



Práxis Educativa

ISSN: 1809-4031

ISSN: 1809-4309

Programa de Pós-Graduação em Educação - Ponta Grossa

Leal, Simoní Portela; Boakari, Francis Musa; Silva, Francilene Brito da; Silva, Alisson Emanuel
A questão racial entre tratos e retratos: leis e implementações “para inglês ver”

Práxis Educativa, vol. 17, e19373, 2022

Programa de Pós-Graduação em Educação - Ponta Grossa

DOI: <https://doi.org/10.5212/PraxEduc.v.17.19373.045>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=89470178057>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UAEM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto


Dossiê: Relações étnico-raciais: práticas e reflexões pedagógicas em contextos, espaços e tempos

**A questão racial entre tratados e retratos:
leis e implementações “para inglês ver”**


**The racial issue between treaties and portraits:
laws and implementations “just for show”**

**La cuestión racial entre tratados y retratos:
leyes e implementaciones “para que el inglés vea”**


Simoní Portela Leal*

 <https://orcid.org/0000-0002-5160-2621>


Francis Musa Boakari**

 <https://orcid.org/0000-0002-5786-2387>

Francilene Brito da Silva***

 <https://orcid.org/0000-0001-9655-6633>

Alisson Emanuel Silva****

 <https://orcid.org/0000-0002-6140-2869>

* Doutoranda em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Professora da Educação Básica Municipal (Bocaina-PI e Picos-PI). Pesquisadora membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas RODA GRIÔ-GEAfro: Gênero, Educação e Afrodescendência, e do Núcleo de Pesquisa sobre Africanidades e Afrodescendência da UFPI – IFARADÁ. Mestre em História do Brasil pelo Programa de Pós-Graduação em História do Brasil (PPGHB-UFPI). E-mail: <simoniportela@gmail.com>.

** Professor do Departamento de Fundamentos da Educação e do PPGE/UFPI e Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas RODA GRIÔ-GEAfro: Gênero, Educação e Afrodescendência. Doutor em Sociologia da Educação e Mestre em Psicologia da Educação pela University of Iowa, Estados Unidos. E-mail: <musabuakei@yahoo.com>.

*** Professora do Departamento de Artes (DEA/UFPI) e Subcoordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas RODA GRIÔ-GEAfro: Gênero, Educação e Afrodescendência. Membro do Grupo de Pesquisa Culturas e Identidades no Cotidiano da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Doutora em Educação pela UERJ. Mestre em Educação (UFPI). E-mail: <artlenha@yahoo.com.br>.

**** Psicólogo. Doutorando em Educação (PPGE/UFPI). Pesquisador membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas RODA GRIÔ-GEAfro: Gênero, Educação e Afrodescendência. Mestre em Educação (PPGE/UFPI). E-mail: <alissonemanuel18@hotmail.com>.

Resumo: Neste trabalho, faz-se uma discussão em torno da legislação brasileira que designa leis de “tratos” (acordos). Considerando as lutas dos povos afrodescendentes, essas legislações não foram operacionalizadas, ficando apenas no “retrato” (aparências) para atender aos interesses políticos e econômicos da elite brasileira com/nas suas relações internacionais. Para isso, parte-se das seguintes leis: Feijó – Lei de 7 de novembro de 1831; Afonso Arinos – Lei Nº 1.390, de 3 de julho de 1951; Lei Caó – Lei Nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989; Constituição Federal Brasileira de 1988; e Estatuto da Igualdade Racial – Lei Nº 12.288, de 20 de julho de 2010, em diálogo com teóricos decoloniais, para analisar os sentidos e os usos de dispositivos legais referentes às questões raciais no Brasil. Argumenta-se que as leis em questão existem somente “para inglês ver”, como dispositivos formais de um sistema que regulamenta e, ao mesmo tempo, alija o direito de grupos como os dos afrodescendentes no país. Assim, há implicações para entender as contradições ou os processos complexos de subalternizações da população brasileira afrodescendente ainda em vigor.

Palavras-chave: Leis. Questão racial. Decolonialidade

Abstract: In this work, a discussion on the Brazilian legislation that promulgates laws of “treaties” (agreements) is made. Considering the struggles of the Afro-descendant peoples, this legislation was not operationalized, leaving only in the “portrait” (appearances) to meet the political and economic interests of the Brazilian elite with/in their international relations. For this, this study is based on the following laws: Feijó - Law of November 7, 1831; Afonso Arino - Law no. 1,390, of July 3, 1951; Law Caú - Law no. 7,716, of January 5, 1989; 1988 Brazilian Federal Constitution; and Statute of Racial Equality - Law no. 12,288, of July 20, 2010, in dialogue with decolonial theorists to analyze the senses and uses of legal devices regarding racial issues in Brazil. It is argued that these laws exist “just for show” as formal devices of a system that legislates and, at the same time, jettisons the rights of groups such as Afro-descendants in the country. Therefore, there are implications for understanding the contradictions or complex processes of subalternizations of the Afro-descending Brazilian population in force.

Keywords: Laws. Racial issue. Decoloniality.

Resumen: En este trabajo, se hace una discusión sobre la legislación brasileña que designa leyes de “tratos” (acuerdos). Considerando las luchas de los pueblos afrodescendientes, esta legislación no fue operacionalizada, permaneciendo sólo en el “retrato” (apariencias) para satisfacer los intereses políticos y económicos de la élite brasileña con/en sus relaciones internacionales. Para ello, se parte de las siguientes leyes: Feijó – Ley del 7 de noviembre de 1831; Afonso Arinos – Ley Nº 1.390, de 3 de julio de 1951; Ley Caó – Ley Nº 7.716, del 5 de enero de 1989; Constitución Federal Brasileña de 1988; y el Estatuto de Igualdad Racial – Ley Nº 12.288, 20 del julio de 2010, en diálogo con teóricos decoloniales, para analizar los sentidos y usos de dispositivos legales referentes a las cuestiones raciales en Brasil. Se argumenta que las leyes en cuestión existen solamente para que “los ingleses vean”, como dispositivos formales de un sistema que regulamenta y, al mismo tiempo, alivia el derecho de grupos como los de los afrodescendientes en el país. Así, hay implicaciones para entender las contradicciones o los procesos complejos de subalternizaciones de la población brasileña afrodescendiente aún en vigor.

Palabras clave: Leyes. Cuestión racial. Decolonialidad.

Introdução

O título *A questão racial entre tratos e retratos: leis e implementações “para inglês ver”* foi escolhido para repensarmos as legislações que não são cumpridas no cotidiano brasileiro com relação ao respeito às liberdades e às cidadanias de pessoas afrodescendentes. O contexto e a problematização da expressão “para inglês ver” também nos levam a questionar o imaginário de relações harmoniosas na construção de direitos para a maioria dos/as brasileiros/as, pautados nos estigmas do discurso da “democracia racial” e que é ainda “colonizador”. Sim, estamos falando de um país constituído sob os moldes de um sistema colonial, no qual o suporte da sustentação do poder era a explícita-legalizada escravização de povos africanos e indígenas. Com isso, sustentamos a premissa de que a legislação brasileira, referente à sua população de descendência africana, ainda

apresenta uma realidade “abissal” entre os direitos sociais e a manutenção da lógica subjetiva-cultural da escravização/colonialidade.

Questionamos o conceito de democracia racial vinculado ao discurso em defesa da mestiçagem e da unidade nacional com base em uma diversidade de relações empurradas como “harmônicas” no Brasil. O conceito foi associado a Gilberto Freyre por comentaristas de suas obras que perceberam nelas uma dinâmica racial “docilizada” e “não violenta” entre senhor/a e escravizado/a, simplificando, e assim mascarando, a real natureza da colonização portuguesa em toda a sua história.

Difícil, ainda, é entendermos como ficou facilmente aceita a noção de uma escravização dócil, quando a própria natureza dessa relação é a violência sem limites. Seria possível/viável a chamada “Casa Grande” sem a, também, rotulada “Senzala”, referência cabal às desigualdades existentes entre os dois espaços socioculturais? Seria possível, pois, uma superioridade sem a subalternização e a ação dos inferiorizados? Para não tratarmos das condições desumanas da escravização, nem da resistência marcante de escravizados/as, é melhor sustentarmos a ideologia de uma democracia racial – uma escravização humanizada? Só mesmo no Brasil, sul do Equador, onde não há nem pecados nem discriminações raciais, onde reina uma cordialidade inquestionável!

Para Gonzalez e Hasenbalg (1982), ao analisarem as relações entre “negros/as” e brancos/as no Brasil a partir da relação entre “raça, classe e mobilidade”, a obra de Gilberto Freyre teria criado “[...] a mais formidável arma ideológica contra o negro”, com cumplicidade de intelectuais chamados progressistas, fortalecendo os discursos da ausência de racismo e de discriminação racial, e da “[...] existência de iguais oportunidades econômicas e sociais” (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 84). Isso levaria a uma segunda tese: o racismo não é o fator da dificuldade de mobilidade social do “povo negro”, pois, embora existam preconceitos, estes se restringem à verbalização e não aos comportamentos de cunho violento, uma vez que esses preconceitos são manifestados pela classe social e não pela raça. Então, não deveríamos perguntar em que se baseia a causa dessa construção de classe, se não na condição de escravização que, por sua vez, somente pode ser entendida pela racialização das relações?

Diante dessas indagações, propomo-nos, neste trabalho, analisar a regulamentação no que tange às questões raciais, dando ênfase para a recepção da Lei Feijó, de 7 de novembro de 1831 (BRASIL, 1831), uma das primeiras leis que pensa e levanta o debate sobre os direitos à liberdade e pelo fim do tráfico de escravizados/as criminosamente, além de ter sido criada como uma “resposta” às exigências dos ingleses para atender às suas demandas políticas na dinâmica econômica global moderna. A outra lei que será destacada é Afonso Arinos – Lei Nº 1.390, de 3 de julho de 1951 (BRASIL, 1951), como uma regulamentação mais rígida e com ideais punitivos, bem como a que a substituirá, a Lei Caó, Nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (BRASIL, 1989), que passa a criminalizar os atos de racismo que inferem no direito de ser dos afrodescendentes no Brasil.

Para pensar a recepção social desses dispositivos, partimos da análise de edições do Jornal de circulação no Brasil da edição *Matutina*, que faz parte do acervo do jornal *O Globo*. Já como fonte para problematizar a postura do Estado, levantamos implicações a partir de *O discurso de Marco Maciel em plenária no senado em 18 de outubro de 1984*. Este, ao mesmo tempo em que exige medidas mais rígidas que culminaria na Lei Caó, coloca em evidência a ineficiência da Feijó.

O que torna a questão complexa como entendimento da legislação brasileira ligada às questões raciais são as lacunas abertas e assim deixadas, talvez propositalmente, pelo Estado. Lacunas como mecanismos de silenciamentos, pois o reconhecimento das lutas e das demandas dos escravizados no Brasil é atravessado pela morosidade e pelos entendimentos da justiça

brasileira. Assim, as leis que reconhecem as questões raciais não têm a pretensão de emanciparem os sujeitos. E ainda é um reconhecimento a partir dos ditames dos detentores do poder/da voz do Estado com pretensão de legitimar e de atender às demandas de uma elite capitalista e patriarcal. As vozes dos sujeitos que foram subalternizados ainda são emudecidas por um Estado que tem poder da representação de acreditar que pode falar em nome desses sujeitos (SPIVAK, 2010). O ato de ser (ser = existir) no Brasil, no que se refere às questões raciais, ainda deve passar pela aprovação do outro para que o “ser” seja sujeito de direito.

A representação aqui é entendida como parte das estruturas da colonialidade/modernidade constituídas por todas as formas de controle nas relações de trabalho e “[...] articuladas em torno da relação capital-salário (de agora em diante capital) e do mercado mundial. Incluíram-se a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário” (QUIJANO, 2005, p. 118). A esse conjunto de controle do modo de pensar, validar/invalidar conhecimentos, determinar valores, definir o fazer e estabelecer o ser, entendemos como colonialidade/modernidade, estruturação social de permanências de subalternizações.

Para compreendermos melhor a lógica colonialidade/modernidade e como é operacionalizada no presente, partimos da concepção decolonial de Quijano (2005), Mignolo (2005) e Sousa (2021) para entendermos a constituição do sistema do mundo moderno como “exercício da colonialidade” e manutenção das estruturas de poder pelos controles do “poder/ser/saber”, uma constituição histórica latina construída a partir de um imaginário ocidental cristão da “[...] complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado” (MIGNOLO, 2005, p. 40).

As referidas categorias são para estabelecermos os direcionamentos seguintes que pautam este trabalho, a partir da análise do discurso da colonialidade estabelecido como manutenção de mercado internacional em uma proposta de homogeneização global do mundo moderno (SOUSA, 2021). Ao mesmo tempo, evidenciamos como as leis no Brasil, que tratam diretamente das questões raciais, dos ideais de liberdade e da igualdade, estão atravessadas pela intenção do Estado, de uma elite neocolonial (SPIVAK, 2010) largamente composta de brasileiros/as que, mesmo sendo colonizados/as, eram figuras de poder inclusive intelectual, porém seguindo o imaginário/pensamento colonialista.

Assim, o presente trabalho propõe-se a emoldurar os “retratos” sobre as questões raciais no Brasil, a partir do Estado como “regulador do direito” dos povos afrodescendentes no país. Para isso, partimos de uma linguagem metafórica de “tratos” e “retratos” para nos reportarmos à legislação brasileira que designa leis de acordos ou “tratos” a partir das lutas dos povos afrodescendentes, mas que não foram operacionalizadas, ficando apenas no “retrato” para atender aos interesses políticos e econômicos do governo brasileiro com/nas suas relações internacionais.

Ao questionarmos como se dá a regulamentação de leis sob as bases históricas de uma “democracia racial”, fazemos apontamentos, a seguir, sobre a regulamentação de leis que tratam diretamente da questão racial no país. Destacamos a Lei Feijó (BRASIL, 1831), a Lei Eusébio de Queiroz, Nº 581, de 4 de setembro de 1850 (BRASIL, 1850), a Lei Afonso Arinos (BRASIL, 1951), a Lei Caó (BRASIL, 1989), a Constituição Federal Brasileira (BRASIL, 1988) e o Estatuto da Igualdade Racial, Lei Nº 12.288, de 20 de julho de 2010 (BRASIL, 2010). A proposta é articularmos uma discussão com base nas referidas leis seguindo os recortes temporais, a partir da sua implementação e dos debates sociais que impulsionaram a sua criação, assim como a forma pela qual foram operacionalizadas na realidade.

Tecemos, com este texto, um convite para que as discussões sobre “os tratos” de práticas educativas e de materiais para organizar projetos políticos reparatórios ou indenizatórios como

forma de cumprir a lei sejam estabelecidos e autodeterminados pelos protagonistas, aqueles a quem se destina, a partir das suas demandas sociais, uma regularização de leis empreendidas com base em repertórios de autorreconhecimento, não só dos traços identitários que tornam a formação cultural pela diferença, mas do reconhecimento da sua participação na organização e na coesão social do Brasil.

Leis que ficaram no “retrato”

A “pose” do primeiro “retrato” fica a cargo das medidas/leis a partir da regulamentação da Lei Feijó, que proibia a importação de escravizados/as no Brasil e libertava todos/as aqueles/as que seriam trazidos/as a partir daquele momento às terras brasileiras, exceto os escravizados que trabalhavam nas embarcações e que eram de outros países escravistas, bem como os escravizados que fugiam dessas embarcações estrangeiras (BRASIL, 1831). Iniciamos por esse retrato por ser uma legislação sobre liberdade e por ser sobre o qual a expressão “para inglês ver” se refere, quer dizer, algo que ficou só na escrita da lei. Nesse ínterim, abordamos o contexto da referida lei, quando as ideias humanitárias de igualdade e de liberdade, defendidas pelos britânicos, ganharam discussão no cenário internacional na luta pelo combate ao tráfico internacional de escravizados/as africanos/as.

Não podemos esquecer que a “liberdade” da qual essa lei se propõe a tratar já tinha sido restrita quando o governo brasileiro estabeleceu o conceito de “cidadania” na Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824. Ser considerado “membro da sociedade do império do Brasil”, de acordo com o Art. 6º da referida Constituição, perpassava pelo direito de pertencimento, e este não era estabelecido pelo indivíduo como prerrogativa de uma autodefinição, mas o Estado estabelecia como cidadãos somente os libertos nascidos no Brasil (BRASIL, 1824). “[...] os libertos africanos não tinham a questão a nacionalidade resolvida, uma vez que os corpos políticos de onde provinham não eram organizados como Estado-nação” (MAMIGONIAN, 2017, p. 30), conceitos e percepções de organizações sociais a partir dos moldes e dos ditames europeus de nação e de cidadania.

Uma lei que impõe limites para inserção no que se chama de “civilização brasileira” já tem, na sua letra, a evidente descrição dos seus reais interesses e a quem vai servir. Para Santos (2013, p. 34), uma nação que se constitui a partir de uma sociedade hierarquizada, “[...] em que existe uma legislação da qual os negros não podem usufruir de forma equitativa dos direitos nela contidos, gera um cidadão sem cidadania, submetido a um racismo institucional”. O racismo era materializado pela negação, pois não eram cidadãos, nem estrangeiros, uma forma codificada de definir e justificar os domínios dos povos de cor. É preciso destacarmos que os brancos não estavam na grade de coloração, pois havia uma naturalização dos seus direitos e sua humanidade não era questionada.

A Lei Feijó (BRASIL, 1831) é entendida como uma resposta aos “pedidos” britânicos para acabar com o tráfico de africanos/as escravizados/as, pauta em discussão desde o Tratado de 1815 (BRASIL, 1815), no qual a Grã-Bretanha já estabelecia a ilegalidade do tráfico de escravizados ao Norte do Equador. O referido tratado e os acordos estabelecidos com o governo brasileiro saíram da esfera oficial e ganharam as páginas do *Jornal do Commercio*, entre os dias 2, 8 e 9 de outubro de 1827 (GURGEL, 2008). As informações levantaram preocupações entre proprietários e traficantes em relação à extinção do tráfico, fator que impulsionou o aumento do preço da entrada de escravizados/as no Brasil. Entretanto, o “[...] número de negros que presumivelmente chegaram ao Rio de Janeiro saltou de pouco mais de 25.000 em 1825, ano anterior ao tratado, para 44.205 em 1829, ano anterior ao fim do tráfico” (CONRAD *apud* GURGEL, 2008, p. 4). Na prática, a Lei

Feijó foi “[...] desrespeitada por todos os responsáveis pelo tráfico” (GURGEL, 2008, p. 4) e sua notícia impulsionou mais ainda o tráfico.

Ao referenciar a Lei Feijó (BRASIL, 1831), Gurgel (2008) ainda questiona a postura do Brasil que “catou” as medidas da ilegalidade do tráfico de africanos/as escravizados/as estabelecidas pelos britânicos, e, na prática, negou as mesmas medidas, ficando somente como um retrato para se ver, pois a Lei Feijó foi regulamentada como forma de prestação de contas às medidas impostas pela coroa britânica, cujas reais intencionalidades também não podem ser esquecidas.

No início do século XIX, a Grã-Bretanha apresentou-se com ideais para conter a mão de obra escravizada africana, ao mesmo tempo em que no seu plano interno desenvolveu um sistema capitalista industrial de exploração do “trabalhador livre”. Assim sendo, as intencionalidades eram realmente humanitárias ou comerciais e de exploração do trabalho moderno? Aquele que se desfaz do retrato colonial para mostrar-se como uma pintura da modernidade, uma pintura que tem em seu discurso a modernidade como avançada e progressiva liberdade, no entanto, é de fato uma colonialidade. Será que o mercado capitalista moderno crescerá sem as colonizações e as práticas colonialistas e de colonialidades/modernidades que subalternizaram povos das denominadas Américas, África e Ásia, bem como até mesmo povos considerados menos europeus da própria denominada Europa? Quais os maiores ganhos com o trabalho livre?

Todavia, como nos orientam Reis e Gomes (2012), em *Liberdade por um fio*, onde há “escravidão”, há também resistência. É a partir das concepções de resistências que nos voltamos aos dizeres de Mamigonian (2017), também para pensarmos a partir das experiências de resistência e de lutas, nas quais a Lei Feijó (BRASIL, 1831) foi fundamental para resguardar o direito à liberdade. Ao tratar das leis e das experiências dos processos de abolição do tráfico de escravizados/as no Brasil, na obra *Africanos livres*, prefaciada por João José Reis, Mamigonian (2017) reforça a ideia de que a lei não pode ser entendida somente pela narrativa de que é “para inglês ver”, ela deve ser analisada, também, pelas discussões levantadas e que embasaram repertórios para as experiências de luta, servindo de “[...] arrazoado à resistência escrava e ao abolicionismo militante” (MAMIGONIAN, 2017, p. 7).

A lei é apresentada por Mamigonian (2017) a partir do olhar da experiência como referência para uma militância antiescravista. Vale ressaltarmos que a pretensão deste texto não é desconsiderar a importância da legislação brasileira para a garantia de direitos individuais e sociais, resultado de lutas do Movimento Negro Unificado, mas chamar atenção para a negação da própria lei a partir de nossos usos, bem como para os significados e entendimentos reproduzidos como uma regulamentação a partir da concessão do Estado para os/as subalternizados/as.

Os usos e os sentidos da experiência são repertórios para as discussões antiescravistas e anticoloniais para (re)pensarmos os silenciamentos e as negações historiográficas de uma produção e atuação do afrodescendente no cenário do trabalho e social brasileiro, que não se encerram com a abolição. Spivak (2010) enfatiza as experiências como forma de medir os silêncios e as negações. O chamamento é para problematizar a partir de uma pluriversalidade de experiências/vivências.

Ainda podemos confirmar essas experiências na travessia do “atlântico negro” e com a diáspora, esta entendida aqui não só pelo deslocamento forçado, mas como um sistema vivo, político, de conexões interepistêmicas que romperam com as tentativas de epistemicídio e se estabeleceram pelas trocas em relações de “[...] homens e mulheres num movimento constante, tecidas através de lutas, conflitos e resistências” (LARA, 1995, p. 46). No contexto da colonização da relação “senhor-escravo”, esta não se deu por um paternalismo construído pelos entendimentos a partir da obra de Gilberto Freyre, mas por meio de experiências que se definem no “bojo das

relações sociais”, analisadas em termos de conflitos e de embates culturais. Essa óptica de análise estrutural da colonização leva-nos a pensar que a regulamentação de políticas públicas voltadas para as questões sociais, no presente, não são uma concessão do Estado, mas medidas estabelecidas pelas lutas e pelo protagonismo historicamente construído e que resultaram de organizações anteriores e da atuação do Movimento Negro Unificado, entendendo esse movimento como experiências de militâncias.

Assim, a Lei Feijó passou a ser usada pela militância para reforçar as diversas formas de resistência usando as frestas do sistema colonial e escravista, ao mesmo tempo em que colocou em questão o real significado de conceitos como liberdade e igualdade (BRASIL, 1831). Para Mamigonian (2017), tratar de “africano livre na diáspora”, com base nos encaminhamentos e nos direitos estabelecidos por lei, é como um “eufemismo jurídico” ou como um “espectro a subordinação e a autonomia”, pois os “africanos livres” são submetidos a um “aprendizado” para a liberdade, uma educação que durava 14 anos de trabalho no setor público antes de “ganharem” a autonomia (MAMIGONIAN, 2017, p. 179).

No entanto, entre a concepção do que seria africano/a livre fora do continente de origem para a coroa britânica e o que seria materializado pelo governo brasileiro, não deveria estar, em primeiro plano, o que seria liberdade para os/as africanos/as? Uma conceituação além dos ditames coloniais, seja pelos padrões ingleses, portugueses ou brasileiros? Uma liberdade, segundo as concepções dos/as africanos/as, conceituada a partir do “[...] pertencimento a uma comunidade, a uma linhagem” (MAMIGONIAN, 2017, p. 6).

Antes de seguirmos emoldurando os “retratos”, abrimos um parêntese aqui para as permanências de discursos que se arrastam ao longo do processo histórico e que evidenciam que os padrões estabelecidos para a colonização escravista não findaram com a abolição. Ao analisarmos o contexto atual a partir dos discursos oficiais da presidência da república brasileira sobre o cenário que estamos vivenciando, no espaço/tempo em que o texto foi construído, temos de considerar que estamos passando por uma crise mundial de saúde devido à pandemia da Covid-19. Enquanto a ciência se volta para a busca de uma vacina, medidas de isolamento social e de cuidados de prevenção são estabelecidas em protocolos no mundo inteiro para diminuir o número de vítimas.

No Brasil, as precauções tomadas a partir de um isolamento social são atravessadas pelas declarações da “representação”, no caso o presidente do Brasil, as quais se voltam para a importância de manter os dados econômicos para a movimentação do mercado financeiro. Assim, os/as trabalhadores/as deveriam romper o isolamento devido à pandemia de 2020 e voltar ao trabalho “para a economia não quebrar”. O social não é pensado como primeiro plano, com medidas que se voltem para uma distribuição e redistribuição de renda como sobrevivência para os/as marginalizados/as socialmente, mas com um plano que dê sustentação e manutenção ao capitalismo, “o lucro acima da vida”. E não esqueçamos quais as vidas que são colocadas em jogo.

Essa preocupação não ocorre por mera coincidência, mas é um projeto da colonialidade/modernidade, trazendo similaridades dos discursos com o contexto da Lei Feijó (BRASIL, 1831), como resistências à sua regulamentação e materialização, por se entender que provocaria uma recessão econômica no país. O fim da escravização no Brasil foi continuamente apresentado como uma possível quebra do sistema agrícola sustentado pela mão de obra escrava.

Agora, voltando para as medidas legais em 1831, a Lei Feijó, os “tratos” econômicos colocaram as máscaras do racismo institucionalizado para sustentar a escravização, práticas de fazer “para inglês ver”, fazer de conta. Somente em 1850, com a publicação de uma segunda lei, a

Eusébio de Queirós, esse objetivo inicial finalmente se realizou (GURGEL, 2008), pois estabelecia não só a proibição, mas as medidas de repressão para conter o tráfico de escravizados/as.

Para Moura (2020, p. 131, grifo do autor), em *Dialética radical do negro brasileiro*, apesar das formas de burlar as leis dos traficantes e da “conveniência retardatária” de autoridades brasileiras, a Lei Eusébio de Queirós “[...] impedindo o tráfico internacional de africanos deu o golpe de morte ao *escravismo pleno* no Brasil”. Assim, o abastecimento de escravizados/as dá-se pelo tráfico interprovincial no país, o que constituiu um dos traços do que Moura (2020) chama de *escravismo tardio*.

Decorreu certo tempo da proibição do tráfico em 1850 até 1951 para que tivesse uma lei em que o racismo fosse apresentado como um problema social brasileiro a ser combatido. As motivações para a elaboração vieram com as denúncias de discriminação à bailarina afro-americana Katherine Dunham, que foi impedida de hospedar-se em São Paulo em razão da sua cor, ganhando repercussão no exterior e apresentando ao mundo um país racista.

Assim, em 1951, o Congresso Brasileiro aprovou a Lei Afonso Arinos (BRASIL, 1951), na qual o preconceito racial passou a ser visto como uma contravenção penal, com medidas punitivas para os infratores. Os descumprimentos à Lei são relacionados até mesmo às práticas do próprio Estado, como é apresentado na edição *Matutina* do Jornal O Globo, de 13 de julho 2001, como *Uma história oficial de intolerância*, pautado em dados e em documentos oficiais, que embasaram a dissertação de Movschowitz (2001), intitulada *Nem negros, nem judeus: a política imigratória de Vargas e Dutra (1930-1954)*, a qual trata das políticas de imigração. A partir da referida documentação, a *Matutina* enfatizou como o “[...] governo brasileiro manteve práticas discriminatórias, dificultando ou impedindo a entrada de imigrantes indesejáveis” (UMA HISTÓRIA..., 2001, p. 10). Os indesejáveis são apresentados como grupos étnicos de “negros, judeus e asiáticos”.

As determinações secretas do governo são para a política de imigração problematizadas a partir de papéis do Itamaraty, uma “circulação confidencial 375 de 1947” (UMA HISTÓRIA..., 2001, p. 10), com medidas de contensão da entrada de grupos étnicos no Brasil sem grandes alardes. O posicionamento do governo é apresentado pelo jornal como restrições baseadas em traços identitários e étnicos. A pauta racial já entrava em voga nas discussões que culminaria na Lei Afonso Arinos (BRASIL, 1951), ao mesmo tempo em que o Estado se mostrava isento das responsabilidades de reconhecimento e de implementação de políticas públicas.

Entre ofícios e telegramas confidenciais, temos um retrato de como aconteceram os trâmites para o visto de “negros”, judeus e asiáticos no país. Os órgãos responsáveis, nesse caso, o Cônsul encarregado pela emissão do visto, intercambiavam uma comunicação e aprovação com o Ministério das Relações Exteriores e o Conselho de Imigração e Colonização – CIC (responsável pela decisão final). O Cônsul tomava medidas pautadas em vozes e interesses outros, que ironicamente era de um órgão que ainda tinha, na sua nomenclatura, referência a um período de opressão de “negros” no país, a colonização. Será que somos alienados/as e/ou colonizados/as quando passamos a tomar tudo por “norma” e não como um projeto de exclusão em uma estrutura maior?

Essa não foi a primeira vez que o jornal trouxe a temática envolvendo a Lei Afonso Arinos (BRASIL, 1951). Em 16 de março de 1956, a edição *Matutina* do jornal *O Globo* chamou atenção para os usos e as aplicações da Lei Afonso Arinos. O caso envolveu os diretores da *Happy School Brazil* – Canadá. As ofensas e as ações de racismo foram direcionadas a um menino de 3 anos de idade, expulso da referida escola, quatro dias após o início das aulas, por ter “um gênio terrível”, chegando a agredir uma das gestoras, de acordo com a defesa dos diretores. Já para a promotória, o aluno teria sido “expulso por ser de cor preta” (PELA PRIMEIRA..., 1956, p. 2). O racismo é,

aqui, apresentado a partir da “invisibilidade” de sujeitos aos quais não se nega o direito de estar, mas estrutura as condições de uma inclusão-excludente de ocuparem determinados lugares, um não-lugar que dita um não-ser.

De acordo com essa edição *Matutina*, o caso aconteceu quatro anos após a lei entrar em vigor: “Pela primeira vez aplicada ontem a Lei Afonso Arinos” (PELA PRIMEIRA..., 1956, p. 2). Conforme os usos da lei, alguns pontos sobre as questões raciais no Brasil devem ser levantados. O primeiro deles é o fortalecimento de um discurso em torno da existência “na prática” de uma democracia racial. O outro se deve às interpretações da lei e às dificuldades em identificar os casos e as ocorrências de racismo, pois são silenciados pela docilização das relações étnico-raciais.

Esses apontamentos ficam evidentes ao analisarmos o caso em questão, pois a penalidade aos administradores da escola, que seria um ano de prisão simples, resolveu-se com o pagamento de fiança, retirando-se os acusados “[...] sem que fosse expedido um mandado de prisão” (PELA PRIMEIRA..., 1956, p. 2). Nesse contexto, o não cumprimento da lei ainda não era considerado como crime, mas uma contravenção penal afiançável. O periódico enfatizou como a lei ainda era branda na punição contra o “[...] ato que envolve ostensivo desprezo a tão grande parte da humanidade” (PELA PRIMEIRA..., 1956, p. 2).

Na década de 1990, a Lei Afonso Arinos mais uma vez foi matéria na edição *Matutina* de 26 de setembro (ESPANTO..., 1999). Dessa vez, relatou-se a sua substituição pela promulgação da Lei Caó (BRASIL, 1989). Tal substituição colocou em xeque a sua eficácia. Até a data da morte de Afonso Arinos, vice-líder da bancada conservadora da União Democrática Nacional (UDN), autor da Lei Nº 1.390, teria sido “[...] registrado apenas uma prisão efetuada com base na lei” (ESPANTO..., 1999, p. 8). De acordo com o periódico, não era uma tarefa fácil devido ao uso indiscriminado de uma linguagem que mascarava o racismo, ao tratarem da “boa aparência” dos acusados. Sob quais padrões é estabelecido o conceito de “boa aparência”? Quem determina? Qual a necessidade de uma classificação baseada em tais critérios?

A referida edição *Matutina* ainda questionou a postura do país em relação à linguagem usada para invisibilizar os problemas étnicos, principalmente quando envolvia reconhecimento e direitos. “Espanto no Brasil, racistas nós?” (ESPANTO..., 1999, p. 8) – é assim que abre a chamada da matéria em que aborda a Lei Caó (BRASIL, 1989), como uma forma mais enérgica de conter os crimes com uma ampliação das penas. O espanto estaria relacionado ao reconhecimento de um país racista, com uma estrutura de segregação e de classificação emoldurada pelo mito da democracia racial.

Já a discussão em torno da “boa aparência” aparece como eufemismo para uma associação direta às características do corpo sob a perspectiva de uma carga simbólica relacionada a valores morais e éticos. Santos (2013) pontua a aparência por dois discursos da colonialidade: o primeiro sob os estigmas da cor. “O negro está associado à sujeira e por isso há atividades que só podem ser feitas por brancos. A branquidão é sinônimo de eficiência, de confiança” (SANTOS, 2013, p. 164). O ser afrodescendente, na sociedade brasileira hierarquizada, junta aparência a outros fatores, como classe e educação, condicionantes na mobilidade social no país. Novamente, lembramos que a cor da pele, pelo discurso da colonialidade, se refere ao não-branco, pois o branco é neutralizado pelo discurso da racialização como naturalmente humano. O segundo discurso apresentado por Santos (2013) é o da aparência como caracterização de “suspeitos”, bem como os índices de violência policial presentes nas transcrições e nas descrições em depoimentos analisados pelo autor entre 2005 e 2007.

Santos (2013), ao analisar a aplicabilidade das leis relacionadas às questões raciais como direitos humanos, apresenta-nos um contexto brasileiro a partir das permanências da ineficácia

social de uma legislação pelas práticas do racismo institucional. A discussão é levantada pelos questionamentos baseados em processos e em sentenças judiciais em 18 capitais brasileiras de 2005 a 2007, afirmando a ineficácia da legislação brasileira ao tratar da temática “[...] a cada 17 denúncias de racismo no Brasil, apenas uma vira ação penal; entre as ações, 92% são enquadradas como injúria, não como racismo, o que resulta em uma pena mais branda” (SANTOS, 2013, p. 76).

Os dados apresentados por Santos (2013) questionam o senso comum na sociedade brasileira sob a ótica da colonialidade do poder de que os atos de violência contra os afrodescendentes não ocorrem porque não existe racismo no Brasil. “Questionar quantos casos de racismo ocorrem no Brasil esbarra em dificuldades muito grandes para se apresentar um número que se aproxime da realidade” (SANTOS, 2013, p. 108).

Emoldurando mais “tratos” e “retratos”

Das páginas dos jornais, partimos para a percepção daqueles que seriam os responsáveis por representar os interesses dos brasileiros como Estado. Como exemplo, citamos o pronunciamento do senador Marco Maciel em plenária no dia 18 de outubro de 1984. O pronunciamento foi disponibilizado como livreto intitulado *Marco Maciel: democracia racial e a lei Afonso Arinos*. No discurso, o convite ao senado foi para reiterar a lógica da democracia racial, pois foi assim que o senador encerrou a ordenação do Projeto-Lei, a qual solicitava a atualização da Lei Afonso Arinos. Com essa medida, o parlamentar acreditava que estariam, certamente, “[...], contribuindo para consolidar a democracia racial brasileira” (MACIEL, 1984, p. 12). Não podemos deixar de destacar que se trata das percepções e das intencionalidades de uma representação da população em um contexto histórico no qual os retratos vão sendo emoldurados para a composição da Constituição Brasileira de 1988.

A justificativa para a medida é pautada em um país com uma identidade própria e peculiar, calcada no “[...] entrelaçamento harmônico das etnias básicas” e dos “[...] imigrantes fraternalmente acolhidos em nosso solo” (MACIEL, 1984, p. 14-15). As expressões “harmônico” e “fraternalmente” demonstram os reforços de um discurso fortalecido pela docilização das relações étnico-raciais. Entretanto, no começo do seu texto, o parlamentar fez uma referência aos preconceitos, à segregação racial e ao pós-abolição, que ainda era vista somente como construção do fim do processo de escravização, como se a abolição tivesse sido capaz de apagar os estigmas da escravização e da colonização.

É inquestionável que a discriminação tem se reduzido ao longo do tempo, sendo razoável acreditar-se que a evolução da sociedade brasileira, rumo à democracia e ao desenvolvimento, venha a reduzir progressivamente essa triste herança histórica, propiciando o estabelecimento de normas sociais que excluam aberrações dessa espécie. (MACIEL, 1984, p. 7).

O senador não foi capaz de analisar o contexto pós-abolição como um momento de pensar as políticas de inserção dos homens livres e das mulheres livres no cenário econômico e social brasileiro, políticas públicas de redistribuição e de emancipação. Com o seu pronunciamento, somos convidados a acreditar que tudo isso se deu de forma natural, inclusive o reconhecimento como seres humanos com identidade étnica, termos que ele usa simplesmente para afirmar a composição dos traços que dão origem ao sujeito miscigenado.

Nascimento (1978) problematiza o “mito do africano livre”, não só como reconhecimento e conscientização das formas de inferiorização e de opressão na colonialidade modernidade, mas como formas/possibilidades a partir de experiências/de vivências como resultado dos mecanismos de resistência dos/as afrodescendentes no território brasileiro. Como forma de sobrevivência do

ser étnico, o autor ainda reforça o papel dos quilombos como “grito da integração da sua cultura”, lugares de territorialidade e de etnicidade. Além disso, podemos acrescentar quilombos como comunidades étnicas com modo próprio de vivências herdadas pela afrodescendência, de representatividade de saberes e de fazeres em individual-coletividade, um sistema alternativo aos discursos opressivos.

No pós-abolição, o escravizado deixou de ser escravo e passou a ser quem? Qual a identidade que aparece na nomenclatura e na literatura brasileira? Nascimento (1978) apresenta esse contexto como continuação da violência física e epistêmica do “negro” brasileiro, pois a maioria da população brasileira “[...] foi condenada à periferia da sociedade de classes, como se não pertencesse à ordem legal. O que expôs a um extermínio moral e cultural” (NASCIMENTO, 1978, p. 21).

As sequelas apresentam-se na formação cultural brasileira como forma de um enquadramento de uma identidade de outros e impostas por outros que reverberam nos dados demográficos, emoldurando o projeto de branqueamento da população como acontecimento naturalizado, bem como isentar “senhores, Estado e igreja” de medidas e de políticas de inclusão e justiça social pelas práticas de subalternização. Escravizado tinha dono e alguém que era legalmente responsável por ele. O “ex-escravizado livre”, na pós-abolição, era pior, pois não tinha terra, recursos e nem “alguém” que deveria “cuidar” dele. Uma legislação abolicionista que, de fato, não aboliu a escravização das pessoas, mas as tornou invisíveis sob “retratos” da liberdade.

Os dados demográficos no pós-abolição são conceituados por Nascimento (1978) como “vícios da nossa estatística”, que distorcem a realidade que a própria sociedade também escamoteia, ao mesmo tempo em que são um reflexo da política de identificação com o branco, o “negro de alma branca”. Nos dados de 1872 a 1950, os “[...] mulatos claros descrevendo-se como brancos; negros identificando-se como mulatos, pardos ou mestiços” (NASCIMENTO, 1978, p. 74), ou, ainda, recorrendo às máscaras disponibilizadas para fugir dos estigmas impostos aos ex-escravos, extirpam-se do mundo da escravização, enquadrando-se no ideal de diversidade do povo brasileiro.

A nomenclatura segue as tentativas de apresentar uma sociedade brasileira pautada na “inclusão de todos”, dos processos de definições apenas “para inglês ver”. Todavia, o que percebemos é que ainda são divididos em categorias que tentam inserir as identificações então vigentes, nas quais, de acordo com as perspectivas da racialização, a ênfase é dada mesmo como um gradual embranquecimento da população.

Coelho e Boakari (2013) apontam que tratar das questões raciais no Brasil não é tão simples, por toda carga “semântico-ideológica” a que os termos usados para referir-se aos afrodescendentes estão historicamente relacionados. Por isso, compreende-se a importância do afrodescendente e não “negro, preto ou pardo”, já que essas nomenclaturas os “[...] destituem de suas raízes históricas e, por conseguinte, de sua identidade étnico-racial” (COELHO; BOAKARI, 2013, p. 1).

As autoras trabalharam os dados apresentados pelos Censos Demográficos de 2000 e 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), juntando “negros” e “pardos” em “afrodescendentes” para problematizar os dados. Em 2000, o número de brancos chegou a 53,77% e de afrodescendentes a 44,69% (IBGE, 2000). Em 2010, os brancos aparecem com um percentual de 47,73%, enquanto afrodescendentes 50,74% (IBGE, 2010). Com base nessa óptica sobre as nomenclaturas e o acesso aos dados, podemos concluir que a distribuição em categorias também é proposta “para inglês ver”, pois fragmenta identidades e impõe limitações de acesso ao direito pela necessidade do enquadramento de acordo com as nomenclaturas estabelecidas pelo Estado, as quais não se constituem pela escuta a partir de uma autoatribuição, além da sua função de manutenção hegemônica nas relações de poder na superestrutura colonialista. A classificação dos

grupos raciais tem um propósito básico – mostrar que o país é europeu e não indígena, nem africano, apesar do que a realidade tem evidenciado historicamente.

O discurso da inclusão de todos aparece como “para inglês ver” emoldurado na Constituição de 1988 pelos ideais de “igualdade”. Se o que pretendemos é uma inclusão a partir da diferença, a ideia de igualdade não reforça a homogeneidade? Não seria importante pensarmos em equidade? A ideia aparece no seu Art. 5º, no qual: “Todos são iguais perante a lei [...]” (BRASIL, 1988, p. 5). Os artigos 215 e 216 voltam a reforçar a necessidade de tratamentos sem distinções étnicas ou raciais todos os brasileiros, garantido o pleno exercício dos direitos culturais, além da “[...] valorização e a difusão das manifestações culturais” (BRASIL, 1988, p. 141).

A Constituição brasileira de 1988, como lei maior que rege os ditames do direito no Brasil, ainda não foi suficiente para garantir a operacionalização “na prática” da igualdade a todos os brasileiros. A maioria da população, de origem especialmente não europeia, ainda se vê a margem dos direitos, fato que objetiva e justifica a regulamentação do Estatuto da Igualdade Racial, que, em seu Art. 1º, passa a “[...] garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica” (BRASIL, 2010, n.p.). A necessidade de um Estatuto da Igualdade Racial que altera a Lei Caó, de 1989, que tratava das questões étnico-raciais, mais uma vez ressalta a ineficácia jurídica na garantia de direito?

O Estatuto ainda versa sobre a “tutela” do Estado às Comunidades Quilombolas e o direito de “[...] preservação de seus usos, costumes, tradições e manifestos religiosos, sob a proteção do Estado” (BRASIL, 2010, n.p.). O caráter de outricidade do olhar é apontado no Art. 31 quando os remanescentes das comunidades dos quilombolas terão a “propriedade definitiva” de suas terras já ocupadas, “[...] devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 2010, n.p.). O Estatuto coloca em evidência a legitimidade do Decreto Nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que diz viabilizar aos povos remanescentes a garantia de suas terras pelo reconhecimento da sua “autodefinição”, mas que deve passar pela legalização das definições do Estado (BRASIL, 2003). Em um país incapaz de enxergar dados demográficos de um percentual de 54% de afrodescendentes na composição da população, não seria estranho que, para garantir o direito e a regularização fundiária, a partir do ser quilombola, tivesse de passar pela aprovação do olhar e voz do Estado. Contradições fazem parte do fazer de conta histórico no país.

Conclusões sobre o que o/a “inglês /a” e o/o “brasileiro/a” ainda veem hoje

Neste trabalho, tratamos metaforicamente de “retratos” para reportamo-nos às legislações brasileiras direcionadas às questões étnico-raciais. Ressaltamos, desde que as primeiras molduras (tratadas, aqui, como nomenclaturas para acesso ao direito, seguindo as concepções e o entendimento do Estado como legitimador do ser) começaram a ser pensadas como projeto e leis que tinham como “tratos” uma “gradual” libertação e reconhecimento dos direitos dos/das afrodescendentes no Brasil, que existências se (re)construíram em meio a um repertório de lutas e de resistências. Ademais, o Brasil do presente ainda nos leva a questionar a existência de uma legislação criada como “tratos” estabelecidos para emudecer os sujeitos, pois as camadas subalternizadas são apresentadas, na letra da lei, com autonomia e asseguradas do/pelo direito, mas que se restringe ao papel, pois não resolve o problema racial no país.

O racismo estrutural e institucional, emoldurado sob os moldes da “docilização das relações”, reinventa-se como mecanismo para perpassar em todas as esferas sociais e servir como um dos mecanismos de sustentação da lógica da colonialidade/modernidade. O racismo é crime na Lei Caó (BRASIL, 1989), que, de acordo com a concepção de Santos (2013), seria “um crime

perfeito”, pois há vítimas, mas não temos racistas, não temos culpados. O chamamento é para cuidar de um problema real, romper com usos e interpretações das leis que levem a ações de reiterações da “democracia racial” – escamoteamento do racismo de fato. É, também, um olhar para que as políticas públicas não sejam tomadas na forma da lei como uma concessão do Estado, como atos de “benevolência e generosidade”, mas resultados de lutas das classes subalternizadas. O racismo existe e persiste no nosso cotidiano. Apresenta-se e (re)inventa-se nos fluxos e nos discursos da igualdade e das relações harmônicas na sociedade brasileira.

Desse modo, entendemos o racismo como o resultado da ideologia de uma classificação e superioridade de uma cultura, mas é apenas uma parte de uma “hierarquização sistematizada” de uma estrutura maior; o “[...] racismo não é o todo, mas o elemento mais visível, mais cotidiano, para dizermos tudo, em certos momentos, mais grosseiros de uma estrutura dada” (FANON, 2015, p. 36). Essa estrutura que alimenta o racismo tem seus elementos construídos historicamente dentro de um sistema cuja mola cultural é sustentada e reproduzida inclusive pela legislação brasileira. O racismo, no Brasil, opera se justificando com o discurso da liberdade. Só “para inglês ver”.

A partir das leis tratadas, a Lei Feijó (BRASIL, 1831), a Lei Eusébio de Queiroz (BRASIL, 1850), a Lei Afonso Arinos (BRASIL, 1951), a Lei Caó (BRASIL, 1989), a Constituição Federal Brasileira (BRASIL, 1988) e o Estatuto da Igualdade Racial (BRASIL, 2010), percebemos que elas foram construídas sob as bases de silenciamentos, permeadas de vazios e, ao mesmo tempo, polissêmicas em contradições, pois são ineficientes nos objetivos e nos resultados que demandaram a sua regulamentação.

Do período da pós-abolição à criminalização do racismo na contemporaneidade, já se passaram 100 anos, periodicidade de vazios de respostas no que se refere ao genocídio e ao racismo sofrido por mais da metade da população brasileira, os/as afrodescendentes, sendo, assim, um problema racial e social não resolvido. Racismo que não é mais somente expresso como forma de dominar pela força, com castigos físicos, mas como mecanismo que domina condenando os corpos por essa linguagem epistemicida que determina quem pode ser e ter direitos.

Mesmo quando passamos a ter uma lei que criminalizou o racismo, Lei Caó – Nº 7.716/1989 (BRASIL, 1989), ela também não foi capaz de resolver o problema racial/social, uma vez que reconhece os sujeitos, mas não propõe condições de direitos sociais baseados na autonomia. Políticas de reparação e de justiça social só começaram a ser pensadas na Constituição, em 1988, e com o Estatuto da Igualdade Racial, em 2010. Ainda temos um longo caminho a percorrer até a concretude da emancipação coletiva, isso é fato. Entretanto, durante o percurso, sejamos capazes de reconhecer que as leis devem ser mecanismos de voz e de direitos dos “reclamos das experiências brasileiras”.

Referências

BRASIL. **Carta de Lei de 8 junho de 1815**. Retifica o tratado de 22 de Janeiro deste ano, para abolição do tráfico de escravos em todos os lugares da Costa d’África ao Norte do Equador. Brasília: Presidência da República, Câmara dos deputados, [1815]. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carlei/anterioresa1824/cartadelei-39527-8-junho-1815-569874-publicacaooriginal-93060-pe.html>. Acesso em: 26 mar. 2022.

BRASIL. **Lei de 7 de novembro de 1831**. Declara livres todos os escravos vindos de fora do Imperio, e impõe penas aos importadores dos mesmos escravos. Brasília: Presidência da República,

Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, [1831]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-7-11-1831.htm#:~:text=LEI%20DE%207%20DE%20NOVEMBRO,aos%20importadores%20dos%20mesmos%20escravos. Acesso em: 23 mar. 2022.

BRASIL. **Lei N° 581, de 4 de setembro de 1850**. Estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos neste Império. Brasília: Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, [1850]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim581.htm. Acesso em: 23 mar. 2022.

BRASIL. **Lei N° 1.390, de 3 de julho de 1951**. Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de cor. Brasília: Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, [1951]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l1390.htm. Acesso em: 23 mar. 2022.

BRASIL. [Constituição (1824)]. **Constituição Política do Império do Brasil** (de 25 de março de 1824). Rio de Janeiro, 1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm. Acesso em: 23 mar. 2022.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

BRASIL. **Lei N° 7.716, de 5 de janeiro de 1989**. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília: Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, [1989]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm. Acesso em: 23 mar. 2022.

BRASIL. **Decreto N° 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília: Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, [2003]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm. Acesso em: 23 mar. 2022.

BRASIL. **Lei N° 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis n°s 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Brasília: Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, [2010]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm. Acesso em: 21 nov. 2021.

COELHO, R. F. G.; BOAKARI, F. M. Por que afrodescendente? E não negro, pardo ou preto. In: CONGRESSO SOBRE GÊNERO, EDUCAÇÃO E AFRODESCENDÊNCIA: conquistas, experiências e desafios, I., 2013, Teresina. **Anais** [...]. Teresina: UFPI, 2013. p. 1-19.

ESPANTO no Brasil, racistas, nós? **O Globo**, Matutina, O País, 26 set. 1999, p. 8. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=199019990926>. Acesso em: 15 set. 2021.

FANON, F. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 2015.

GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GURGEL, A. E. Uma lei para inglês ver: a trajetória da lei de 7 de novembro de 1831. **Justiça & História**, Porto Alegre, v. 6, n. 12, p. 1-29, 2008. Disponível em: <https://www.tjrs.jus.br/static/2017/02/Justica-Historia-V6-n12-artigo-5.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2022.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico**. 2000. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/administracao-publica-e-participacao-politica/9663-censo-demografico-2000.html?=&t=o-que-e>. Acesso em: 23 mar. 2022.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico**. 2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/administracao-publica-e-participacao-politica/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9673&t=sobre>. Acesso em: 23 mar. 2022.

LARA, S. H. Blowin' the wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil. **Projeto História**, São Paulo, n. 12, p. 43-56, out. 1995.

MACIEL, M. **Democracia racial e Lei Afonso Arinos**. Brasília: Ação Parlamentar, 1984.

MAMIGONIAN, B. G. **Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 33-49.

MOURA, C. **Dialética radical do Brasil Negro**. 3. ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

MOVSCHOWITZ, J. **Nem negros, nem judeus: a política imigratória de Vargas e Dutra (1930-1954)**. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

NASCIMENTO, A. do. **O genocídio do negro brasileiro**. Processo dum racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PELA PRIMEIRA vez aplicada ontem a “Lei Afonso Arinos”. **O Globo**, Matutina, Geral, 16 mar. 1956, p. 2. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=195019560316>. Acesso em: 15 set. 2021.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. **Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SANTOS, I. A. A. dos. **Direitos humanos e as práticas de racismo.** Brasília: Edições Câmara, 2013.

SOUSA, M. S. R. de. **Vivências constituintes: sujeitos desconstitucionalizados.** Teresina: Avant Garde, 2021.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

UMA HISTÓRIA oficial de intolerância. **O Globo**, Matutina, O país, 3 jul. 2001, p. 10. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=200020010703>. Acesso em: 15 set. 2021.

Recebido em 10/08/2021

Versão corrigida recebida em 17/03/2022

Aceito em 21/03/2022

Publicado online em 31/03/2022