo dessa distinção temos os elevadores em condomínios no Brasil que frequentemente reservam um para ser usado pelos moradores e convidados/as (elevador social) e outro, para aqueles/as que estão à serviço, trabalhando (elevador de serviço). Um outro exemplo: em 2019, moradores/as de um bairro elitizado da cidade de João Pessoa - PB, tentaram impedir um projeto de iniciativa inclusiva que reúne pessoas com deficiência aos sábados, na praia de Cabo Branco, sob o argumento que “levar deficientes para a praia tira a beleza de um bairro nobre da cidade” (Putti, 2019). Resumidamente, podemos entender que estigma social é a rejeição, a desaprovação, a censura de uma ou mais características combinadas entre si ou até mesmo de crenças, que confrontam com o padrão estabelecido por um grupo dominante no poder, resultando na marginalização de pessoas ou comunidades inteiras que passam a ser identificadas através desses estigmas, como uma iminente ameaça.

A percepção de risco-ameaça encontrada em Douglas (1991) evidencia a influência dessa percepção/ fator nas relações e dimensões políticas, jurídicas, culturais e sociais, explicando como o risco age na sociedade e cria ameaças à ordem social instituída, mas também à ordem dos corpos. Se a sociedade está em perigo, também está o corpo. Em um mundo onde a “limpeza/higienização” étnica-racial ainda norteia as políticas públicas, necropolítica (Mbembe, 2016), fica nítido quais são os corpos que estão em perigo de extermínio, afinal “para uma sociedade que se deseja branca e civilizada nos parâmetros da cultura ocidental, o corpo negro é, em si, uma transgressão” (Carneiro, 2005, p.302).

## **1 UM DEBATE SOBRE ESTIGMA EM CONTEXTOS BRASILEIROS**

Expostas algumas considerações sobre o conceito de estigma de Erving Goffman (1988), tensiono a aplicação do mesmo por si só, para explicar em absoluto, o racismo no Brasil. Para tanto, apresento alguns pontos de inflexão, que demonstram que o conceito não dá conta da complexidade da questão do racismo estrutural do país.

O conceito tal como desenvolvido pelo o autor tem como centro o indivíduo estigmatizado e as estratégias de gestão e interações interpessoais desse indivíduo, enquanto o racismo não trata apenas de um problema de estigma individual. O racismo opera múltiplas formas de opressão sistêmicas que afetam grupos inteiros com base em sua raça ou etnia, envolvendo relações de poder, estruturas sociais e institucionais que perpetuam a discriminação racial. Além disso, ao aplicar o conceito de estigma ao racismo, existe o risco de atribuir a responsabilidade da discriminação e do preconceito às pessoas estigmatizadas, ao invés de enfatizar o papel dos privilegiados/as no acesso a

oportunidades educacionais, emprego, moradia e justiça, por exemplo, tal como reivindica Bento (2022; 2003).

É o branco que inventa a raça, que inventa o/a negro/a, afirma Mbembe (2017). A invenção do/a negro/a pelo branco está à serviço de uma dominação racial, para fazer da pessoa racializada como negra, mero/a coadjuvante, espectador/a, de sua própria vida. Uma pura invenção branca, estrategicamente arquitetada por seus inventores/as e por eles disseminada através das ciências biológicas, do sistema escravista e das tecnologias do capitalismo que criam um negro-produto de uma máquina social (Mbembe, 2017). O branco por si mesmo é também um delírio da fértil imaginação europeia, o qual o Ocidente empenhou-se por diversos dispositivos em reproduzir e ratificar como naturalmente universal (Said, 2007). Conseguiram transformar essa fantasia em crença e por conseguinte, em dogma ao ponto de ser assimilada no senso comum como padrão natural, contudo quando sua lógica-ordem é questionada ou desordenada, manifesta sua face mais algoz, a violência (Fanon, 2008; Mbembe, 2017; Bento, 2022). Tal face pode ser constatada nos dados da pesquisa sobre a violência, realizada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública - FBSP (FBSPI, 2023), onde a perversidade do racismo faz suas vítimas mas se resguarda em uma justiça que é claramente seletiva e conta com punições negramente direcionadas. A pesquisa indica que no ano de 2022, o homicídio de pessoas negras representou 72% dos homicídios do país; já em 2021, a cada 100 pessoas assassinadas no Brasil, 78 eram negras e a população prisional nesse mesmo ano, contava com 67,5% pessoas negras.

Assim entendo que o debate sobre estigma e pureza, é um debate sobre a branquitude, pois é esse ser Branco (europeu, cishetopatriarcal) que ao se afirmar como única possibilidade e padrão de existência humana, acaba por reificar e animalizar o/a negro/a e toda pluriversidade de existências, consolidando-os/as como os/as Outros/as indesejáveis. No que tange o aspecto racial, ao negro/a foi imposto para existir a condição de alcançar um ideal branco onde repousa a normatividade de um comportamento socialmente admitido, por corresponder ao padrão branco cisheteropatriarcal. Nessa esgotante tarefa de se enquadrar, atrofiam-lhe a negra vida.

Outra ponderação sobre o conceito de estigma, está em não considerar as interseccionalidades das existências que encontramos na interação e confluências, entre diversos sistemas de opressões como raça, gênero, classe social, geração, orientação sexual e outros. A experiência do estigma varia de acordo com a intersecção dessas categorias-entidades e as múltiplas formas de discriminação que as pessoas enfrentam. Portanto uma análise abrangente do racismo,

requer uma compreensão interseccional dos seus domínios (Collins; Bilge, 2021). Nas palavras de Collins e Bilge (2021, p. 244-245) “a interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana.” - por isso, é de fundamental importância a compreensão e assimilação da interseccionalidade principalmente no debate e elaboração de políticas públicas. Desse modo, enfatiza-se que a relevância do conceito não está em sua teorização em si, mas sim, em sua aplicabilidade.

A partir da perspectiva Mulherista Afrikana, Nah Dove (1998) e Cleonora Hudson-Weems (2020) somam-se no debate de Collins e Bilge (2021), evidenciando a centralidade do elemento feminino no *continuum* das existências, saberes e culturas negras. Compartilham assim, o entendimento que a estratégia de atacar a mulher negra faz parte do projeto de genocídio/apagamento da população negra arquitetado pela colonialidade, pois esse busca ferir seu principal elo. Certamente não são apenas as mulheres negras que cotidianamente têm que enfrentar os estigmas sociais por raça, gênero, classe, sexualidade, geração/idade, capacitismo e tantas outras categorias-entidades que resultam em abismos de desigualdades sociais, contudo ressalta-se que em uma sociedade racista como a nossa, pesam sobre a existência “os fatores raciais, mais do que os de gênero, [pois eles] operam mais consistentemente para torná-la um alvo de discriminação e marginalização” (Hudson-Weems, 2020, p. 27).

Em contextos brasileiros, Lélia Gonzalez (2020) debate ao longo de sua produção acadêmica, aliada ao seu ativismo político, uma série de estereótipos e violências que atravessam as mulheres negras. Destaca Gonzalez (2020) como as mulheres negras estão mais sujeitas às violências físicas e simbólicas, que acometem sua saúde mental, física e emocional, tais como: o racismo institucional presente no sistema de justiça criminal, a violência policial, as agressões verbais e físicas, o desemprego ou a precariedade das ofertas no mercado de trabalho, gerando grande desigualdade socioeconômica mesmo quando estão profissionalmente qualificadas.

Quando agregamos ao gênero, o recorte social da raça, temos índices de violência alarmantes: em 2021, as mulheres negras representaram 62% das vítimas de feminicídio, 70,7% vítimas das demais mortes violentas intencionais e 52,2% das vítimas de estupro e estupro de vulnerável (FBSP, 2023). A socióloga e pesquisadora Ana Paula Portella em seu reconhecido e premiado trabalho intitulado “Como morre uma mulher?” (Portella, 2020), atenta-nos que apesar das instituições e mídias focarem na violência doméstica e/ou ódio de gênero, são diversos os

contextos criminais que resultam em feminicídio. Trazendo dados do Instituto Sou da Paz (2020), ela ressalta que entre 10 mulheres assassinadas por arma de fogo no Brasil, 7 são negras, os homicídios de mulheres negras fora de casa por arma de fogo corresponde a 45% e os dentro de casa 24% dos casos. A autora destacou em suas investigações, as múltiplas vulnerabilidades que atravessam mulheres e meninas negras e pobres a serem as principais vítimas dessa violência letal.

A fomentação de um feminismo neoliberal e branco, durante o des-governo do ex-presidente Jair Bolsonaro (2019-2022) e sua aliada m(s)inistra Damares Alves (Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos), espelho (parcial) da visão da sociedade brasileira, buscou reforçar a associação (estigmatização) das condutas de jovens, adultos/as e até mesmo crianças negras como desviantes, perigosas, no intuito de justificar, naturalizar, a violência que os/as acometem - afinal que responsabilidade teria os governantes para com essa população negra, logo desviante-perigosa, diante de uma condição que afirmavam lhe ser inata. Em claras perspectivas, sendo adultos/as ou sendo crianças, se forem negras e pobres, certamente não contarão com o mesmo nível de legitimidade social do direito à vida que as vítimas brancas, ricas. Nas conclusões de Portella (2020), ela afirma que o próprio sistema de segurança somado a mídia, sobretudo a imprensa de casos policiais, são os grandes responsáveis pela estigmatização de pessoas às quais não podem ser lidas como vítimas, pois racialmente já estão marcadas, estigmatizadas, como criminosas, sendo deste modo condenadas com antecedência, pois é isso que o racismo faz.

Outro problema apontado por Lélia (2020) que atravessa todo esse debate, está na invisibilidade e exclusão das mulheres negras dos espaços de tomadas de decisões políticas, econômicas, culturais e acadêmicos, o que marginaliza e dificulta termos nossas experiências e vozes valorizadas, e ainda que "representadas por cotas" apenas para cumprir a lei, frisamos que representatividade sem agência não gera a mudança que reivindicamos. A exemplo dos espaços atuais de poder no Brasil, como o Supremo Tribunal Federal - STF, não há nem mesmo quantitativamente (em *quorum*) uma isonomia da presença entre brancos/as e negros/as nesse importante espaço judiciário, ainda que o IBGE (2022) indique que majoritariamente a população brasileira é composta de pretos/as e pardos/as (população negra). Em recente debate reivindicando do presidente Lula Ignácio da Silva (2023-2027) a indicação de uma mulher negra para ocupar a cadeira que ficará vaga no STF, confirmou-se que em 132 anos de existência do Supremo (1891-2023), apenas três pessoas negras estiveram como ministras, todos homens: Pedro Lessa (1907-1921), Hermenegildo de Barros (1919-1937) e Joaquim Barbosa (2003-2014). No recorte de gênero,

os dados são ainda mais preocupantes, apenas três mulheres, todas brancas: Ellen Gracie (2000), Cármen Lúcia (2006) e Rosa Weber (2011) que irá se aposentar. Mais que representatividade, o pleito para uma mulher negra ocupar a cadeira do STF, diz respeito à oportunidade de ampliar e equacionar o entendimento de justiça no Brasil, tão necessário no combate ao racismo estrutural do nosso país, porém a magnitude da ação ainda é questionada e dirimida por grande parte dos governantes, que não veem ações antirracistas para além do discurso, como (tão) prioritárias.

A importância de reconhecer a contribuição das mulheres negras na construção da sociedade brasileira, é defendida por Gonzalez (2020) em confluência com Collins e Bilge (2021), destaca a necessidade de uma epistemologia feminista negra que desafie os conhecimentos dominantes e coloque em destaque as perspectivas das mulheres negras. Não por acaso, respaldo o debate teórico e metodológico deste trabalho em intelectuais negras e negros, revisitando conceitos considerados clássicos das ciências sociais, lidos como universais, que foram formulados por autores/as que em seus corpos carregavam outras vivências.

### **1.1 Escrivência como conceito-ferramenta de inflexão da narrativa do estigma**

As experiências individuais da vida cotidiana são potentes pontes de reciprocidade entre mulheres negras quando compartilhadas no que Collins (2019) nomeou de espaços seguros - Hudson-Weems (2020), Collins (2019) e outras/os teóricas/os negros/as debatem sobre a importância de autonomar e autodefinir nossos processos, nossos saberes, não deixando nas mãos de outros/as essa importantíssima função. Abdias Nascimento (2019), destacado teórico e ativista negro brasileiro, nos diz: “a cristalização de nossos conceitos, definições ou princípios deve exprimir a vivência de cultura e de práxis da coletividade negra. [...] Precisamos e devemos codificar nossa experiência por nós mesmos”. (Nascimento, 2019). Narrar-se certamente faz parte do processo de emancipação.

A concepção de espaços seguros, abordada por Collins (2019) é, portanto, uma importante concepção dos espaços construídos pelas mulheres negras que transcorrem desde o espaço físico da cozinha de uma casa, até mesmo a subjetividade do espaço metafórico dos versos de uma canção, pois ambos tratam das condições-espacos para a resistência das mulheres negras. Tal como afirma Collins (2019, p. 185) “esses espaços não são apenas seguros – eles formam os lugares primordiais para resistir à objetificação como o Outro”, contam com uma acolhida fundada por um evidente senso de responsabilidade e de cuidado de uma pelas outras, estabelecendo assim um vínculo

emocional, ao incorporar a compreensão empática e afetiva das experiências entre elas ali compartilhadas, que transcende a violência do racismo mas certamente por ele é atravessada.

Ao encontrar espaço e amparo para transformar o silêncio em linguagem e ação, cada voz individual cria para si e para o coletivo, possibilidades de auto-afirmação. Carolina Maria de Jesus (1914-1977), escritora, poetisa e compositora brasileira, foi apontada por Conceição Evaristo (2009) como responsável por criar esse espaço na literatura brasileira. Ao analisar as produções literárias afrobrasileiras nas últimas décadas, Conceição Evaristo (2009) constata que o corpo negro estava em constante busca de afirmação, definição e constituía parte central das narrativas entre 1950-1960. Havia, portanto, nessas produções, uma marcante exaltação de atributos físicos das mulheres negras que eram frequentemente narradas por homens, reforçando certas imagens de controle como a da ideia tão propaganda da mulata, seja pelos escritores, seja pelos compositores das canções da MPB - Música Popular Brasileira (Braga, 2017), por exemplo. Uma presumida erotização e/ou docilização dos corpos das mulheres negras que ora é descrito como feito para o prazer, ora para os cuidados de casa, dos filhos (seus ou dos senhores) e do homem tão viril que a possuía não raro em segredo, como amante. Notoriamente, Carolina Maria de Jesus em suas escritas (1960; 1961), reivindica esta autoria e autoridade sobre seu próprio corpo e para com os corpos das mulheres negras, corroborando com a ruptura da autoridade falocêntrica nitidamente branca que imperava na literatura e na música, tal como conclui e ressalta Evaristo (2009) em sua análise.

A partir da leitura de Carolina Maria de Jesus (1960; 1961), outras mulheres se identificaram e puderam também reelaborar suas trajetórias, se autodefinindo e autonomando. Como em uma retomada de valores que se encontram em uma potente encruzilhada de perspectivas, elas passam a se enxergar e a serem vistas. A visibilidade do corpo negro traz certa vulnerabilidade em sociedades estruturalmente racista, pois evidencia o alvo, mas é também sua maior força (Collins, 2019). Força-potência presente entre mulheres negras que se reconhecem e fortalecem nas falas e escutas atentas, beneficiando-se mutuamente (Lorde, 2020).

É nesse solo que floresce o conceito-ferramenta que Conceição Evaristo (2005) nomeou *escrevivência*. A autora afirma que “a escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra” (Evaristo, 2005, p. 6). Ela permite organizar a subjetividade, acolhendo as particularidades que existem a partir das vivências em corpo-raça-gênero e orientação sexual, ao interagir e observar o mundo, produz respostas políticas a uma série de desigualdades. Em ecoares

de vozes que se revelam expressas em falas que transcendem o eu-lírico e alcançam a coletividade do nós-negros/as, pois reconhecem para além da licença poética, forma e método de evidenciar as vivências de múltiplas e diversas mulheres negras.

Na esteira dos ensinamentos de Evaristo (2005) e das escrituras, tenho me dedicado os últimos dois anos a escutar as histórias e aprender com cada uma delas que me são generosamente narradas pelas mulheres da comunidade negra rural de Caiana dos Crioulos. A Comunidade Remanescente de Quilombo Caiana dos Crioulos está localizada a cerca de 14km do centro urbano do município de Alagoa Grande, no Brejo paraibano, em um extenso e amplo território de 646,5873 hectares<sup>1</sup>, grande parte dos quais só podem ser percorridos a pé ou de moto, por suas estradas de terra. Segundo Elza Quilombola (49 anos), liderança na comunidade e agente comunitária de saúde há mais de 29 anos (desde 1994) em Caiana, lá vivem cerca de 130 famílias com suas casas e roçados de fava, feijão, milho, entre outras.

Precursos na luta pela legitimação e titulação dos direitos quilombolas na Paraíba, Caiana dos Crioulos foi o 13º Quilombo reconhecido no Brasil pela Fundação Cultural dos Palmares (FCP), em 2005 - um processo que levou 8 anos após o envio da solicitação em 1997, protocolada pela FCP no ano seguinte, em 1998. Há exatamente 18 anos<sup>2</sup>, a Comunidade Remanescente de Quilombo Caiana dos Crioulos obteve sua certificação e há apenas 3 anos atrás, em 2020, conquistou a imissão da posse do território. Aguarda ainda a publicação do Contrato de Concessão de Direito Real de Uso (CCDRU) para ter a posse integralmente legitimada. São mais de 25 anos de espera<sup>3</sup> ativa, ou seja, na vigilância, cobrança e reivindicação, o que só é possível com consistência, união, persistência, luta e paciência, conforme relatam nas diversas narrativas colhidas em campo. São no total 135<sup>4</sup> anos na busca por reparação e justiça social, quando se considera percepções de tempo espiralar em novas estéticas de controle-liberdade pela modernidade.

Encontrei no Quilombo de Caiana, matrigestoras da vida, do ser e do viver-quilombo que afetivamente me acolheram e nos espaços seguros que criamos para nós, como o carro, a cozinha e

---

<sup>1</sup> Dados obtidos por meio de tabela atualizada, obtida via e-mail (maio, 2023), pelo INCRA SR (PB) - Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas, 2023.

<sup>2</sup> Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares e publicada no DOU - Diário Oficial da União em 08/jun/2005.

<sup>3</sup> Com a publicação da imissão da posse, tecnicamente para o INCRA, que detém a posse temporária, a terra já é, *ipso facto*, da comunidade mas na prática, para diversos fins não é. Temos relatos de terem inscrições negadas em editais de interesse da comunidade, assim como no acesso à recursos junto às instituições financeiras.

<sup>4</sup> A promulgação formal da abolição da escravatura, ocorreu por meio da Lei Áurea em 13 de maio de 1888. A contagem faz sentido inclusive nas convergências de percepções locais (autóctones) e legislativa a partir da Promulgação da Constituição Federal de 1988.

nossas mesas durante as festas na comunidade, (onde) compartilhamos mais que histórias, mas uma gama de saberes de toda uma complexa ontologia ancestral que fortalece a comunidade e move suas gestoras. Para esse artigo, deixo apenas uma pequena amostra da aplicabilidade e reflexão da escrevivência como torção das narrativas sobre estigma no Brasil, em comunidades negras rurais, aqui quilombolas - o que desenvolverei mais profundamente na dissertação (em andamento). Deste modo optei por trazer primeiro, parte significativa do debate teórico que me nutre em ir à campo, conhecer, vivenciar, sentir e registrar essas histórias, para agora apresentar em um único pequeno recorte, a composição de uma escrevivência que fala sobre estigma-racismo-interseccionalidades-festividades tradicionais, colhida durante a festa de São João de 2023 com uma das interlocutoras, em conversa registrada em diário de campo. A ordem do texto poderia ser facilmente invertida, como uma leitura que se inicia do final para o começo, fazendo para muitos/as mais sentido, porém por entender que as pessoas podem partir de lugares diferentes na compreensão (racional e empática) do racismo no Brasil, propus tal configuração. Compartilho o reverberar das teorias sociais nesse trabalho apresentadas (estigma, pureza, interseccionalidade, espaço seguro, autodefinição, automeação, entre outras), enegrecidas pelas escrevivências colhidas em campo:

São João é festa forte no Nordeste brasileiro e no quilombo de Caiana dos Crioulos (PB) também é celebrado com muita alegria, comida e música, lembrando negras tradições de uma população que é preta e do interior. Eles/as plantam, cuidam e colhem: favas, guandus e milho que generosamente compartilham na fogueira dos saberes e sabores. É no em torno da fogueira acesa na véspera do dia 24 de junho, que a comunidade se reúne para comer, cantar e rezar. Na brasa quente da fogueira de São João mas que é também a fogueira de Xangô (Orixá da justiça, do fogo, raio e trovão), compromisso sério é celebrado, fazendo das pessoas “cumades e cumpades” ou afilhados/as e madrinhas/padrinhos de fogueira – ritual sagrado que estreita ainda mais os laços daqueles e daquelas que comungam de parentescos bem próximos (pois constituem uma comunidade tradicional onde as famílias em sua grande maioria, estão interligadas), mas também da realidade de um presente ancestral. Na ocasião dessa grande festa, realizam pela tarde a procissão dos cruzeiros enfeitados e coloridos que guardarão as frentes da casa até o dia de São Pedro (29 de junho) para que durante o resto do ano, o mal não possa entrar, e quando a fogueira esfria, as cinzas podem ser recolhidas e depositadas nos cantos do interior da casa para proteger do mal a todos/as que ali moram. Para completar o repertório de tradições, patuás e mandigas, um pequeno pedaço de carvão deve ser levado para casa e colocado na água que banhará com longevidade e saúde, aqueles e aquelas que logo nas primeiras horas do dia, com o sol começando a aparecer – sem temer a água fria - se banharão. O fogo também se diverte com as crianças que acendem a palha de aço nas flâmulas da fogueira e fazem brilhar por toda parte, a beleza do São João. Nas festas ali em Caiana, seja no São João ou em outras datas festivas, a brincadeira que envolve todas as gerações é sem dúvidas o coco de roda e a ciranda, que gongam no bumba (zabumba) o ritmo do passo marcado no chão até o amanhecer. Lembrando os tempos de São João na escola, mais uma escrevivência é colhida: conta uma das interlocutoras que na escola ficava feliz quando chegava junho e os ensaios para apresentação da quadrilha junina tomavam as tardes com música e dança. Ela que sempre gostou de dançar, não perdia o compasso e nem o passo do anarriê ou alavantu que os/as professores/as faziam todos/as repetirem. Lembra que não era fácil se arrumar para a junina, o cabelo “desobediente” custava ficar esticado na cabeça e a trança insistia em desmanchar, por vezes um aplique simples se fazia necessário, mas nem todos/as tinham condições de comprar uma trança de mentirinha, em uma época que o dinheiro era ainda mais escasso no quilombo – eis o desgaste de tentar se encaixar numa estética europeia de cabelos longos e lisos, que naqueles tempos predominava as apresentações. São muitas as lembranças afetivas que a fazem

recordar com saudade do colorido das roupas, das meninas maquiadas, do ginásio enfeitado e das parêas (casais) que se formavam preferencialmente entre as crianças da própria comunidade, ainda que na escola estudassem quilombolas e não-quilombolas, eram assim ordenados/as. Contudo desse tempo de São João na escola, durante a infância, ficou um desejo a ser realizado mas agora ressignificado: ser a noiva da junina. Ela que não era das mais pretas e sabia que correspondia o estereótipo de “mulata tipo exportação”, “globeleza” (palavras por ela mesma empregadas ao narrar-se), ou seja, de corpo bem desenhado, pele preta e cabelo cacheado, fez do corpo-território de disputa em nome de muitas coleguinhas que por apresentarem diversidades de cabelos e tons de peles negra, pouco ou quase nenhum protagonismo conseguiam nas quadrilhas juninas. Bateu o pé e insistiu para ser a Rainha do Milho, ao menos. Não que tenha se dado por satisfeita mas consagrou e celebrou com o coletivo o lugar de Rainha do Milho, a primeira de muitas que encontraram a partir dela, espaço para requerer seu lugar de destaque. Pergunto então, por que não a noiva? Esclareceu: o papel da noiva não lhe vestia a pele, ele era disputado apenas entre as meninas de pele clara, brancas, da escola - na certeza que a alvura da pele traduziria melhor a pureza esperada das noivas, ou seja, daquelas mulheres dignas ao matrimônio. Anos mais tarde, pedagoga na mesma escola, pode maquiar e enfeitar o *black* da noiva, pretinha, que tanto fazia lembrar de si mesma. É certamente pela negra beleza desses “pequenos” momentos que estamos ocupando todos os lugares. Narrar-se é também encontrar no seu semelhante a continuidade e possibilidade de novas escrituras.

## CONSIDERAÇÕES

Pensar na sociogênese dos enredos-vidas das mulheres quilombolas de Caiana dos Crioulos implica, portanto, compreendê-las dentro dos contextos políticos e históricos em que estão inseridas, lendo por meio de suas escrituras os enredos de vida-luta, vida-arte, vida-afeto, que percorrem processos sociais e históricos transgeracionais seus e de suas comunidades.

Revisitar esses conceitos clássicos, enegrecendo as perspectivas a partir de intelectuais negras e do posicionamento autoral, permite-nos repensar nossas produções, buscando entender minimamente o quanto a nossa escrita vai corroborar com esse contexto (omissão de posicionamento e da situacionalidade do conhecimento; objetividade e neutralidade científica) ou servir-lhe de oposição - uma forma de encarar a face política, dentro das conexões e fragilidades, do fazer antropologia.

Sul-orientar “outros-novos” caminhos possíveis a partir de ontologias que prezam pela cosmologia da diversidade do viver e por isso não se limitam a buscar o universal, faz parte do ecoar de vozes provindas de ações afirmativas em espaços tradicionais da construção do conhecimento, as universidades - por exemplo, tem possibilitado transformar. No intuito de “reescrever sobre os traços do apagamento das escritas negras todas as letras de nossas escrituras” (EVARISTO, 2006), sigo o compromisso com a construção, sistematização dos saberes, em espaços acadêmicos e fora deles, por nós mesmos/as, respaldada por aliados/as que encontro pelo caminho. Afinal, reverter a construção da desumanização de tantos anos empenhada em nosso país, causa e efeito do racismo, deve ser projeto coletivo de interesse de todos e todas brasileiros/ as.

## REFERÊNCIAS

ADOUE, Sílvia Beatriz. Para ler Florestan Fernandes e o racismo no Brasil. **Contrapoder**, 10 abr. 2023. Disponível em: <https://contrapoder.net/colunas/para-ler-florestan-fernandes-e-o-racismo-no-brasil/>. Acesso em: 20 set. 2023.

ALMEIDA, Sílvia Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Ed. Jandaíra - Coleção Feminismo Plurais (Selo Sueli Carneiro), 2021.

BENTO, Maria A. **O pacto da branquitude** - 1 ed - São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva; PIZA, Edith. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 01- 57.

BRAGA, Amanda. Entre Senhores, Sambas e Cervejas: a construção discursiva da mulata fácil no Brasil. **Rev. Bras. Estud. Presença**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 333-358, maio/ago. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-266066599> Acessado em: 17 junho 2023.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005, p. 55-110.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

DOVE, Nah. **Mulherismo Africana: Uma teoria Afrocêntrica**. Jornal de Estudos Negros, Vol.28, no5, Maio de 1998. Disponível em: <https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/11/mulherisma-africana-umateoriaafrocecc82ntrica-nah-dove.pdf>. Acesso em: 14 set. 2022.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Belo Horizonte: Mazza, 2ed., 2005.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**, v.13, n.25, Dossiê: Raça, cor e etnia na cultura/literatura, p. 17-31 - 17 dez. 2009. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4365>. Acesso em: 20 set. 2023.

EVARISTO, Conceição. **Histórias de leves enganos e parencas**. 5ª. edição. Rio de Janeiro: Malê, 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Globo, 2007.

FERREIRA, Lígia Fonseca. **Lições de resistência**: artigos de Luiz Gama na imprensa de São Paulo e do Rio de Janeiro. Organização, introdução e notas de Lígia Fonseca Ferreira. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2020.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **17º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/07/anuario-2023.pdf>. Acesso em: 20 set. 2023.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

IBGE INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2022**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/6408#resultado>. Acesso em: 20 set. 2023.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. Organização e apresentação de Audálio Dantas. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1960.

JESUS, Carolina Maria de. **Casa de alvenaria**: diário de uma ex-favelada. São Paulo: Livraria Francisco Alves: Editora Paulo de Azevedo Ltda, 1961.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**: Ensaios e Conferências. Tradução de Stephanie Borges. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. In: Arte & Ensaios: **revista do PPGAV/EBA/UFRJ** n. 32, dez 2016. Disponível em: Acesso em: 12 jun 2020.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**: documentos de uma militância par-africanista. 3a. ed. rev. - São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. p.286-291

PORTELLA, Ana Paula. **Como morre uma mulher?** Recife: Ed. UFPE, 2020. p. 141-398

PUTTI, Alexandre. Em João Pessoa, moradores querem proibir deficientes de irem à praia. **Carta Capital**, 22 ago. 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/em-joao-pessoa-moradores-querem-proibir-deficientes-de-irem-a-praia/>. Acesso em: 12 set 2023.

SAID, Edward W. **Orientalismo** - O Oriente como invenção do Ocidente. Tradução: Rosaura Eichenberg, São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

WEEMS, Clenora Hudson. **Mulherismo afrikana**: uma visão geral. Tradução de Wanessa de Souza. Medu Leter Livros, 2020.

**DECLARAÇÃO DE DISPONIBILIDADE DE DADOS DA PESQUISA:**

Todo o conjunto de dados de apoio aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

**FINANCIAMENTO:** O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba (FAPESQ-PB)

**DECLARAÇÃO DE CONFLITO DE INTERESSE:** A autora declara que não há conflitos de interesses a mencionar.

**MINIBIOGRAFIA:** Marina Prado Santiago é mestranda do programa de pós-graduação em Antropologia Social (UFPB), integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas de Antropologia Negra (NEAN OJU OBÁ) e especialista em Turismo de Desenvolvimento Regional (UFPB).

## Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.