



**“A UEM vai ficar preta!”, e as etnografias também.  
Notas sobre etnografias decoloniais e uma reflexão**

Roberta Andrioli P M Pedrozo<sup>1</sup>

**Resumo**

A proposta deste trabalho é pensar sobre os modos do fazer etnográfico diante as epistemologias decoloniais na Antropologia que articulam questões sociopolíticas contemporâneas do sul global. Para isso, apresento uma leitura comentada da dissertação de Daniara Martins (2022), “A UEM vai ficar preta!: análise do processo de implementação de cotas para pessoas negras na Universidade Estadual de Maringá”, aproximando com textos clássicos da disciplina como Leach (1954), Marcus (1991), Sahlins (1997), Peirano (2007, 2014) e outra etnografia pioneira sobre racismo no Brasil (Nogueira 1954). Ao final, partindo do encontro de etnografias decoloniais (Benites 2018; Martins 2022), teço uma reflexão sobre escrevivências antropológicas, feminismo decolonial e a escrita de mulheres negras e racializadas. Esse esforço de aproximação entre textos se vale à reflexão sobre os modos do fazer etnográfico enquanto atualizadores e não tributário das teorias antropológicas, considerando também a teoria-crítica da dissertação sob leitura a respeito dos objetos de pesquisa racializados que viabilizaram o desenvolvimento do conhecimento antropológico numa base etnocêntrica, colonialista, racista e misógina. Com etnografias decoloniais podemos pensar juntas em feminismos, políticas públicas, direitos humanos, alinhadas à agenda do movimento negro e indígena feminista por uma antropologia engajada, uma escrita científica posicionada, pelo exercício de participação observante capaz de trazer à luz diferentes objetos decoloniais.

Palavras-chave: Etnografia Decolonial, Cotas Raciais, Conhecimento Antropológico, Fazer Etnográfico, Escrita Racializada.

---

<sup>1</sup> Graduanda em Ciências Sociais/Universidade Federal do Paraná. Este texto é resultado de reflexões, pesquisa e ensaios produzidos para as disciplinas “Leitura de Etnografias Clássicas” e “Outras Antropologias”. Agradeço a leitura, comentários e incentivo do professor Marcos Silva da Silveira, e também a leitura generosa de Daniara Martins.

## **Introdução**

Na primeira parte deste trabalho apresento uma leitura comentada da análise teórico-etnográfica desenvolvida por Daniara Martins em sua dissertação de mestrado (2022), fazendo aproximações com alguns textos que são considerados clássicos na Antropologia, de Edmund Leach (1954), George Marcus (1991) e Marshall Sahlins (1997), e com outra etnografia que se propôs pensar a respeito do racismo no Brasil, “Preconceito de Marca: as relações raciais em Itapetininga”, de Oracy Nogueira (1954).

Não pretendo esgotar um comparativo de etnografias, nem fomentar uma discussão sobre os limites do fazer etnográfico aos moldes malinowskiano<sup>2</sup>, se consideradas as pautas politizadas dos sujeitos de pesquisa na contemporaneidade, ou do que se espera do fazer etnográfico em termos de uma antropologia decolonial e questões atualizadas do hemisfério sul. Penso que a problematização das questões que permeiam o trabalho de campo em tempos atuais acabarão explícitas com a reflexão da dissertação em análise.

O que sugiro com a aproximação das leituras clássicas é um pensar sobre os modos de se fazer etnografia enquanto atualizadores (e não tributário) das teorias antropológicas que foram se assentando ao longo da consolidação da disciplina, numa certa perspectiva de recomposição crítica de questões recorrentes no campo etnográfico construído pelo/a pesquisador/a, não deixando de considerar a própria teoria-crítica da dissertação de Martins (2022) a respeito dos objetos de pesquisa racializados que ‘viabilizaram’ o desenvolvimento do conhecimento antropológico sobre uma base etnocêntrica, colonialista, racista e misógina.

## **Sujeita científica, autora da (sua) narrativa etnográfica**

Daniara Martins é Mestra em Antropologia, intelectual negra e ativista; em sua dissertação (2022) tratou da análise do processo social - histórico - administrativo de implementação de cotas para pessoas negras na Universidade Estadual de Maringá (UEM), que se desenrolou entre 2004 e 20 de novembro de 2019.

---

<sup>2</sup> Limitações bem pontuadas em Giumbelli (2002) e Albert (2014) e que orientam minha análise sobre a etnografia com documentos, a modernização do campo etnográfico e as demandas sociais sobrepostas ou alinhadas aos objetos de pesquisa etnográfica.

O título principal de sua escrita, “A UEM vai ficar preta!”, é como um manifesto do movimento negro pelo direito (efetivamente aplicado) ao direito à reserva de vagas para candidata/os negra/os então previsto pela Lei nº 12.711/2012<sup>3</sup> e que foi confirmado pela Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 186 (ADPF 186)<sup>4</sup>, sendo os protagonistas nessa luta dentro da universidade não só os docentes e discentes organizados institucionalmente, como também a população negra e os ativistas do movimento social negro maringaense.

A proposta de análise de Martins, que acompanha o percurso da organização entre movimento social, movimento estudantil e mobilização docente numa ação conjunta em prol da adesão pela universidade à política afirmativa de cotas raciais, é entrecruzada com a sua própria trajetória pessoal e acadêmica, se valendo da descrição analítico-etnográfica de um acervo documental e de entrevistas, das suas vivências, como também de uma base teórica que articula o campo da “antropologia em casa” com reconfigurações da alteridade no campo e na escrita etnográfica, o que proporcionou o deslocamento do nativo da antropologia clássica para dentro do espaço acadêmico enquanto pensador da sua anterior condição de (objeto de) pesquisa ao atual status de intelectual-pesquisador.

A estruturação do texto apresenta sua análise como que em etapas, passando pela reflexão a respeito da construção do campo etnográfico, das condições de se fazer uma pesquisa científica em tempos pandêmicos e qual etnografia é possível em termos epistemológicos e de agenda política identitária; em seguida somos contextualizados historicamente sobre a formação da população negra e sua identidade no estado do Paraná. A descrição analítica do processo de implementação das cotas raciais é tecida de forma fragmentada em três capítulos, a partir do seu núcleo organizador, porém

---

<sup>3</sup> Lei nº 12.711/2012. Art. 3º Em cada instituição federal de ensino superior, as vagas de que trata o art. 1º desta Lei serão preenchidas, por curso e turno, por autodeclarados pretos, pardos e indígenas e por pessoas com deficiência, nos termos da legislação, em proporção ao total de vagas no mínimo igual à proporção respectiva de pretos, pardos, indígenas e pessoas com deficiência na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo da Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE.

<sup>4</sup> ADPF 186/DF. Inciso I da Ementa: Não contraria - ao contrário, prestigia – o princípio da igualdade material, previsto no caput do art. 5º da Carta da República, a possibilidade de o Estado lançar mão seja de políticas de cunho universalista, que abrangem um número indeterminados de indivíduos, mediante ações de natureza estrutural, seja de ações afirmativas, que atingem grupos sociais determinados, de maneira pontual, atribuindo a estes certas vantagens, por um tempo limitado, de modo a permitir-lhes a superação de desigualdades decorrentes de situações históricas particulares.

sincrônica ao trâmite da demanda dentro da instituição até à sua aprovação final, concluindo a dissertação com uma crítica aos diferentes espaços de poder e de saber que são ocupados pela branquitude e pela negritude.

Os dados empíricos construídos presencial e digitalmente foram constantemente interpelados analiticamente com as interpretações teóricas nativas e do pensamento social brasileiro, compartilhando em igual peso na estrutura teórica suas próprias vivências, o que resultou num exercício de escrita posicionado e uma produção de conhecimento antropológico atualizada não somente sobre políticas públicas/afirmativas e direitos (para quem), mas especialmente sobre uma outra perspectiva urgente e sensível sobre o “problema do negro” no Brasil e o racismo estrutural.

### **A construção do campo etnográfico, diálogo vivo com interlocutores em/além campo**

(...) as cotas raciais configuram um tipo de política de combate à desigualdade racial, de caráter afirmativo, e que parte do princípio de igualdade de oportunidades para atenuar as disparidades em termos de índices educativos e de empregabilidade entre negros e brancos em nosso país, por meio da reserva de vagas para pessoas negras no acesso às universidades e cargos em instituições públicas e/ou privadas. Trata-se, grosso modo, de uma medida paliativa, que reconhece os danos causados pelas desigualdades e discriminações históricas atreladas ao racismo brasileiro, sobretudo no que tange as mazelas sociais oriundas do sistema de escravização de pessoas negras, desde o período colonial até o processo de marginalização no pós-abolição. (Martins 2022: 19)

Boa parte da etnografia construída por Daniara Martins se deu pelo diálogo; seja pelas narrativas fornecidas pelas entrevistas com seus interlocutores e parceira/os de luta e de pesquisa, seja com os teóricos que forneceram suporte para o seu argumento pelo reconhecimento de um direito que passa em última análise pela questão racial no país. Por isso percebo também um diálogo da autora com quem a lê, num sentido (necessário) de letramento racial, ainda pouco praticado na academia, isso a partir da perspectiva dos sujeitos científicos e de direitos.

Recompondo parte dos dados teórico-empíricos, a autora se preocupou em iniciar pela “desmistificação” da política de cotas raciais, o que reverbera o tempo todo (pelos dados e pela escrita) no mito da democracia racial. Somos a partir daí orientados sobre as nuances conceituais que envolvem políticas públicas; ações afirmativas; cotas sociais e cotas raciais; compreendendo então o caráter particular da reserva de vagas para negra/os

nas universidades, o que acaba por reconhecer, conceitual e juridicamente o racismo brasileiro que é sim estrutural.

É pelo esforço da autora de nos fazer compreender a forma que articula a análise de um evento específico, muito relevante pela perspectiva do seu grupo social, mas também para a sociedade, com as (contra)teorias que se preocuparam com o deslocamento do Outro e com a reconstrução da alteridade em campo, rompendo com a objetificação das pessoas negras e permitindo a racionalidade no discurso científico pelo conceito do negro-vida [vs. negro-tema] (Ramos 1995 *apud* Martins 2022), que percebo certo alinhamento ou “inspiração pelas formulações teórico-etnográficas” (Peirano 2014: 383) propostas por Leach (1954), principalmente ao notar que a descrição analítica na dissertação tenta dar conta de uma mudança social e de (des)reificar conceitos e pessoas.

É detectável as instabilidades possíveis na estrutura racial brasileira quando nos aproximamos da luta pelo reconhecimento da população negra pelo (seu) lugar na produção de conhecimento e autora das próprias narrativas e registros históricos. O tempo todo a linguagem cultural apreendida é da argumentação, pela tomada de posição por um sujeito científico, reconhecendo as relações históricas de poder que atravessam a estrutura social.

Observo que, assim como Leach (1954) nos orientou no fazer antropológico, a preocupação da autora é por uma descrição analítica que articule a observação etnográfica, da qual ela foi participante, e que também recomponha historicamente, em cuidado com os próprios termos do movimento negro, o que é essa estrutura colonial ainda presente e definidora do “problema do negro”, não deixando de lado a situação do conflito, da instabilidade, que parece apontar para a mudança social nos espaços de branquitude e negritude.

O grupo social negro maringaense é apreendido em seu próprio espaço e contextualizado em seus tempos, o que é necessário para a compreensão da estrutura do racismo local e brasileiro. Além do que, sua narrativa etnográfica é igualmente constituída num arranjo dos dados históricos com as entrevistas, documentos e memórias, já que foi participante nos três espaços-grupos mobilizadores do processo de implementação da política de cotas raciais na UEM.

Outra aproximação possível, é o “mito da democracia racial” (Domingues 2005 *apud* Martins 2022) com o acionamento dos mitos como descritivos de certa ordem social

ideal que não podem ser afirmados na realidade vivida, em que suas “contradições são mais significativas do que as uniformidades” (Leach [1954] 2014: 308). A contradição está na própria teoria da democracia racial, já que em termos práticos, a narrativa da (suposta) igualdade e harmonia de raças no Brasil nada mais do que mascara científica e institucionalmente desigualdades e opressões raciais, por um ideário ficcional político, elitista e racista, que se esforça em passar um “verniz romântico” num sistema violentamente escravista e no processo de miscigenação que se deu pelo estupro de mulheres racializadas. (Martins 2022: 91)

O “método etnográfico” (Peirano 2014) de Martins é consistente na medida que toda sua formulação é teoria e descrição, argumentação que atravessa a pesquisa, reposiciona os conceitos e objetos-sujeitos antropológicos, e propõe novas experiências de campo, novas escritas necessárias e disruptivas com as epistemologias hegemônicas.

O diálogo antropológico estabelecido na dissertação não só trouxe forma e voz ao que é invisibilizado, a ausência de negra/os nas universidades (ou a “temática das ações afirmativas”), colocando em relação com a teoria o movimento social-negro-organizado maringaense e suas conquistas na luta por direito às cotas raciais, mas foi também condição para o desenvolvimento de uma pesquisa científica em tempos da pandemia da Covid-19 e a impossibilidade sanitária de se fazer um campo presencial-etnográfico.

O contorno criativo-antropológico da autora para a continuidade dos seus estudos “à distância” passou pela constituição múltipla de relações entre vivências de militância, memórias, parceiros de luta, narrativas, arquivos, documentos e fotos, arranjos em espaços físicos e digitais, produzindo um conhecimento antropológico contributivo na “construção de uma historicidade documentada da atuação do movimento negro do município maringaense” (Martins 2022: 38).

A diversificação dos modos de se fazer etnografia hoje e a problematização em torno da experiência etnográfica parecem ter sido satisfatoriamente ultrapassados na escrita, já que a autora foi eficaz em propor uma “maneira de interpretar” articulando a “própria teoria em ação” (Peirano [2007] 2019: 6), e em “embasar diálogos além fronteiras” (Peirano 2014: 383) pela transposição da metodologia clássica ao formato digital, ou ainda por uma etnografia no formato híbrido.

Em um contexto de vidas extremamente online, não há descontinuidade entre o que fazemos presencial e digitalmente, portanto, a experiência etnográfica ainda será uma

“forma de ver e ouvir”, a teoria ainda será “vívida” (Peirano 2007) só que num outro espaço que também é constitutivo do espaço social dos indivíduos. O mesmo se estende para os documentos e os ricos acervos disponíveis online e que não podem mais ser ignorados enquanto uma etnografia de arquivos possível, com seus métodos de busca e fluidez próprios, aquilo que Giumbelli (2002) já havia alertado sobre o deslocamento da observação em termos clássicos para outros contextos de campo e a variedade de fontes capazes de produzir conhecimento antropológico.

Entre entrevistas, análises de arquivos e documentos em espaços múltiplos ou híbridos, a autora tratou de analisar suas memórias-vivências e as narrativas dos seus interlocutores, em termos de um (re)pensar o evento [catalisador na organização plural do movimento negro maringaense pela adesão à política afirmativa das cotas raciais], a partir da experiência antropológica e da negociação da sua posição em campo.

### **Estranhando o familiar. O exótico em disputa e a (re)afirmação identitária**

Para que fosse possível o reconhecimento antropológico de certas diferenças e o exercício de estranhamento ao que lhe é familiar, já que próxima dos seus interlocutores, participe dos acontecimentos analisados e também pertencente ao movimento-sujeito científico, a autora lançou mão dos escritos da “antropologia em casa” como mediadores na compreensão do seu tema-vida de pesquisa, para além de qualificações exóticas e/ou subalternas do conhecimento hegemônico até então produzidos.

A necessidade de se recolocar na escrita antropológica, como também de deslocar a condição negra, da posição de objeto de pesquisa para dentro dos espaços de produção de conhecimento, exigiu um esforço de questionar a própria Antropologia enquanto quem são os constituidores do seu objeto “Outro”, quem são os seus “exóticos”, o que possibilitou um trabalho de campo que se reconhece de saída como assimétrico, mas que desestabiliza essa categoria de diferença(s):

(...) a pesquisa antropológica, realizada nessas circunstâncias de proximidade, desafia a etnógrafa a romper com as noções e sentimentos de familiaridade em torno das questões, objetos e pessoas que habitam nosso ambiente, implicando, assim, em uma tendência de conexão entre teoria e prática, possibilitando também um olhar multifacetado por parte da antropóloga. (Rodriguez 2001 *apud* Martins 2022: 39)

Para superação das categorias “nós antropólogos” e “outros sujeitos de pesquisa”, a autora passou por um duplo estranhamento ou por um reconhecimento de alteridade decolonial, vez que não se trata apenas de, apesar de familiar ao grupo interlocutor, criar um distanciamento necessário para se perceber na condição de “antropóloga nativa” capaz de produzir uma análise etnográfica, mas sim de entender e negar a condição do seu grupo enquanto objeto de pesquisa ou sujeito exótico; ao contrário disso só estaria contribuindo para a manutenção do *status quo* das categorias problemáticas da disciplina.

Nesse aspecto, proponho uma antropologia em casa que evidencie os limites do exótico enquanto predicado metodológico, ao mesmo tempo em que dialoga com a ascensão de novos sujeitos científicos por meio da absorção de outras cosmologias e epistemes na produção do conhecimento, rompendo com a hegemonia naturalizada no interior da disciplina. Essa nova roupagem da prática antropológica e etnográfica, por certo, está alinhada às tensões promovidas em torno da relação entre o “nós” e o “outro” da teoria antropológica e, por isso, deve ser analisada como uma ruptura epistemológica que confere movimento e continuidade à disciplina ao expor não apenas suas limitações, mas também sua capacidade de abrangência frente aos novos desafios. (Martins 2022: 45)

O que estava em disputa não era a extensão ou deslocamento do que pode ser ou não ser objeto de pesquisa no campo antropológico, ou a distância suficiente que permite a percepção da alteridade sem prejuízo do conhecimento científico. Ainda que se reconheça como muito problemática que a escolha do “Outro” passe por uma relação assimétrica de raça, gênero, classe e outros marcadores de diferença, a disputa é propriamente pela posição do “Nós”. A autora se vale da “antropologia em casa” para ir além e nos fazer pensar sobre quem pode ou não pode ser antropóloga/o na “nossa casa”, ou pela inserção da produção de conhecimento a partir da intelectualidade negra (ou racializada), o que no caso brasileiro, é fatalmente dependente da facilitação/viabilização desse grupo ao acesso universitário.

Percebe-se que ao delimitar os contornos do seu campo etnográfico e sua base teórico-metodológica na pesquisa, a autora acaba por (re)afirmar sua identidade. Além de mulher e negra, a autora que ser reconhecida como uma sujeita científica, antropóloga e produtora de um conhecimento científico capaz de registrar o acontecimento relevante para o movimento negro (e para a sociedade), que será um replicador de conhecimentos e amplificador dos espaços de saber ocupados pela negritude.

Quanto as disputas e (re)afirmações de identidades, penso em certa recomposição da questão de “definir o observado” e “refazer o observador” (Marcus 1991), o que em termos atualizados é disso que a autora está tratando, ao transitar entre as comunidades sociais, políticas e estudantis, ao se auto-observar e observar os seus familiares em seus diferentes trânsitos.

A identidade de alguém, ou de algum grupo, se produz simultaneamente em muitos locais de atividades diferentes, por muitos agentes diferentes que têm em vista muitas finalidades diferentes. A identidade de alguém no local onde mora, entre vizinhos, amigos, parentes ou pessoas estranhas é apenas um dos contextos sociais, e talvez nem seja o mais importante na formação de uma identidade. (Marcus 1991: 204)

Se trata da análise da identidade individual e coletiva da autora e também dos seus interlocutores, e de novas identidades que podem vir emergir individualmente quando o grupo identitário negro alcança o direito pelas cotas raciais nas universidades.

Em outras palavras, é provável que a identidade do antropólogo e do seu mundo esteja profundamente relacionada com o mundo específico que está estudando, qualquer que seja a cadeia de conexões ou associações que os une. (Marcus 1991: 211)

As conexões que unem a autora com seu tema-vida de pesquisa são da ordem íntima, pessoal, política, social, acadêmica; são justapostas, inclusivas e formativas da sua identidade negra e de sujeita científica. Parecem em alguma medida indicar a “indigenização da modernidade” de que nos falou Sahlins (1997: 53), em que valores, novas associações e interpretações são reelaboradas constantemente pelas ações transculturais que florescem entre/nas experiências políticas decoloniais no hemisfério sul, nas trocas e nas práticas emancipatórias que desestabilizam a hegemonia eurocêntrica e suas instituições estruturalmente racistas, rompendo também com os conhecimentos engessados sobre o “problema do negro”, propiciando movimento na análise, mobilidade-ascensão intelectual diversa.

Parece razoável perceber nessa aproximação com Sahlins (1997) que os processos afirmativos identitários e as políticas afirmativas (de cotas raciais) são indicativos de resistência, de fortalecimento cultural, trazendo protagonismo aos sujeitos de pesquisa agora politizados e que se fazem ouvir. No caso da articulação estudantil-docente-política em prol das cotas raciais na UEM, ficou evidente que o movimento negro se faz presente

nos grandes centros de poder e espaços de saber e que a interação entre grupos está para além da cidade maringaense, extrapolando essa mobilização os limites geográficos e circunscritos que a história local paranista reservou para a/os negra/os desde os processos colonizadores no estado.

Seguindo essa reflexão, a proposta aprovada pela instituição, o “Documento para as Cotas Raciais” (Martins 2022: 122) que foi produzido pelo Coletivo Yalodê-Badá, movimento social jovem e negro maringaense, é uma forma de materialização da apropriação cultural burocrática estatal pelo movimento negro organizado. Num espaço institucional que para se fazer existir, atos, direitos, pessoas, ideias (e ideais) devem ser representados por papéis, com escritas modeladas por uma determinada linguagem e códigos metodológicos, seguindo trâmites pré-estabelecidos, a apresentação de uma minuta de reivindicação por cotas raciais, com alta qualidade discursiva teórica e política, é a porta de entrada aos espaços de poder estruturalmente racistas.

Vale destacar que essa forma documental burocrática, própria da estrutura controladora estatal, foi produzida coletiva e horizontalmente, com leituras e discussões entre membros diversos do Coletivo Yalodê-Badá, do Neiab e da gestão Construção Coletiva do DCE (Martins 2022: 122-123). Não implica dizer que a identidade negra e sua agenda foi reduzida a um documento/um processo burocrático, mas sim, que os instrumentos do próprio estado permitiram a reafirmação de identidades e de direitos, redefinindo a posição da/os negra/os para dentro das instituições elitizadas, como também em outras posições quando de uma mirada mais ampla para a estrutura social.

A criatividade do movimento social se justapôs com a intelectualidade e com a agenda política, permitindo um resistir-existir de enfrentamento e afirmação, não perdendo de vista o percurso de luta formadores da identidade étnica e cultural negra. Viabilizar que “grupos sociais determinados” (ADPF 186) ingressem nas instituições de ensino superior com a garantia reserva de vagas não se trata de aproximá-los dos privilégios (oportunidades) e conhecimentos reservados à branquitude, mas sim de uma (re)afirmação de identidade, saberes e de (re)existência, ou é dizer que a formação intelectual não irá tornar “simplesmente as pessoas mais semelhantes a nós, e sim mais semelhantes a elas próprias.” (Sahlins 1997: 60)

## **Outra etnografia e o racismo em perspectiva(s) histórica e antropológica**

As cotas raciais permitem o rompimento com a perpetuação de uma lógica violenta e desigual, ao fomentar o debate racial crítico no interior das instituições, pois ao questionar a estrutura racial hierarquizada de nossa sociedade, acabam por desnaturalizar a condição de subordinado historicamente atribuída às pessoas negras, contribuindo para com a leitura crítica das relações sociais e sua racialização e, conseqüentemente, com o processo de construção das identidades negras. (Martins 2022: 122)

Não deixando de lado a trajetória de luta do movimento social negro maringense, e desmitificando no senso comum que o Paraná é majoritariamente branco, e que não houve um histórico de escravidão paranista, e por fim, para que possamos compreender “por que a UEM não tem cotas raciais?” (Martins 2022: 109), a autora dedicou espaço em seu texto para a reconstrução histórica racial paranaense, reconhecendo nestes dados relevância para compreensão última do racismo estrutural também constituidor das instituições de ensino superior.

É neste sentido que proponho uma aproximação desses dados sócio-históricos com outra etnografia que igualmente deu conta de pensar o tipo de relações raciais e o racismo brasileiro, posicionando historicamente a escrita e o pensamento antropológico.

A análise de Martins nos remete ao apagamento da composição multirracial paranaense, com a imposição de uma “ideologia de branqueamento” dependente do fluxo de imigrantes no início do século XX, de várias etnias estrangeiras no estado, formando certa identidade paranista que “que tende a priorizar a presença do imigrante europeu em detrimento da presença negra ou indígena” em serviço dos ideais de “progresso e civilização” (Felipe 2015 *apud* Martins 2022: 58).

Foi também (re)pensada a presença de escravizada/os no estado, em certo fluxo que não se aproxima do que ocorreu em Minas Gerais, por exemplo. Por não ser um grande exportador no período colonial, a impressão histórica que se tem é que o Paraná não teria “participado ativamente” do contexto escravista, e por isso, a/o negra/o não é presente na formação local. Essa é uma construção histórica elitista e racista. Com a autora conhecemos uma outra narrativa.

De acordo com Edson Lau Filho (2018), os relatos acerca da presença negra no estado datam desde a década de 1640, quando da descoberta do ouro na região litorânea que originou o município de Paranaguá, tendo sido construído um pelourinho na localidade em 1645. Entre esta

década e o ano de 1700, o Paraná teve sua população formada por um quarto de pessoas escravizadas, dado que reforça a existência do trabalho escravo no estado, o qual se distribuía, majoritariamente, na produção de erva-mate, mineração, tropeirismo, exploração da madeira e serviços domésticos. Segundo Horacio Gutiérrez (1988), o mercado de escravizados no contexto paranaense, sobretudo durante o início do século XIX, ocorreu de modo predominantemente local, isto é, caracterizado pela não-exportação e com uma presença massiva de pessoas escravizadas nascidas no Brasil, as quais era atribuído o termo “crioulo”. (Martins 2022: 59)

Outro fato histórico pouco ensinado transversalmente com a questão da escravidão foi que a Guerra do Paraguai impactou diretamente a população negra paranaense que, em 1853, chegou ser 40% da população total (Silva 2010 *apud* Martins 2022: 59) e que:

Após a Guerra do Paraguai, ocorrida entre os anos de 1864 e 1870, houve um declínio significativo neste número, uma vez que grande parte do exército brasileiro foi composta por homens negros escravizados, aos quais era prometida a liberdade como recompensa pelo serviço prestado. Em 1877, foi registrada a presença de 3.600 pessoas negras escravizadas no Paraná. Além da guerra paraguaia e das mortes decorrentes dessa, outros fatores influenciaram neste declínio, como a venda dos escravizados para agricultores paulistas devido à expansão da cultura cafeeira no estado de São Paulo, a transição dos escravizados para outras províncias e, em menor escala, a libertação dos mesmos tendo em vista a iminente abolição na época. (2022: 59)

A apreensão de dados históricos que são apagados nas narrativas repassadas nos ensinos de base é fundamental para nos aproximar do racismo estrutural e do “fenômeno do branqueamento no Estado nacional”, confirmando outras etnografias que também investiram no tratamento histórico de narrativas sobre a presença negra e a escravidão, refletindo sobre a estrutura da relação racial brasileira por perspectivas distintas.

Da primeira geração de etnografias no Brasil, com um estudo localizado “de comunidade”, Oracy Nogueira e o trabalho “Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga” (1998[1954]), desenvolveu uma análise socioantropológica densa das estatísticas e documentos históricos regionais, possibilitando perceber a concretude da dimensão do preconceito, que no caso brasileiro é de cor, de marca, contra a população negra, confirmando em alguma medida a “representação embranquecida” do Brasil com a recepção da imigração europeia pós-escravidão, cuja integração e ascensão social foi facilitada devido seu fenótipo e uma evocação científica equivocada de “melhoramento de raça”, sendo possível afirmar que a Era Vargas foi influenciada por teorias eugenistas.

Por certo que esse tipo específico de racismo brasileiro é atravessado por sistemas de posições sociais (classes), econômicas, políticas, acadêmicas, o que intensifica a experiência negra entre os marcadores sociais, e relega a certa estagnação a descendência do grupo negro em favor das prerrogativas da classe (branca) dominante.

Em outras palavras, conhecem-se casos de ascensão social de famílias brancas homogêneas quanto à origem étnica alienígena, porém, não se conhecem casos de ascensão social de famílias de cor, pois que os indivíduos de cor, em condições de subir socialmente, em geral, se unem com pessoas brancas, seja como um meio de favorecer a própria ascensão, seja como um modo de consolidar o status já atingido ou seja, ainda, porque a identificação com as classes médias e dominante implica a interiorização dos ideais sexuais e estéticos destas. (Nogueira [1954] 1998: 238)

Ainda sobre a composição demográfica heterogênea do Paraná, entre as imigrações europeias e migrações interestaduais (Marcha para o Oeste), Martins refletiu sobre o expressivo aumento da população negra no estado em meados do século XX até mais recentemente, alcançando a questão dos autodeclarados pardos como “estratégia” de atenuação da cor negra. Em 1980, o número de pessoas negras no estado atingiu 1.644.211, sendo 1.445.736 pardos e 198.475 pretos; o aumento nesse período é refletido no número dos autodeclarados pardos, o que pode ser analisado sob a perspectiva do embranquecimento, especialmente se considerada a construção política e social em torno dessa categoria racial, à época, como eufemismo para o termo negro. (Martins 2022: 61)

Percebo que a linha de pensamento de Martins quanto a especificidade da categoria racial parda aponta para o tipo de racismo “de cor” preconizado em Nogueira ([1954] 1998); ali o que o autor nos chama atenção é pela materialidade do racismo e consequentes desigualdades provocadas a partir das nuances do tom de pele, o que é remetido como um “pudor da cor” ([1954] 1998: 147):

Os “pardos” do censo [1940] são, provavelmente, os mestiços mais escuros, de identificação menos sofismável, assim como os “pretos” somente incluem os elementos sem nenhuma aparente mestiçagem com o branco ou com o índio. Qualquer mestiçagem aparente levaria o indivíduo a se classificar como “pardo”, assim como a predominância de traços de branco inclinaria o mestiço a se classificar como branco. (...) O pudor da cor e a relutância a se identificar como de cor, por parte dos mestiços mais claros – pois que a maleabilidade dos critérios de identificação é limitada pelo “senso de ridículo” a que estão sujeitos os que sofismam abertamente a própria cor (...) têm favorecido o

aparecimento de expressões eufêmicas, ambíguas, como o termo “moreno”, que tanto pode ser empregado para designar um mestiço de branco com negro, em diferentes graus de mestiçamento como para indicar qualquer pessoa branca que não seja loira. (Nogueira [1954]1998: 146-147)

As estratificações de cor que se transplantam para as estratificações de classe são perceptíveis quando da análise da propriedade e dos espaços urbanos, desde Itapetininga até Maringá, emergindo nos textos as desigualdades socioespaciais nos processos de urbanização no país, uma segmentação em classes, que é atravessada pela raça:

No que toca à cor da pele, já em fins do século XVIII, as várias camadas sociais assim se apresentam: abaixo dos proprietários brancos, estão os demais homens livres brancos, vindo imediatamente em seguida os pardos claros, descendentes quer de índios, quer de mulatos mais escuros com brancos, depois os pardos mais escuros, até atingir os pretos livres, geralmente crioulos, e, por fim, a massa dos cativos, que também se diferenciam, para efeito do tratamento que recebem, em mulatos, pretos crioulos, e pretos africanos ou “de nação”. (...) A coincidência entre as camadas sociais e as nuances da cor da pele é tal que quase não há margem para equívoco. (Nogueira [1954] 1998: 124) De acordo com a pesquisadora Ana Lúcia Rodrigues (2004; 2005), logo no início da delimitação do espaço urbano de Maringá, houve uma política de segmentação que dividiu o município em três áreas: i) a zona residencial principal formada pelos loteamentos centrais designados à população mais abastada; ii) a zona residencial popular composta por loteamentos mais afastados localizados ao norte da cidade e destinados à população de baixa de renda; iii) a zona residencial operária apartada da área central por uma extensão de mata nativa e reservada à classe operária, como indica seu nome. (...). Logo, entende-se que o espaço urbano em Maringá foi construído com base na estratificação socioeconômica, produzindo uma segmentação espacial alicerçada na hierarquia de classes sociais. (Martins 2022: 80)

Ainda que esse posicionamento da população negra, por baixo e às margens, possa ser apreendido na nossa própria experiência no compartilhamento dos espaços sociais, a aproximação aos dados etnográficos não só trazem materialidade à reflexão como também restitui as condições sociais-políticas da formação da população negra no país.

Essa visão recortada das etnografias proporciona entendimento por diferentes perspectivas e narrativas históricas, da complexidade do tipo de racismo brasileiro, recompondo parte da historiografia dos grupos racializados, que foi invisibilizada pelas narrativas ‘oficialmente’ produzidas pela elite intelectual branca, tornado perceptível sob

o que se fundamenta a resistência-negação de pessoas e instituições em efetivamente fazer valer os direitos pela reparação devida aos povos negros e indígenas.

### **Trajetórias de Sandra, Escrevivências de Daniara. Ou por um feminismo decolonial negro e racializado<sup>5</sup>, nas universidades e nas escritas**

O exercício comparativo de etnografias que agora proponho se vale mais como um alinhamento de ensinamentos a partir da perspectiva de outras mulheres intelectuais que não as que tradicionalmente acessamos na disciplina e na produção de conhecimento hegemônica ocidental. Não apenas pelo seu lugar de fala (feminina), as duas dissertações guardam muitas semelhanças na análise crítica desenvolvida, no que destaco a questão do direito ao ensino (e direitos para quem?) e as formas de se fazer cumprir direitos.

Sandra Benites, mulher indígena Guarani Nhandewa, antropóloga, curadora de arte no Museu de Arte de São Paulo-MASP, educadora, pesquisadora, ativista feminista indígena, na sua dissertação de mestrado, “Viver na língua Guarani Nhandewa (Mulher falando)” (2018), analisou o sistema único de ensino no Brasil, a educação indígena oficialmente regulada pelo estado e o bilinguismo enquanto ferramenta de ensino.

Para isso, se valeu de uma descrição prática das experiências vividas nos modos de se constituir corpos, conhecimentos e territórios no *nhandereko*, nos modos de ser e viver Guarani Nhandewa, em especial o *kunhangue reko*, o modo de vida das mulheres. Benites apresentou sua trajetória de vida, do ser criança guarani na aldeia Porto Lindo em Japorã-MS, mulher educadora nas aldeias em Aracruz-ES e mestranda no Museu Nacional-UFRJ no Rio de Janeiro.

Seguindo as trajetórias de Benites pelos três capítulos da dissertação, o seu pisar entre e nas aldeias e nas cidades, percebemos as multiplicidades que compõe ser guarani em seus diferentes corpos e modos de ser/estar no mundo, naquele outro e no nosso, e podemos melhor apreender os conflitos e certas violências que a educação formal intercultural provoca tanto nas educandas quanto nas educadoras, e também como é

---

<sup>5</sup> Alinhada com Françoise Vergès (2020:10), que não entende o termo “racialização” circunscrito às pessoas negras, abrangendo então como racializadas as mulheres não brancas, não ocidentais, imigrantes, refugiadas, as que possuem qualquer marcador de diferenciação (cor, costumes, religião, língua) em relação à sociedade civilizadora ocidental.

problemática a aplicação do direito constitucional à educação regular com respeito e atendimento pleno aos “processos próprios de aprendizagem” indígenas.

O texto (auto)etnográfico foi organizado em dois tempos-espacos, em diferentes corpos e uma narrativa, *Nhandesy Ete*, prevalecendo a sabedoria e perspectiva da fala feminina, o que trouxe visibilidade para a escrita feminina, para o modo de conhecimento da mulher indígena e para outra versão do mito de origem guarani, tudo numa locução objetiva, quase íntima e posicionada o tempo todo na escrita, de quem fala por e através de várias mulheres que compõe o conhecimento dinâmico da autora, e por conseguinte, da coletividade (feminina) guarani.

Daniara também é objetiva e posicionada no seu argumento. É a autora da sua narrativa, não mais sujeita de pesquisa e sim sujeita científica; fala por suas antepassadas, pelas migrantes negras que também contribuíram na formação étnico-heterogênea do Paraná, fala por sua avó e por sua mãe, e também por e através do movimento social negro maringense, do Coletivo Yalodê-Badá e do Neiab.

Ao se aproximar da noção de escrevivência também fala por e através de Conceição Evaristo (2006 *apud* Martins 2022: 46) e penso aqui que suas escrevivências se alinham às trajetórias da Sandra, considerando que enquanto epistemologia, possibilitam “o reconhecimento dos atravessamentos” da “experiência pessoal nas escolhas das palavras” (Martins 2022: 46), ainda que para Sandra, a palavra e corpo guarani se construam conjuntamente e são indissociáveis. De um certo modo, o referencial teórico de ambas é nativo e próximo.

Sandra articulou dados (auto)etnográficos e a narrativa guarani *Nhandesy Ete*. Daniara deu preferência às narrativas e “obras e produções acadêmicas não somente de intelectuais negros(as), mas também de intelectuais negros(as) próximos(as), sendo grande parte deles(as) conhecidos(as) e/ou colegas de luta” (Martins 2022: 46-47). Assim, escrevivências e trajetórias é tanto epistemologia como estratégia de ruptura com as formas hegemônicas de produção de conhecimento (na antropologia).

Daniara pretende lugar ao lado dos que se valem de uma “epistemologia engajada social e politicamente”, não se esforçando para ‘esconder’ na escrita qual é a sua visão de mundo e seu posicionamento político (Martins 2022: 46-47). Sandra também que ser a autora e antropóloga da sua própria narrativa, não mais disposta ser “uma mera informante”, quer “observar, analisar, refletir e criticar as teses e artigos que abordam o

[seu] povo guarani, com os olhos de uma mulher” (Benites 2018: 2). Sua visão parte de alguns lugares: de dentro, entre e de fora. Os dados empíricos e a teoria nativa nos informa diretamente como tudo pode influenciar a forma como percebemos o outro, e que as verdades do texto etnográficos são sim parciais e posicionadas.

Ambas problematizaram as formas de produção de conhecimentos por diferentes perspectivas e objetivos, porém partindo de um lugar comum, que é o direito constitucional à educação (de todos e para todos).

Com Sandra nos aproximamos do artigo 210 da Constituição Federal<sup>6</sup> que prevê o direito ao ensino indígena em sua língua materna e em processos interculturais. Ocorre que a descrição das vivências da autora na escola indígena imbrica diretamente na percepção de que, em dada ordem de mundo, o fazer cumprir uma regra pode implicar na invisibilidade-negação de outras formas de existir e experienciar a vida e conhecimentos [numa espécie de não-direito de existência no esforço de se fazer cumprir o direito constitucional à educação básica universal].

Nesse contexto, a tentativa de inclusão pela via do ensino bilíngue e intercultural acaba por ser excludente e violento, muitas vezes para além da violência simbólica (Benites 2018, 2020). Numa concepção de mundo (guarani) em que a língua é vivida, é corpo e é território; onde o conhecimento se dá no ‘juntos’, no aprender fazendo, e a necessidade de aprender o conhecimento *juruaá*, branco, passa muito mais pelo fortalecimento da identidade cultural, da própria língua mãe e das experiências vividas, o direito à educação diferenciada e bilíngue acaba reforçando no sistema educacional único que, de saída, já é assimétrico, um passado-presente-futuro colonizador e dominador.

Essa crítica não se afasta tanto das narrativas e eventos articulados na dissertação da Daniara pelo cumprimento da Lei nº12.711/2012. A invisibilidade-negação identitária é trazida à tona quando da implantação na UEM das cotas sociais (cotas sem raça) em maio de 2007 (2022: 90), suprimindo pela desigualdade social a existência de um grupo racial e seu direito de acesso às universidades, independente da sua classe social, no que o “diploma de ensino superior” é ferramenta de resistência e fortalecimento cultural, é a

---

<sup>6</sup> Artigo 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. § 2º. O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

chave para abrir espaços para a intelectualidade negra nos espaços de poder, para a produção de outras formas de saber. Nas palavras de Daniara,

Enquanto tema de debate político e jurídico, as cotas raciais escancararam o caráter estrutural e perverso do racismo arraigado em nossas relações sociais e pessoais, evidenciando a ineficácia do Estado brasileiro em cumprir com o princípio constitucional de igualdade, no que tange a população negra. Na figura de política universitária, as cotas raciais descortinaram uma realidade há muito tempo negligenciada no país, isto é, o fato de nossas instituições de ensino superior públicas não serem espaços efetivamente democráticos. (Martins 2022: 185)

Ambos os grupos racializados acabam sendo violentados quando do esforço pelo fazer cumprir seus direitos, cuja abstração (a aplicação da lei) não pode ser percebida na ordem do real senão pela performatização múltipla e em relação com múltiplos agentes: leis-pessoas-documentos-objetos-espaços.

[Partindo aqui da noção de performance elaborada por Annemarie Mol (2008 *apud* Maricato 2015), compreendendo que não existe uma realidade outra por trás da realidade ‘aqui e agora’ em performance. O que a autora chama a atenção é para um estado ou direito (leis) momento presente em si e sendo performado pelos agentes (pessoas, técnicas, aparatos), constantemente instáveis, acionando negociações e conflitos em/nas relações diversas das múltiplas realidades.]

### **Notas conclusivas e uma reflexão: por uma branquitude acadêmica mais crítica**

As etnografias comentadas acima permitiram a reflexão sobre os modos atualizados do fazer etnográfico, atravessados por questões (das ciências sociais) mais abrangentes como o racismo estrutural e de cor no Brasil; as produções de conhecimentos descentralizadas e não hegemônicas; os estudos da “antropologia em casa” e as alteridades relativizadas e superadas por epistemologias decoloniais; o reposicionamento do “lugar do negro” em seus próprios termos e lutas e a demanda pela implementação de direitos (e para quem).

Penso por fim numa aproximação de Daniara, e de Sandra, com Lila Abu-Lughod e a pergunta “onde se encontra antropóloga feminista” (2018: 197) negra-indígena? Ao que parece, tanto Daniara quanto Sandra assumiram o seu Eu nas etnografias, sem desconsiderar as distinções entre elas, outras mulheres negras-indígenas e mulheres outras, assumindo as relações assimétricas intrínsecas na análise e deixando clara a

posicionalidade e a responsabilidade nas “múltiplas audiências”. A escolha das autoras em se posicionar intimamente na escrita parece se dar numa forma de (auto)etnografia do particular, descrevendo do/no seu ponto de vista quem são para si mesma, entre os seus familiares e entre os outros grupos sociais.

Ou seja, a antropóloga feminista negra-indígena se encontra “em casa”, produzindo conhecimento científico crítico de qualidade. O diálogo de Daniara, de Sandra, também está dado com a academia e abre espaço para uma discussão não circunscrita com seus temas de pesquisa, alcançando as demandas atualizadas do hemisfério sul; com elas podemos pensar juntas nas relações que envolvem feminismos, políticas públicas, direitos humanos, afirmação identitária, retomadas, inclusão.

Ou é dizer também que as antropólogas feministas decoloniais racializadas são capazes de nos oferecer letramento racial, político e antropológico, ainda que se posicionem intimamente na escrita, ainda que marquem sua visão de mundo e sua posição na estrutura social. Não se trata de desviar a neutralidade e imparcialidade da ciência em detrimento da militância. Mas sim de descivilizar a ciência<sup>7</sup>.

Para encerrar, destaco alguns comentários de Daniara sobre a branquitude crítica acadêmica e o “uso” estratégico da fala de um professor branco enquanto porta-voz do discurso pensado e manuscrito por negra/os para a implementação das cotas na UEM. Estratégia que ao final deu certo, mas não sem pesar a crítica na desqualificação que as narrativas e saberes produzidos por negra/os continuam enfrentando, e que só conseguem ser validados, se proferidas as mesmas palavras por homens brancos acadêmicos. Ora a estratégia é a própria denúncia à deslegitimação da racionalidade negra.

É de se reconhecer que o lugar da “branquitude aliada” precisa ser continuamente repensado, frente ao elitismo e as múltiplas posições que ocupa nos espaços de saber e de poder. Não se trata (apenas) de apoiar a agenda política negra-indígena ou ser antirracista, ou decolonial, mas de pretender um diálogo acadêmico conjunto, multidimensional e solidário, que atravesse as questões da antropologia com cosmologias e outras pautas práticas, e com isso assumir que a materialização desse diálogo, os nossos escritos, ciclicamente e justificadamente estarão sujeitos às críticas das audiências plurais.

---

<sup>7</sup> Transpondo aqui a compreensão do feminismo civilizatório, conforme Françoise Vergès, no que “ele adotou e adaptou os objetivos da missão civilizatória colonial, oferecendo ao neoliberalismo e ao imperialismo uma política dos direitos das mulheres que serve a seus interesses.” (2020:17)

## Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. 2018. “A Escrita contra a cultura”. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, 5(8): 193-226. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15615>
- ALBERT, Bruce. 2014. “Situação Etnográfica e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano”. *Campos – Revista de Antropologia*, 15(1): 129-144. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/campos.v15i1.42993>
- BENITES, Sandra. 2020. “Narrativas da minha trajetória” In: BRULON, Bruno (org.). *Descolonizando a Museologia. Museus, ação comunitária e descolonização*. 1: 325-337.
- BENITES, Sandra. 2018. *Viver na língua Guarani Nhandewa (Mulher falando)*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional-UFRJ, Rio de Janeiro.
- GIUMBELLI, Emerson. 2002. "Para além do 'trabalho de campo': reflexões supostamente malinowskianas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 48: 91-107. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092002000100007>
- LEACH, Edmund R. 2014. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* [1954]. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- MARCUS, George. 1991. “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial”. *Revista de Antropologia*, 34: 197-221.
- MARICATO, Glaucia. 2015. *Atingidos pela hanseníase, reparados pelo Estado: as múltiplas histórias performadas da lei 11.520/2007*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- MARTINS, Daniara T. F. 2022. “A UEM vai ficar preta!”: análise do processo de implementação de cotas para pessoas negras na Universidade Estadual de Maringá. Dissertação de mestrado em Antropologia e Arqueologia. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- PEIRANO, Mariza. 2019. “A eterna juventude da antropologia: etnografia e teoria vivida”. [2007]. In: R. Guber (Coord.). *Trabajo de campo en América Latina: experiencias antropológicas regionales en etnografía*, 169-181.
- PEIRANO, Mariza. 2014. “Etnografia não é método”. *Horizontes Antropológicos*, 20(42): 377-391. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>
- NOGUEIRA, Oracy. 1998. *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. [1954]. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

SAHLINS, Marshall. 1997. ““O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I)”. *Mana*, 31(1): 41-73.

VERGÈS. Françoise. 2020. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu Editora.