

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

LARISSA EVELLYN LOURENÇO

**LEBRANDO LÉLIA GONZALEZ:
A construção da memória da sua vida e obra por intelectuais
negras**

**VITÓRIA-ES
2023**

LARISSA EVELLYN LOURENÇO

**LEMBRANDO LÉLIA GONZALEZ:
A construção da memória da sua vida e obra por intelectuais
negras**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Área de concentração: Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira.

VITÓRIA-ES

2023

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

L8921 Lourenço, Larissa Evellyn, 1992-
Lembrando Lélia Gonzalez : A construção da memória da sua vida e obra por intelectuais negras / Larissa Evellyn Lourenço. - 2023.
(recurso não paginado). : il.

Orientador: Osvaldo Martins de Oliveira.
Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Lélia Gonzalez. 2. Intelectuais negras. 3. Memória. I. Oliveira, Osvaldo Martins de. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 316



Secretaria Integrada de Programas de Pós-Graduação
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DO CURSO DE MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO - ATA Nº 131 – 23/02/2023

Em sessão pública ocorrida no dia vinte e três de fevereiro de dois mil e vinte e três, através de webconferência, conforme Portaria Normativa nº 08 da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação/UFES de 01 de julho de 2021, procedeu-se a avaliação da dissertação da aluna **Larissa Evellyn Lourenço**. Às quatorze horas, o Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira (UFES), orientador e presidente da Comissão Examinadora de Defesa de Dissertação, deu início aos trabalhos, convidando as demais integrantes da Comissão, a Prof^ª Dr^ª Jacyara Silva de Paiva (UFES), Examinadora Externa e o Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts (UFG), Examinador Externo. A seguir, o presidente solicitou à mestranda que fizesse uma explanação de seu trabalho intitulado **“LEBRANDO LÉLIA GONZALEZ: A construção da memória da sua vida e obra por intelectuais negras”**. Finda a apresentação, o presidente passou a palavra aos examinadores, que procederam à arguição da candidata. Ao final, a Comissão, em sessão reservada, deliberou pela **APROVAÇÃO** da referida dissertação nos termos do Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e o presidente da sessão alertou que a aprovada somente terá direito ao título de Mestre após entrega da versão final de sua dissertação, em meio digital, à Secretaria do Programa. Encerrada a sessão, eu, Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira, presidente da Comissão Examinadora, lavrei a presente ata que vai assinada digitalmente por mim e pelos demais componentes da Comissão.

Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira (UFES)
Orientador e Presidente da Sessão

Prof^ª Dr^ª Jacyara Silva de Paiva (UFES)
Examinadora Externa

Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts (UFG)
Examinador Externo



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
OSVALDO MARTINS DE OLIVEIRA - SIAPE 2649057
Departamento de Ciências Sociais - DCS/CCHN
Em 06/03/2023 às 22:38

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/662633?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
JACYARA SILVA DE PAIVA - SIAPE 2999412
Departamento de Linguagens, Cultura e Educação - DLCE/CE
Em 09/03/2023 às 12:04

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/664763?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
MARCELO FETZ DE ALMEIDA - SIAPE 2250823
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - PPGCS/CCHN
Em 04/04/2023 às 13:18

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/684151?tipoArquivo=O>

Para superar a *prosa* acadêmica, temos
de superar a *pose* acadêmica.

(MILLS, 2009, p. 44)

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Papa-léguas	16
Figura 2 – Sankofa	40
Figura 3 – Parte da Memória.....	43
Figura 4 – Detalhe da obra “Parede da Memória”	44

SUMÁRIO

	PRÓLOGO	6
1	ENCANTE	9
2	METÁHODOS OU EM BUSCA DE UM CAMINHO APESAR DAS BIGORNAS	16
2.1	BIGORNAS E FAZER ANTROPOLÓGICO OU CAROLINAS, VIRGÍNIAS E EUZINHAS	16
2.1.1	Carolinas, apesar da realidade concreta, exceções e limonadas.....	19
2.1.1.1	<i>Não se nasce nativa, torna-se.....</i>	<i>20</i>
2.1.2	Virgínias: diferenças diferenciadas e diferenciantes	22
2.1.3	Ciências sociais em: nem tudo que reluz é ouro ou raça e Ciências Sociais..	27
2.1.4	Um ebó epistemológico	29
2.1.5	Antropologia bem-me-quer, malmequer.....	30
2.1.6	Escrevivências	32
3	DE FRAGMENTOS, CACOS, CACARECOS E DE OUTRAS MIUDEZAS .	37
3.1	MEMÓRIAS	42
3.1.1	Memória social	43
3.2	SILÊNCIOS.....	48
3.2.1	A nação: enquadrando a memória.....	52
3.2.1.1	<i>A Neurose Cultural Brasileira ou História para ninar gente grande.....</i>	<i>53</i>
3.2.2	Lembrar do passado e do futuro: tecendo o presente	57
4	TECENDO TEIAS: COSTURANDO, BORDANDO E TRICOTANDO UM LUGAR PARA CHAMAR DE NOSSO	59
4.1	INTELECTUAIS NEGRAS	61
4.2	CAMINHOS DA TEIA.....	63
4.3	LEMBRANDO LÉLIA GONZALEZ.....	67
	EBÓ: CONSIDERAÇÕES EM MOVIMENTOS E ENCRUZILHADAS DAS LEMBRANÇAS E ESQUECIMENTOS	76
	REFERÊNCIAS	78

PRÓLOGO

Vou contar uma historiazinha, pequena não só pela extensão, mas também por conta da sua importância, que é mínima, de gente vista como insignificante por uns e como pedrinha no sapato por outros.

Esses uns e outros já estavam ali há muito tempo, e tinham costumes e modos há muito arraigados. Esses uns e outros tinham a tez alva, não andavam a pé, nem lavavam a própria roupa, tampouco cozinhavam; tinham trabalhadores invisíveis, estes inclusive são a gente pequena, insignificante para uns e irritante para outros, de quem esta história se trata. Esses uns e outros tinham casas arejadas com janelas amplas e cortinas esvoaçantes localizadas em bairros cheios de árvores que cobriam o chão com pétalas das mais variadas cores e de escolas cujos jardins lembravam os de palácios.

Todes esses uns e outros eram “dedicados” e tinham profissões importantes, como advocacia, engenharia e medicina. Todes ao nascer da vida adulta se encaminhavam para as universidades, todas elas com portões dourados cheios de arabescos, e o portão, tão sabido, só deixava passar esses uns e outros, já para a gentilha insignificante, irritante, a entrada de serviço bastava.

É verdade que vez por outra o portão abria para filhos dessa gente, inclusive muitos desses poucos se punham a reclamar dos modos e costumes locais. Algumas vezes até conseguiam mudar uma coisa aqui outra ali, os uns e outros não gostavam, mas afinal não eram tantas mudanças assim.

Essa gente insignificante e irritante tanto fez e reclamou que fato é: num dia de sol quente, os jornais anunciaram que o portão dourado doravante teria que abrir todos os anos para uma parcela de gente insignificante e irritante. Os uns e outros não gostaram, ficaram possuídos: “como pode nosso país querido, nossa Bruzundanga amada, agora tão humilhada?!”, gritavam e gritam até os dias correntes. Pobres uns e outros, tão sofridos.

É aqui que entro para esta história de gente insignificante e irritante. A notícia correu mundo e chegou a mim quando ainda estava na escola, esta, embora sem jardins, abundava em grades sem arabescos. Muito animada resolvi junto a muitas outras o portão atravessar.

Lá chegando, muito estranhamos e ficamos chocadas com nossas vidas retratadas em afrescos de mau gosto, nada tinha de real, e nos pusemos indignadas;

alguém informou que ali se podia protestar sem medo de manchar as vestes de vermelho, mancha essa tão difícil de limpar, afinal nossas roupas nós lavamos. Logo em seguida outra voz avisou que “os portões se abriram”, mas, uma vez lá dentro, estávamos cada um por si, ou seja, ao chegar, percebemos a enrascada que nos enfiaram, não bastava termos nossas vidas feitas de decoração de gosto duvidoso, a verdade era mais dura e cruel, de nada bastava atravessar o portão se nos faltava os meios de ali permanecer e sair com as mãos erguidas ao céu segurando o tão aclamado diploma. A revolta foi geral, a quizomba foi armada.

Foi em meio à quizomba que ouvimos vozes familiares, era a gente que o portão confundira. Foi difícil a comunicação, muita briga e confusão: os que lá já estavam pediam paciência, os que tinham ali chegado só tinham espaço para as urgências. Muito se conversou e se conversa até hoje.

Nas salas de aulas nada de escritor de origem insignificante ou irritante, todes vinham dos uns e outros; nos corredores reclamávamos baixinho: “não é possível que ninguém irritante insignificante tenha um livro sequer escrito!”. Ali onde todes passavam e ninguém parava, resolvemos instalar uma eskina, para lembrar de nossos bairros desarborizados, em que a eskina é lugar de ficar, de pensar e tomar um vento na cara. Nessa eskina, um dia alguém chegou, tinha descoberto, através de um daqueles que o portão confundira, não só um, mas muitos irritantes insignificantes com atino para escrita, tantos a perder de vista; todes escondidos no subsolo daquelas pequenas cidades. A missão era agora continuar a cavar e escarafunchar, coisa que os primeiros irritantes e insignificantes já vinham fazendo.

Quando o tesouro encontramos, os dias passavam correndo, agora se um professor local dizia que “não há quem venha de tal gente que tenha escrito”, logo um de nós se levanta e disparava “em verdade vos digo que hoje mesmo conhecerás”. E lá se ia em uma lista tão comprida quanto pergaminho... logo, os uns e outros inventaram outra desculpa: “ora, ora... podem até escrever, mas certo é que escrevem mal”. Nesse momento ouvimos o guerreiro sussurrar em nossos ouvidos: “esses uns e outros padecem da *patologia social do branco*”. Mas já pensamos: “eles que se arranjam, pois nós vamos seguir”.

Foi nessa mesma eskina que conheci uma irritante insignificante forma de escrita tão ousada, com tanta força que punha mesmo qualquer portão no chão. Tão pequena e insignificante que tomou meu coração por inteiro. Esta dissertação é a tentativa de narrar as escavações que foram feitas pelas que vieram antes de mim,

que guardaram o tesouro e fizeram possível ele chegar nas muitas eskinas e quilombos que temos erguido pela vida afora.

1 ENCANTE

*Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro
É numa peneira que ele transporta o azeite que
compra no mercado; e o azeite não escorre dessa
estranha vasilha.
Ele matou um pássaro ontem, com uma pedra que
somente hoje atirou. Se ele se zanga, pisa nessa
pedra e ela põe-se a sangrar
Aborrecido, ele senta-se na pele de uma formiga.
Sentado, sua cabeça bate no teto; de pé, não
atinge nem mesmo a altura do
fogareiro.*

(Orikis para Exu, compilados por Pierre Verger em Orixás, 1981).

Laroyê, Exu, princípio de todas as coisas. Abro este ebó epistemológico saudando Exu, senhor da transformação, dos encontros e desencontros e da comunicação, sem Exu não há bem viver¹. Exu é “dono da porteira do mundo, ele é a força vital a ser invocada para a tarefa miúda de riscar os pontos da descolonização” (RUFINO, 2019, p. 3).

Exu é princípio ético, é encruzilhada, aqui o saber se constrói no bom caráter. Ética forjada nas encruzilhadas, nos cruzos, *Iwá pelé* – “Eu vim para agradecer a terra”. A caminhada no *Aiyê*² deve ser gentil, contrapondo-se à noção ocidental de dominação da natureza, estar no *Aiyê* com gentileza, pois o bom caráter está na existência gentil (RUFINO, 2019; NOGUEIRA, 2020). A gentileza no viver se opõe à noção da natureza como recurso para a vida humana – *maa*³ (NOGUEIRA, 2020). Não é o esgotamento dos “recursos” naturais a motivação para frear a destruição do modo de produção atual, mas o sentido ético. *Maa* agrega em si todas as existências, a natureza está em *maa* (HAMPATÉ BÂ, 1981; SIMAS; RUFINO, 2020, p. 5).

A obsessão da colonialidade pela destruição, por matar a natureza, por destituí-la de ser/estar, tentando a transformar em coisa, se opõe ao princípio exuístico, promove o desencante da vida, e se apresenta como mortandade (RUFINO, 2019; SIMAS; RUFINO, 2020).

¹ Converso com trechos de *orikis*, reunidos por Pai Cido de Osun Òsun Eyin em Candomblé: A panela do segredo, ARX, 2000.

² *Aiyê* palavra em Yoruba para designar mundo, planeta, lugar onde a vida material se desenrola.

³ *Maa* palavra bambara para se referir à pessoa. A noção de pessoa para os bambara é tratada por Bâ (1981): “O *maa* pode ser considerado como o receptáculo visível e palpável que serve de invólucro e suporte a outros aspectos, mais sutis, da pessoa humana. Este ser é, ao mesmo tempo, simples e múltiplo. Ele comporta elementos físicos, psíquicos e espirituais.” (BÂ, 1981, p. 181).

A ética do bem viver, do encanto, da encruzilhada, da palavra nos leva à vivacidade que “(...) é a experiência do ser integral e integrado como a natureza, mesmo que eventualmente tenha morrido (...)” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 8). Encantar é parte fundante de nossa estratégia de vida na – apesar da – colonização. Nas giras, nos *xirês*, no bate folhas das benzedadeiras, nos *itans*⁴, na capoeira, no congo, no jongo, nas rodas de samba, nos bailes funk, nas eskinas, nas batalhas de rap e em tantos outros movimentos. Encantamos nosso corpo/espírito – *maa*.

Nossos saberes estão trançados e são encantados, a nossa estada no mundo acadêmico – que a branquitude reivindica como deles – não se pode fazer a partir da lógica deles, pois, se o fazemos, nos inscrevemos na mortandade. Arriamos assim nosso ebó na encruzilhada das ciências, academia e literatura escrita e as encantamos.

As encantamos desde longe, desde onde vem nossos passos, seguindo o mapa que riscamos nas ruas de terra, asfalto e água. Mapa infinito de finitudes desenhado/desenhando por muitas mãos, pelas que vieram antes, as de ontem/hoje/amanhã, por Akotirene, Zacimba, Teresa de Benguela, Luísa Mahin, Dandara, Maria Firmino, Tia Ciata, Carolina de Jesus, Clementina de Jesus, Virgínia Leone, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Bianca Santana, Raquel Barros, Janaina Damaceno, Elizabeth Viana, Kiusam Oliveira, Jacyara de Paiva, Débora Araujo e tantas mais.

Se é para estarmos aqui nesta folha branca, A4, escrita com Arial 12, espaçamento 1,5 e alinhamento justificado, é preciso perguntar 1) por que devemos/queremos estar aqui; e mais 2) como devemos habitar essa plataforma que é a mortandade – Verger, Bastide, Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Jr – estes que mais falaram de nós nos reduziram à tema⁵.

Já sabemos de antemão, pois estamos de braços dados com Exu, que as possíveis respostas vão nos colocar em novas encruzilhadas, e é isso mesmo que queremos: encruzilhadas. Já volto aqui, mas antes às “respostas”:

⁴ São as histórias das entidades das religiões de matriz africana

⁵ “Negro-tema” é conceituado por Guerreiro Ramos no texto (1951) em Patologia Social do Branco. O conceito é uma crítica à redução feita pelas Ciências Sociais, reduzindo o negro à tema de pesquisa, pesquisas que não refletem a complexidade do negro vida.

À primeira pergunta: devemos aqui habitar, pois este é um lugar de onde eles exercem poder sobre nós, é daqui que se produz “um discurso de autoridade” (ALMEIDA, 2019, s/n). E, veja, não é que nossas instituições não tenham capacidade de responder e fazer teoria/ciência (RUFINO, 2019; ALMEIDA, 2019), mas é que aqueles são incapazes de ouvir; portanto, ocupar também o lugar – mas existem outros tantos – de onde a colonialidade produz autoridade nos permite disputar mais instrumentalizadas as políticas de vida/mortandade.

Tendo a consciência disso, os movimentos negros priorizaram como pauta o acesso à escolarização⁶, compreendendo-a como chave para avançar na luta antirracista. Junto à reivindicação de escolarização, os movimentos negros debatiam como deveria ser esse acesso, e como a escolarização dos negros não poderia se tornar um processo de branqueamento cultural. Daí os esforços em torno da Lei 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino da história africana e afro-brasileira nas escolas, legislação que abriu espaço não só para o ensino nas escolas como movimentou o mercado editorial possibilitando o crescimento da literatura negra infantil (PEREIRA, 2016).

Vamos retornar à encruzilhada para desfiar outras reflexões. Se compreendemos a necessidade do encanto para responder aos problemas que se apresentam para a sociedade brasileira, por que ocupar o templo do desencantamento do mundo, vulgo a universidade/ciência/academia? A academia é um dos centros de produção do discurso colonial e precisa ser encantada, seus métodos e convenções não contemplam nossos projetos.

Ainda nesse retorno, se nosso povo tem produzido saberes enraizados na política da vida, junto a ameríndias e afroameríndias, amefricanas⁷, e a ciência tem sido incapaz de exercer a escuta a não ser para se apropriar – vide indústria farmacêutica –, devemos falar a língua deles? E se a língua traz consigo uma performance, corremos o risco de morrermos na praia do epistemicídio.

⁶ Compreendo educação como um processo amplo que nossas comunidades construíram para além da colonização, fazem parte desse processo os terreiros, as rodas de samba, as benzedeadas. Estou pensando a educação como lugar de transmissão de nossos princípios e como processo de cuidado. Escolarização é o período denominado pela LDB de educação básica, ensino profissionalizante e ensino superior.

⁷ Categoria pensada por Lélia Gonzalez (1988), se contrapõe à categoria afro-american, que acaba por reproduzir o imperialismo estadunidense, como se só houvesse negros nos EUA ou como se só os EUA fosse América; a categoria América se propõe a pensar todas as américas e incluir também as experiências dos povos nativos, ainda serve para marcar a diferença das experiências dos africanos do continente e dos que passaram pela diáspora nas américas.

Chamemos Sueli Carneiro (2005, p. 97) para escurecer a noção de epistemicídio: ela nos diz que ele é o “sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta”, ou seja, assimilar a linguagem acadêmica, sem questioná-la, reinventá-la e encantá-la, nos leva ao extermínio de nosso corpo/espírito, e isso é a mortandade colocada por Simas e Rufino (2020).

Convém aqui expor o que é a mortandade. Simas e Rufino (2020, p. 8) a definem como “(...) estado de desencanto da vida (...)”, isto é, a mortandade se opõe à vida, se opõe à morte, pois a morte é parte da vida, sendo a mortandade para nós também o desencanto da morte.

Desencantamento diz sobre “(...) as formas de desvitalizar, desperdiçar, interromper, desviar, subordinar, silenciar, dismantelar e esquecer as dimensões do vivo, da vivacidade como esferas presentes nas mais diferentes formas que integram a biosfera. (...)” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 9). Desse modo, o desencante é a própria colonialidade, e a mortandade se apresenta da imbricação do genocídio e epistemicídio. Mas como isso pode parecer muita abstração, vamos direto ao ponto: a mortandade é desde o sequestro das vidas de jovens negros, seja para o consumismo, tráfico, cemitério ou na superexploração da força de trabalho; é também a ausência de currículo escolar que faça justiça à contribuição de nosso povo para erguer este país; é o apagamento proposital de nossas contribuições na academia; e é definir nosso pensamento como folclore.

Isso nos leva à “resposta” 2. Já temos escurecido a necessidade/desejo estratégica de ocupar a academia, a questão agora é como. Através do encanto, é preciso banhar a academia com arruda e sal grosso, encher os corredores e salas com o som de nossos tambores, bailes funk, bater folhas e contar *itans*, e é preciso trazer saliva para o papel/tela.

Muito já foi dito sobre a ciência, o pensamento ocidental, atribuir características ditas negativas ao outro (pensamentos não ocidentais) e se imbuir de uma “aura” detentora da verdade. A noção tradicional de ciência pressupõe pelo menos três características: a universalidade, a objetividade e a neutralidade. Por mais que muito tenha sido desconstruído nessa noção, Grada Kilomba (2019) aponta como nossa produção é desqualificada a partir desses pressupostos.

O pensamento ocidental se constrói através de pares opostos, pois está alicerçado no pensamento de Platão, filósofo grego da antiguidade, que captou o

mundo através do par oposto sensível/inteligível, mundo dos sentidos e mundo das ideias, sendo o primeiro a cópia do segundo e, portanto, passível de erro. O central é que se cria uma hierarquia em que os pares não são complementares e sim opostos, o inteligível é o oposto do sensível, não contém erros, é perfeito (BAGNO, 2012, p. 42). A esse par de opostos as teorias ocidentais vêm adicionando outros tantos – uma obsessão pela oposição.

Essa hierarquia entre os pares opostos ganha novos contornos ao se unir à filosofia cristã da Idade Média, acoplando os pares bem/mal aos demais. Assim, o mundo inteligível fica associado à noção de bem e céu cristão. O cristianismo da Idade Média e seu par bem e mal, em conjunto à revisão do pensamento greco-romano realizada pelo renascimento, formatará o pensamento ocidental moderno (BAGNO, 2012).

Como o pensamento ocidental opera através de binarismo universal, objetividade e neutralidade virão acompanhados de seus pares não complementares: específico, subjetividade e pessoal (KILOMBA, 2019, p. 52). O universal nos é vendido como algo que englobe todas as pessoas, por exemplo, as políticas ditas universais como o acesso à escola, em que, mesmo tendo uma política focada em todas as pessoas, o acesso é desigual. Pessoas negras têm menos chances de serem bem-sucedidas na escolarização.

Ora, nos dizem: “a política é para todos, trata a todos de forma igual, portanto o problema está em vocês”, mas isso tudo é uma grande mentira, primeiro porque não somos iguais e, por tais motivos, precisamos de coisas diferentes; segundo que o que eles chamam de uma política que pensa em todas as pessoas, na verdade, está pensando em um grupo específico. A política está sendo feita sob medida para um grupo, prova disso é a discrepância entre brancos e negros no sistema escolar brasileiro, ou seja, universal é como o pensamento ocidental se autoproclama.

Nosso mais velho Ramose (2011, p. 10) propõe a leitura da palavra universo a partir de sua etimologia, sendo uma (*unius*) alternativa (*versus*), o uso “(...) como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste, ou alternativa inerente a palavra versus. A contradição ressalta o um, para exclusão total do outro lado (...)” (RAMOSE, 2011, p. 10).

O ocidente – masculino – se vê como a única alternativa e não uma das alternativas. Eles nos dizem que somos especificidade, contudo o universal é a

especificidade não assumida, ou seja, o universal não existe na materialidade da vida. Ramose (2011) encanta a filosofia e nos serve a pluriversidade.

Para o pensamento científico tradicional, a objetividade viria a partir da mediação da realidade com a pesquisa; em outras palavras, tenho uma hipótese, testo ela junto à realidade e desta fricção tenho como resultado dados objetivos (TAVOLARO, 2013), e a neutralidade estaria na dedicação do pesquisador em cumprir estas etapas com rigor, afastando assim questões de ordem pessoal e emocional.

A realidade é experienciada de forma diferente pelos diversos grupos, ou seja, o pensamento ocidental toma sua experiência como universal, atribuindo a ela o *status* de objetiva. Como eles estão nas “(...) estruturas de validação do conhecimento (...)” (KILOMBA, 2019, p. 53), o que temos “(...) não é uma verdade objetiva científica, mas sim o resultado de relações desiguais de poder de ‘raça’” (KILOMBA, 2019, p. 53). A neutralidade é falsa, pois eles estão – consciente ou inconscientemente – sendo parciais e trabalhando de forma passional na manutenção do racismo.

Nesse sentido, todo pensamento é localizado, portanto, é também atravessado pela subjetividade, pois fala de um lugar (RIBEIRO, 2017). Sendo assim, não somos subjetivistas e objetivistas, não cabe essa dicotomia na medida em que ela não nos ajuda a caminhar, se trata de produzir conhecimento a partir das experiências que são pluriversais. Com isso, no nosso *ntima*⁸, este trabalho tenta contribuir com a produção intelectual negra, ao pensar como produzimos/construímos a memória de nossos intelectuais na academia, em nosso caso, como as intelectuais negras fizeram a academia engolir a teoria social de Lélia Gonzalez, que durante a vida teve sua obra ignorada pelo meio acadêmico. O objetivo foi sistematizar como as intelectuais negras comunicam a obra e vida de Lélia Gonzalez na academia. Segui as trilhas das intelectuais negras, suas produções escritas sobre Lélia Gonzalez entre 1999 a 2022.

No capítulo “MetáHodos ou em busca de um caminho apesar das bigornas”, traço uma espécie de contexto sócio-psico-epistemológico, em que a dissertação foi se desenhando na pesquisadora, como cheguei nesta pesquisa e o que ela movimentou.

No capítulo “De fragmentos, cacos, cacarecos e de outras miudezas”, falei sobre a memória a partir de Pollak (1992) em diálogo com as experiências negra e feminina no Brasil, como a gente constrói memória/ancestralidade a partir de

⁸ Palavra kikongo para memória e coração.

fragmentos, caquinhos, daquilo que a colonialidade nos reserva: o esquecimento, na melhor das hipóteses.

Já no último capítulo “tecendo teias: costurando, bordando e tricotando um lugar para chamar de nosso” , sistematizo a criação escrita feita por mulheres negras na academia, dissertações, teses e artigos, trazendo fragmentos, a fim de bordar um quadro dessa farta produção.

Laroyê!

2 METÁHODOS OU EM BUSCA DE UM CAMINHO APESAR DAS BIGORNAS

Confuso né parça, eu sou um cara confuso, mas é porque as pessoas é confusa

(Paulo Galo, 2022, 30'06)

Se o método é a busca por um caminho que leve até o objetivo, não sei se posso dizer que encontrei o caminho e alcancei o objetivo, pouco acredito que alguém em algum trabalho na Antropologia possa afirmar isso e dormir em paz. Todavia, sabendo do apego que ainda existe, vou entender completamente se você parar de ler agora e nunca mais voltar.

Figura 1 – Papa-léguas



Para os que ficam, este capítulo é sobre caminhar, fazer pesquisa mesmo com uma bigorna pronta pra cair na sua cabeça (Figura 1), é sobre derivar entre fragmentos tortos, até mesmo, criptografados. Ah, eu sei, é “confuso né parça, eu sou um cara confuso, mas é porque as pessoas são confusas” (REVOLUSHOW, 2022, 30'06).

Fonte: Blog Pronto Calei⁹.

2.1 BIGORNAS E FAZER ANTROPOLÓGICO OU CAROLINAS, VIRGÍNIAS E EUZINHAS

O coioete tenta pegar o papa-léguas, uma ave que corre muito rápido. As tentativas do coioete envolvem bombas e planos mirabolantes que nunca dão certo, e ele acaba explodindo ou com algo caindo na sua cabeça. Muitas vezes, como na figura anterior, as leis da física são deixadas de lado, abrindo caminho para o surrealismo: ficar parado no ar flutuando antes de cair no precipício, ter o pescoço esticado, não morrer quando uma bigorna cai na sua cabeça passa a ser possível. Por óbvio o coioete

⁹ Disponível em: <https://prontocalei.wordpress.com/2013/10/>. Acesso em: 7 fev. 2023.

é mal-encarado, emburrado, mal-humorado e sempre se ferra.

Tô falando isso porque toda vez que me penso fazendo pesquisa ou nos meus colegas sem bolsa ou com bolsa por poucos meses, sem recursos para fazer campo, sem acesso a livros recentes porque a bolsa paga o aluguel e a comida raspando, só posso achar que o ministério da educação e o da ciência e tecnologia acham que estamos num desenho desses. Será que eles acham que vamos continuar fazendo pesquisa mesmo com a bigorna na cabeça? Ou a ideia deles é mesmo que a gente desista?

O que a gente tem visto é estafa mental: na minha turma do mestrado três pessoas passaram por problemas de saúde mental a ponto de precisar de atendimento especializado; no grupo do WhatsApp da turma são constantes os relatos de estafa, cansaço mental, insatisfação com as condições de pesquisa – valia uma dissertação só sobre isso¹⁰.

E a pesquisadora que vos fala, quando pensa em fazer pesquisa sendo negra, mãe, periférica, de saúde mental capenga... ah, amor, é surreal, são bigornas atrás de bigornas, ou seja, o barato é loko e o processo é lento, se é que você me entende, porque “Nego, é desse jeito! Durmo mal, sonho quase a noite inteira, acordo tenso, tonto e com olheira” (RACIONAIS MC's, 2002, faixa 15).

E se a metodologia é um esforço de elaborar/organizar [sobre] os caminhos tomados na pesquisa, tenho que incluir, por rigor acadêmico, a escassez, a falta. Você pode até dizer que sempre há limites de recursos em uma pesquisa que seja feita em qualquer lugar por qualquer pessoa, mas aqui não é sobre limites, é sobre a ausência do mínimo, por exemplo, a bolsa para a pessoa se manter enquanto faz a pesquisa.

Isso é uma coisa, né?! As condições concretas, teto, comida, transporte, tempo etc. Só que esta pesquisa está inserida num contexto maior que tem outras coisas para serem levadas em conta, por exemplo, o fazer antropológico no Brasil – não só, mas também – é atravessado pelo colonialismo, patriarcado e capitalismo, e isso tem

¹⁰ Ver sobre saúde mental nas universidades: BARROS, Rebeca Neri de. **Saúde Mental de Estudantes Universitários**: o que está acontecendo nas universidades? 2021. 65 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-graduação em Psicologia, UFBA, 2021.; TREIN, Eunice; RODRIGUES, José. O mal-estar na Academia : produtivismo científico , o fetichismo do conhecimento-mercadoria. **Espaço Aberto**, v. 16, n. 48, p. 769, 2011.; REVOLUSHOW: Neoliberalismo e Sofrimento Psíquico. Apresentadores: Zamiliano, Heribaldo Maia e Gustavo Gaiófato. 25 fev. 2022. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/2avkwMztdzIqInRyIOpXp5>; e MAIA, Heribaldo. **Neoliberalismo e Sofrimento Mental**: o mal-estar nas universidades. Recife: Ruptura, 2022.

“n” implicações que vão desde quem pode se dar ao luxo de saber o que é antropologia, de ser antropólogo(a) e vai até à própria dinâmica de produção do conhecimento antropológico.

Na minha trajetória acadêmica eu me “via” não na figura do antropólogo, mas do “objeto” deste, principalmente nas aulas de Antropologia urbana: autoconstrução, bolsões de pobreza, favela, trabalho precário, saneamento precário, educação precária, violência... Leia “eu me via” entre aspas, porque as descrições, por mais “densas”, não faziam jus ao que vivi, lembravam mais os materiais didáticos da prefeitura que entregavam na escola sobre enfrentamento de incêndio nas periferias.

Descrevo: dentro do barraco uma mulher com o cabelo desganhado, bêbada, fumando cigarro, passando esmalte, com a acetona aberta caída no chão, com velas acesas pelo barraco, em seguida ela dorme com o cigarro na boca, a acetona caída no chão, no quadro seguinte a vela caiu, o cigarro caiu e tudo pegou fogo.

Nas aulas: a autoconstrução é precária, as casas caem, ficam tortas, não apresentam conforto térmico, a miséria cria laços de solidariedade em busca da sobrevivência, as crianças trabalham desde cedo fazendo todos os serviços da casa e não podem estudar, a pobreza gera violência. Além disso, indagações: “Gente, você não tem uma máquina de lavar? Você lava a roupa na mão? Como você faz isso?”, “seu pai construiu a própria casa nos finais de semana?”, “Tem três banheiros? Suíte? Terraço?”, “Você tinha computador?”, “Toca órgão? Lê partitura clássica?”, “Fez teatro?”, “Você não tem jeito de ser de favela”.

O que é jeito de ser de favela? Por um tempo até pensei: “nossa será que nego minhas raízes, será que sou uma negra de alma branca?”. Até compreender que “(...) não é com o sujeito negro que estamos lidando, mas com as fantasias brancas sobre o que a negritude deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas sim, o imaginário branco” (KILOMBA, 2019, p. 38).

Não fosse o respiro nas aulas com professores negros e a mobilização das estudantes cotistas negras/es/os, a coisa tava feia, a coisa tava branca, e pra gente só dava negro-tema. A questão é que precisamos achar – na brecha – fazeres acadêmicos antropológicos possíveis em meio a esses atravessamentos e, pra isso, acredito que a gente tem que pensar e pensar em conjunto, por óbvio, né?! Afinal de contas a produção do conhecimento é um esforço coletivo, só que quando falo a gente, tô falando das cuir, des marginalizadas na academia, de nós que só chegamos em bonde pra festa agora, sabe?!

2.1.1 Carolinas, apesar da realidade concreta, exceções e limonadas

Revirava o lixo e coletava toda superfície passível de escrita; ela escrevia para respirar, escrevia com a fome no cangote, escrevia cansada e sem sala¹¹, sobretudo escrevia porque era escritora. Mantinha um arquivo, organizava sua escrita por gêneros literários e mantinha tudo a salvo de qualquer infortúnio do cotidiano. Nas folhas dos cadernos: romances, romances epistolares, poesia, contos, peças de teatro e letras de música.

Favela, fome, filhos, catar lixo, ler e escrever. Dessa dinâmica miserável, do quarto de despejo da cidade, do refugio, da negação da humanidade, Carolina Maria de Jesus se constrói intelectual negra, poetisa. O que ela seria capaz com um pouco menos de privações? O que a gente teria acesso se o Brasil fosse um pouquinho, pouca coisa mesmo, menos racista? Raffaella Fernandez (2019) teve acesso aos arquivos da escritora e vislumbrou

(...) esse devir-obra, o arquivo da obra que ainda não aconteceu, que vem e continua vindo, reiterado, acontecimento inacabado das narrativas inéditas, com as quais tivemos contato. O arquivo, então, coloca-se como iminência: um presente que não cessa de acontecer, um porvir-obra-completa de uma artista negra brasileira, aquilo que não aconteceu.

A obra de Carolina Maria de Jesus ainda não aconteceu, assim como também não aconteceu a obra de se sabe lá quantas carolinas. E, por mais que hoje tenhamos republicações, inclusive, luxuosas, o campo editorial ainda tem resumido Carolina a seus diários.

A obra de Lélia Gonzalez estava adormecida pra geral, ela acontecia no mundo subterrâneo com xerox nubladas; a de Carolina está acontecendo assim também, em publicações independentes de pouca circulação, nas pesquisas feitas nas universidades, nos *slams* etc. Hoje Lélia já tem boa parte da sua obra republicada por editoras de grande circulação. A obra de Lélia está acontecendo?

Carolina e Lélia têm trajetórias muito diferentes, enquanto a primeira não consegue estudar, a segunda chega a ser professora universitária, mas ainda assim

¹¹ Virginia Woolf (2019b), em “Um teto todo seu”, fala da dificuldade das escritoras britânicas de classe média para escrever, dentre elas, o fato de escreverem em uma sala de estar coletiva, por onde passam as visitas, os outros moradores da casa, ou seja, onde acontecia todo tipo de interrupção.

suas obras têm caminhos parecidos: um auge efêmero, depois um silêncio sepulcral e agora ambas estão sendo retomadas pelas intelectuais negras, pelos movimentos sociais, pela juventude negra e mais.

2.1.1.1 Não se nasce nativa, torna-se

A história vendida na época do lançamento do primeiro livro de Carolina de Jesus é esta:

O jornalista Audálio Dantas descobriu uma escritora na favela do Canindé, encontrou ela quando fez uma reportagem na comunidade, ficou impressionado com os diários e prometeu publicá-los. Uma favelada semianalfabeta se sabia a partir daquele momento escritora, de testemunho é bem verdade, coisa menor que romance, mas ela tinha um diferencial em relação aos grandes, mais ou menos respeitados, Raquel de Queiroz, Lins do Rego e Graciliano Ramos, que era, rufem os tambores, nada mais nada menos que o olhar nativo, o testemunho em primeira mão, tão cru e autêntico que não pode ter o manuscrito revisado – aliás, revisão que todo livro passa inúmeras vezes, de Machado de Assis a Augusto Cury.

A versão, a que ficou na memória, é uma leitura racista e machista, é uma peça publicitária de mau gosto. Não é Audálio que descobre Carolina de Jesus, é muito mais o inverso: a escritora já publicava poemas nos jornais. A primeira vez que aparece para o público é no Jornal Folha da Manhã em 1940, já a publicação de “Quarto de despejo” é de 20 anos depois, em 1960, e a escrita dele começa apenas em 1955. Portanto, Carolina de Jesus tinha uma jornada como escritora de longa data quando do encontro com o jornalista.

Desta feita que a história da época é uma jogada de marketing que reflete o público leitor daquela época, é importante lembrar que em 1960 mais de 40% da população era analfabeta. No prefácio de “Quarto de despejo”, Audálio diz que mínimas alterações foram feitas para garantir a coesão e coerência do texto, mas o que está sendo comunicado ao público é: “esta é a escrita de Carolina, uma autêntica favelada”. Nesse sentido, os erros ortográficos e de regência servem como marcadores da favelidade da autora, provas irrefutáveis de que ela é uma nativa.

Observe que, do encontro de Carolina com Audálio, não surge a escritora, mas sim a nativa, é nesse encontro que a escritora se torna nativa, ou seja, o encontro

projeta em Carolina o desejo da branquitude sobre ela, circunscrevendo-a a um campo de possibilidades muito limitado. A partir de então, a escritora passará o resto de sua vida tentando sair desse lugar que lhe foi atribuído: o de nativa.

Audálio, ao contrário do que diz no prefácio, constrói ativamente Carolina como nativa: o diário é produto de um intenso trabalho de edição, o jornalista excluiu partes inteiras em que a escritora apresentava domínio de um capital simbólico que poderia dissociá-la do estereótipo de favelada (MIRANDA, 2015, p. 14).

Esse processo de tornar-se nativa não nos deixa esquecer as palavras de Simone Beauvoir (1967, p. 9) pensando “a mulher”:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro.

Ninguém nasce nativo, torna-se. O nativo nesse cenário nada mais é que a projeção do desejo do antropólogo. E em quem é projetado a noção de nativo? Todes nós que frequentamos as salas de aulas, da Antropologia I à Antropologia urbana, sabemos que é sempre sobre um suposto outro¹², que são os indígenas, os favelados, os negros, os quilombolas, a aula é sobre o suposto nós (antropólogos) e eles (os nativos).

O outro! Veja que esse nativo da sala de aula não é sobre nascer em algum lugar, é simplesmente não ser o antropólogo, pois para ser esse profissional implica certas características e nós não encaixa, e ficamos ali ouvindo uma espécie de canto de sereia: “não, você não é a nativa, agora você é a antropóloga, precisa se distanciar”, me disse um professor, simples assim e o dilema está resolvido. Só que não, né?! Continuo na outridade, para eles ainda “sou” aquilo tudo que não se quer ser (KILOMBA, 2019, p. 38), a não ser que eu deixe de ser eu para não incomodar os colegas.

É um dos convites que a pessoa negra em ascensão social no Brasil recebe. Um: “ei, larga tudo, seu passado, sua dicção, sua fala ritmada, põe roupas mais condizentes, ou seja, larga teus marcadores de identidade, performa como branca”, o

¹² É suposto porque muitas vezes quando os professores estão explicando usam como recurso didático algo como “a curiosidade pelo outro” “a busca pelo diferente de nós” e muitas vezes e com a lei de cotas sempre, tem estudantes que são esse outro.

que Lélia Gonzalez chamava de lavagem cerebral, e Neusa Santos (1983) aponta como pessoas negras em ascensão se viam obrigadas a tomarem o branco como modelo de identidade (SANTOS, 1983, p. 19).

Se apresenta outro, tão perigoso quanto: “Opa, black, samba, funk, roupas coloridas, de religião de matriz africana, né?! Coisa linda chega mais”. Você vira o famoso chaveirinho, fica presa em uma performance, mas qualquer “desvio” pode ser fatal. “Obrigada pelo convite, mas não, não vai rolar”.

Se Carolina tornou-se nativa no encontro com o jornalista, comigo foi na sala de aula, já que é sempre no encontro com o antropólogo que o nativo vira nativo, e comigo, com alguma variação, foi o mesmo. Agora a questão é: o que fazer com isso?

Ora, uma limonada e tomá-la deitada ao sol ou enquanto dança ao som alto na casa de alvenaria. Parece que estou fazendo piada, mas é o que resta: se dizem nativa, negra, a gente pega a alcunha e transforma em luta.

2.1.2 Virgíncias: diferenças diferenciadas e diferenciantes

Hoje estou sentada em um cômodo da casa dedicado ao meu trabalho acadêmico. Aqui escrevo, leio e posso me dar ao luxo de pensar – “e com o bucho mais cheio comecei a pensar” (SCIENCE; ZUMBI, 1994)...

Esse cômodo é uma novidade, faz três meses – fazia quando escrevi este parágrafo pela primeira vez em junho de 2022. Nesses três meses, escrevi mais do que tinha escrito a vida toda, é um teto todo meu, agora só faltam as 500 libras esterlinas anuais devidamente corrigidas¹³.

Façamos as contas: £ 500,00 anuais em 1928, hoje, 8 de agosto de 2022, valem £ 5.305,01, convertendo para reais, temos R\$ 33.000,81, dividindo por 12 teremos R\$ 2.750 por mês; agora veja só, esse valor é maior que as bolsas concedidas pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) para estudantes de mestrado e doutorado, atualmente R\$ 1.500 e R\$ 2.200. Olhando pra geral no Brasil, R\$ 2.750 coloca a pessoa entre os 20% mais “ricos” da

¹³ Em “Um teto todo seu”, Virginia Woolf aponta a necessidade de que as mulheres tenham autonomia financeira. A personagem do livro revela que ter £ 500,00 anuais é uma renda baixa, mas que cobre os gastos mínimos para garantir a autonomia dela.

população brasileira¹⁴.

Virginia Woolf ([1928] 2019b) aos 46 anos publicou “Um teto todo seu”. Nele escreveu: “a mulher precisa ter dinheiro e um teto todo seu se pretende mesmo escrever ficção” (WOOLF, 2019b, p. 9). Pode tirar ficção e deixar apenas escrever, não há dúvida de que ela e Nação Zumbi estavam certos, Carolina e qualquer um dos nossos que produziram em situações miseráveis só reforçam a regra: é preciso comer e ter um teto para escrever, o resto são exceções que não queremos mais.

Sim, nós não queremos mais que Carolinas e Sabotages vivam a tragédia clichê desse teatro de horrores que é o racismo. Não posso mentir, eu escrevo com a esperança de que as sementes não sejam mais regadas com sangue de Marielles, pois há sofrimento de sobra no mundo para que se sofra, sem que nossa humanidade seja descartada.

O sociólogo Guerreiro Ramos (1915-1982) escreveu um curto parágrafo que sempre me intrigou: “na realização desse trabalho, entretanto, estamos desajudados, temos que criar os nossos próprios instrumentos práticos e teóricos” (RAMOS, 1957, p. 172). Será que Guerreiro ignorava quem veio antes?

Ao escrever a monografia durante a graduação, tive a ingrata sensação de estar desajudada. Veja, não é que não houvesse os livros, ou um ou outro professor, alguns colegas; havia, como ainda há, muita coisa fora da academia no rap, nos coletivos de juventude negra, nas intelectuais rejeitadas pela universidades; mas ainda assim tudo era “tão novo”, a maioria das minhas referências eram de livros publicados e republicados – após um longo hiato – em 2019, no mesmo ano que entreguei a monografia. Sentia o tempo escorrendo, corria pra tentar captar algo que ainda não estava disponível... pelo menos não naquele formato...

Faltavam as tais £ 500,00 anuais. Os livros de autoras negras sempre entre os mais caros, o aluguel pela hora da morte... Faltava o encontro com as pesquisadoras negras, intelectuais da geração passada... Faltava...

¹⁴ Calculadora de renda BBC: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57909632>. Metodologia: “A base de dados utiliza renda anual. A calculadora multiplica a renda mensal informada por 12 ou por 13,3, caso o usuário informe que recebe 13º salário e férias, e a localiza dentro da distribuição de renda aproximada da população brasileira. A calculadora foi elaborada com base nos dados estimados pelo economista Marcelo Medeiros, utilizando os dados da distribuição de renda de 2012 atualizados com a inflação acumulada até maio de 2021. Os primeiros 90% (ou seja, o patamar que vai da base até os 10% mais ricos) da distribuição de renda correspondem aos dados da Pnad do IBGE; os últimos 10% da distribuição (especificamente os 10% mais ricos) são dados do Imposto de Renda. Foi utilizado o ano de 2012 porque ele precede a recessão de 2014-2016, que alterou a distribuição de renda e cujos efeitos ainda não estão totalmente dissipados.”

Veja, o comum – ou ideal – é que se tenha aulas com professores, faça parte de grupos de estudos, pesquisa ou extensão e, assim, você vá se aproximando de uma temática que já tem um campo estabelecido naquela universidade ou em vias de. Nas Ciências Sociais da UFES entre 2012 e 2019¹⁵, não havia essa dinâmica, mas não posso deixar de dizer que dois professores negros do departamento tentavam de alguma forma suprir esse buraco, Sandro Silva e Osvaldo Martins, inclusive o segundo orienta esta dissertação.

Às vezes pode parecer que ser acadêmico apenas depende de esforço individual, determinação, garra, todas aquelas histórias de noites não dormidas – o canto da sereia: a famigerada meritocracia. Não é que o esforço não faça parte da jornada, mas ele sozinho não produz nada.

A academia é produzida socialmente, ou seja, é mediada pela cultura, tem uma história, é afetada/afeta pelo contexto econômico, acontece em um lugar, um espaço, um território.

Bourdieu apresenta uma noção de campo que aqui serve para compreender a academia. O campo se constitui como microcosmos mais ou menos autônomos com regras próprias e com conflitos e disputas internas, são agrupamentos de interesses comuns do mundo social (BOURDIEU, 2003).

Dentro dos campos há subcampos (BOURDIEU, 2003), por exemplo, o campo acadêmico, ou seja, um microcosmo com regras próprias, disputas e conflitos, comporta o subcampo acadêmico das Ciências Sociais que comporta o subcampo da sociologia decolonial e assim por diante.

Todo campo tem uma distribuição desigual de capital entre seus membros, os capitais são recursos de poder, a moeda corrente (BOURDIEU, 2003), por exemplo, um capital importante no campo acadêmico é ter publicações em revistas renomadas.

Os agentes do campo disputam entre si esses recursos de poder (BOURDIEU, 2003). A metáfora importante aqui é a de jogo, os agentes disputam dentro de determinadas regras, eles não as podem extrapolar, mas podem criar dentro dos limites delas.

Por exemplo, o futebol brasileiro no início do século XX tinha uma regra informal: jogadores negros não podiam tocar nos jogadores brancos; para não

¹⁵ Da minha entrada à saída da graduação, não arrisco falar de antes ou depois por ora.

tomarem cartão vermelho, jogadores negros passam a transpor passos do samba para o jogo a fim de desviar dos jogadores brancos (NOGUEIRA, 2013).

Ao lado da noção de campo, temos a de *habitus*, que é um conjunto de modos de agir e se portar de um grupo adquiridos através da socialização, são roteiros de leitura e ação do/no mundo, mais ou menos flexíveis, que lançamos mão nas diversas situações da vida; o *habitus* são instrumentos de classificação, avaliação e ação (BOURDIEU, 2003). Por exemplo, ao ver uma pessoa de jaleco branco em um consultório, você tende a classificá-la como uma médica(o), mas se for uma pessoa negra a classificação tende a mudar para enfermeira(o); ao se deparar com um policial parado fardado e armado, você pode tender a não correr ou se assustar e continuar a andar tranquilamente pela mesma calçada, ou se você for uma pessoa negra você pode se assustar e, para autopreservação, tentar passar o mais longe possível do policial.

Tá! Juntando a noção de campo, capital e *habitus* para pensar a academia, dá pra tirar algumas reflexões interessantes. A academia é um campo e como tal tem disputas internas, critérios de entrada, permanência e ascensão/prestígio; para entrar nele é preciso ter uma alta escolarização, publicar em revistas acadêmicas, fazer pesquisa, estar vinculado a um programa de pós-graduação, a laboratórios de pesquisas e assim por diante.

Existe uma trilha a ser seguida, você precisa de uma escolarização básica que te prepare para passar em um vestibular, precisa conseguir permanecer, terminar a graduação, passar no mestrado, entregar a dissertação, publicar artigos, passar no doutorado, publicar mais artigos, entregar a tese e só aí você tem o mínimo para entrar no campo acadêmico das Ciências Sociais.

Isso é muita coisa, mas quando se é negro/pobre que não acessa uma escolarização que prepare para o vestibular, ou seja, o capital que se exige para entrar em uma universidade, fica difícil. Aqui entram as cotas, que facilitam um pouco, mas depois tem a permanência que depende de conseguir se inserir, isto é, socializar ali com os demais, de dinheiro, de compreender a linguagem, aqui é o capital que se exige para permanecer. Para acessar a bolsas de iniciação científica, você precisa saber em quais portas bater, muitas vezes não tem edital público, é preciso “conquistar” um professor, e ele te lê através do *habitus*, dos esquemas de classificação da academia. Isso aqui é só parte das tretas da primeira “etapa” para

entrar no campo acadêmico das Ciências Sociais. Além disso, se você é negro/pobre, você provavelmente não tem o *habitus* que muitos dos estudantes que chegam à universidade têm – e, muitas vezes, você nem quer adquirir.

Durante a graduação, você será apresentado ao *habitus* da profissão. Na Ciências Sociais quem se direcionar para a Antropologia é provável que use roupas largas, chinelos; na sociologia, calça jeans, camisetas políticas, tênis, cabelo com cara de quem não arrumou; já se for ciência política, salto, roupas sociais, blazer, nesse pacote vem embutido aquele racismo estilo Senhorita Morello, aquela pessoa que acha que é aliada, super não racista, até tem boa intenção...

A Senhorita Morello é uma personagem da série televisiva “Todo mundo odeia o Chris”. O programa segue a adolescência de um jovem negro no Brooklin dos anos 1980: Chris. Em busca de uma escola melhor, sua mãe (Rochelle) matricula o protagonista em uma “escola de brancos”, e a Senhorita Morello é uma das professoras. Durante a série, ela subestima a capacidade, dedicação, pressupõe que o estudante não tem pai presente, que há vício na família, entre outras coisas.

O comunicador e estudante de Ciências Sociais Chavoso da USP fala de uma síndrome de Senhorita Morello que acomete estudantes e professores de ciências humanas, que tratam as(os) estudantes negras(os) pressupondo coisas com base em estereótipos raciais, como: vendedor de maconha, usuário, incapaz, preguiçoso, entre outros estereótipos.

Virginia Woolf (2019b) descreve as desvantagens históricas das mulheres europeias em relação aos seus pares masculinos, e se pergunta por que uns comem tão bem e outras tão mal, por que para alguns vinhos e para outras águas. Em um conto intitulado “Uma Sociedade”, Woolf (2019a) conta a história de jovens amigas tentando compreender se realmente elas estavam fadadas a parir e a cuidar em nome do avanço da humanidade ou se tinham sido enganadas e, na verdade, os homens não estavam fazendo a parte deles, que seria produzir teorias, artes, arquitetura.

A partir dessa dúvida, combinam de não engravidar até que se prove o valor dos homens, passam anos pesquisando, indo a bibliotecas, universidades, jantando com grandes homens, e o que se revela é pouco talento, pouca disciplina e muita euforia por obras que parecem não valer o sacrifício feminino.

Veja, estamos como aquelas mulheres vendo o que foi produzido a partir do sacrifício de nossa humanidade, e é pífilo. Fomos sacrificadas em nome do progresso

da humanidade e estamos em um buraco maior do que quando começamos.

A tarefa de construir um teto todo nosso é coletiva. Boaventura Santos (2007) fala que chegamos em um ponto da humanidade que só ao valorizar os saberes produzidos pelos de baixo poderemos produzir algo de relevante para a humanidade e tentar alguma saída para a tragédia ecológica – humana – anunciada. Não sei se poderemos adiar a queda do céu, só sei que o nosso sacrifício não pode estar na mesa de negociações.

2.1.3 Ciências sociais em: nem tudo que reluz é ouro ou raça e Ciências Sociais

Existe uma autopercepção entre profissionais da Antropologia de que somos aliados das lutas das minorias, dos subalternizados. Seriam essas as nossas contribuições? As nossas etnografias, relatórios, livros, palestras, pesquisas...? Até quando vamos fazer autocrítica, algo que fazemos à exaustão, falamos de nossos defeitos como quem faz o favor de percebê-los, é muita crise – pompa – e pouca transformação.

Questionamos a autoridade etnográfica sobre as narrativas relativas aos “observados”: quem detém o monopólio sobre o ser/estar de um grupo social? (VIVEIROS, 2002; INGOLD, 2016, p. 408). E “essas questões já foram debatidas *ad nauseam*” (INGOLD, 2016, p. 408).

Guerreiro Ramos (1955), sociólogo negro brasileiro, teceu duas noções que dão conta de como o negro existe para a Ciências Sociais e como o negro existe para si mesmo. Na academia o negro é tema, ou seja, objeto a ser examinado, pormenorizado; para si mesmo o negro é vida, sujeito histórico.

Vou colocar aqui os três primeiros parágrafos do texto em que ele desenvolve essas duas noções, pra gente entender. O texto é “Patologia social do ‘branco’ brasileiro”, publicado pela primeira vez em 1955:

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados «antropólogos» e «sociólogos». Como a vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro tema; outra, o negro vida.

O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção.

O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, protéico, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje. (RAMOS, 1957, p. 171)

O negro-tema é produzido pelas Ciências Sociais brasileiras. A paranoia com a objetividade, neutralidade, não geraram mais que fantasias, isto é, nossos intelectuais ao olhar para a realidade racial não enxergavam a nossa realidade e interpretavam, eles estavam colocando suas neuroses para fora.

O negro-tema se desenrola nas Ciências Sociais, por um lado – o da Antropologia –, como negro-espetáculo, ser a-histórico dotado de uma cultura exótica-familiar, é o samba, é o carnaval em resumo, é o mito da democracia racial (PINHO, 2019, p. 107); já pelo outro lado – o da sociologia –, o negro-vítima das desigualdades, estatísticas (PINHO, 2019), assujeitado a um pobre coitado, alienado de si. E negro veio riscado porque muitas vezes na sociologia a raça é sublimada, vira os pobres. Dessa dinâmica, saem vários espantalhos, ou seja, representações tão distantes da realidade quanto um espantalho da humanidade.

Sendo o negro-espetáculo e o negro-vítima “faces” do negro-tema, temos que “esse seria, digamos assim, o quadro formador da divisão nesse campo [ciências sociais], que acabou produzindo certa esquizofrenia” (PINHO, 2019, p. 102). A esquizofrenia é justamente acreditar que o espantalho é o negro, é tomar o negro-tema por realidade. Fica, então, difícil perceber algo que tá na cara, só vou dar um exemplo pra não tomar muito espaço:

Lélia escreveu em 1979 o ensaio “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. Nele ela diz algo que minha vó sabe, minha mãe sabe, eu sei, que “mulata” e “doméstica” são atribuições do mesmo sujeito, tudo vai depender da situação (GONZALEZ, 2020).

Em 1990, onze anos depois do artigo de Lélia, Suely Kofes defendia sua tese de doutorado, no Departamento de Antropologia da USP. A pesquisa é uma etnografia sobre empregadas domésticas, com o título: “Mulher, mulheres diferenças e identidade nas armadilhas da igualdade e desigualdade: interação e relação entre patroas e empregadas”. Em 2001 foi publicada no formato livro pela editora da Unicamp, hoje fora de estoque.

Logo no início da tese, a antropóloga fala qual é a sua indagação: “a categoria social ‘mulher’ conteria a possibilidade de constituir um campo de reconhecimento

comum, uma identidade social, através do qual as mulheres se afirmariam como uma singularidade?” (KOFES, 1990, p. 4).

Perceba que nenhuma intelectual negra poderia ter isso como problema de pesquisa ou indagação inicial, pois se, como diz no “Manual de investigação em ciências sociais”, de Quivy¹⁶ (1998), uma pergunta de partida deve ser uma verdadeira pergunta. Essa indagação não poderia nem em 1979, nem 1990, nem agora em 2022 ser uma verdadeira pergunta, pois, entre as intelectuais negras¹⁷, nós sabemos de antemão que não, que a categoria social mulher não constitui um campo de reconhecimento comum.

Em sua conclusão, Kofes (1990) elenca o que sua pesquisa teria revelado: 1) o modelo de troca regido pelas relações familiares e de parentesco torna possível a coexistência no mesmo espaço de pessoas distantes pela classe; 2) o doméstico (o espaço da reprodução biológica) está também sujeito às desigualdades sociais, às leis de mercado e às instituições em geral; e, por fim, 3) o caráter estrutural da presença das empregadas domésticas nas famílias brasileiras mantém simultaneamente dois modelos: o racional (trabalho assalariado) e o personalista (KOFES, 1990, p. 354-355).

Ela fez uma tese inteira sobre empregadas domésticas e patroas no Brasil e em suas conclusões não tem nada sobre a dinâmica racial no Brasil, ela mesma, no prefácio do livro publicado em 2001, assume que de fato não se atentou para a temática racial e justifica falando do momento histórico da tese.

Esse aqui foi um exemplo da esquizofrenia das Ciências Sociais. Vale dizer que a crítica não é à Kofes (1990), longe disso, pelo simples fato de que se o problema fosse uns e outros tava tudo certo, era fácil resolver, mas não é, essa dificuldade em ler a realidade brasileira levando em conta a dinâmica racial (ironia do destino ou não) é estrutural nas Ciências Sociais brasileiras.

2.1.4 Um ebó epistemológico

¹⁶ E em qualquer outro manual. Estou citando esse porque ele é considerado um bom manual e me foi indicado algumas vezes por professores diferentes em disciplinas diferentes como referência.

¹⁷ No sentido que Patrícia Hill Collins (2019) confere ao termo, vou explicar melhor no capítulo dedicado ao tema, mas, em poucas palavras, intelectuais negras não são necessariamente acadêmicas negras, são mulheres que partem de experiências comuns para construir saberes desestabilizadores da ordem patriarcal, racista e capitalista.

Bianca Santana (2020), em sua tese, conta que Jurema Werneck, liderança histórica do movimento de mulheres negras, em uma palestra, questiona o motivo de estarmos na academia: “pra quê?”. Essa pergunta é uma pergunta com respostas diferentes durante minha trajetória. No início eu estava porque me disseram que eu não podia e porque ia mudar o mundo; em dado momento estive para ascender socialmente; mas, em outros, se alguém me perguntasse, responderia porque sou masoquista, só pode, e dependendo do dia ainda posso responder isso.

Sentada na eskina do gueto, trocando ideia, fui dando contornos pra minha trajetória intelectual-acadêmica-política, me achegando às mulheres negras militantes, acadêmicas, intelectuais, mais velhas, mais novas, desse plano e de Aruanda – algumas tudo isso ao mesmo tempo. E com elas fui conversando, seja pessoalmente, olho no olho, com aconchego e treta – e vish! É muita treta – no WhatsApp, no terreiro, em sonhos, ouvindo a produção musical, assistindo à produção audiovisual, através de seus discursos políticos e também através da leitura de suas obras. É assim que tenho me construído como cientista social pra além das salas de aulas e das leituras obrigatórias. De modo que também estou aqui pra resistir coletivamente ao racismo, pra disputar, pra abrir caminhos como abriram pra minha geração e só assim e com muita terapia pra isso aqui fazer sentido.

Osmundo Pinho (2019) dá a letra de como para nós

(...) autores subalternos ou ‘nativos’, (...) a vocação humanista das ciências sociais só pode manifestar-se como crítica social e como insubordinação política, porque para os subalternizados, reconhecer a legitimidade de princípios universalistas significa desafiá-los a se realizarem para [todes] (PINHO, 2019, p. 110)

De modo que isso implica em um referencial teórico/metodológico que ao menos tente transbordar e subverter a academia, construindo outras chaves de interpretação, de fazer pesquisa e também de ser pesquisadora. Eu não sou uma observadora, apesar de também observar.

É esse referencial que venho apresentando neste capítulo. Neste último tópico vou falar sobre a perspectiva escritora de Conceição Evaristo e contar os caminhos para a construção do objeto desta dissertação.

2.1.5 Antropologia bem-me-quer, malmequer

É senso comum, na Antropologia, a noção de que quem pesquisa interfere no resultado, que a etnografia estará sempre atravessada pelas subjetividades de quem produz. A escritora Djamila Ribeiro (2017) tem publicizado o conceito lugar de fala, ou seja, que quem fala, fala sempre de algum lugar, e esse lugar de onde se fala é ocupado por um grupo com experiências comuns, e isso gera um ponto de vista comum por mais difuso que seja.

Muito já se questionou na Antropologia, como disse no tópico anterior, sobre o *locus* do discurso do pesquisador e o potencial colonizador disso. A “solução” encontrada é colocar isso na mesa, assumir esse atravessamento, e, como nosso produto é na maioria esmagadora das vezes um texto escrito, nos valemos de não usar marcadores textuais que escondam o pesquisador, que de alguma forma apaguem as relações sociais ali imbricadas entre os sujeitos da pesquisa.

Geertz (1989) defendeu que somos todos nativos, que nossas interpretações são sempre interpretações de interpretações, e Castro (2002) acrescenta que somos todos antropólogos e talvez, por isso, lugar de fala apareça para nossos companheiros de profissão como um conceito sem novidades. Porém, tanto a noção de Geertz (1989) quanto a de Castro (2012) têm dificuldades em tornar visíveis as hierarquizações que atravessam o nosso fazer e em tomá-las como parte da reflexão.

Osmundo Pinho (2019, p. 112) coloca que:

A diferença (cultural) que é vivida praticamente como uma hierarquia (racial) não pode ser contestada, notadamente porque soam tímidos os esforços para que a antropologia das relações raciais pense criticamente sobre si mesma, nos próprios termos em que pensa as relações raciais “lá fora” na sociedade envolvente.

Acredito que a noção de lugar de fala contribui para que a Antropologia pense criticamente sobre si mesma. Lugar de fala trata de um *locus* social e não de experiências individuais. Na Antropologia não é incomum pedir que o pesquisador se coloque no texto, isso por vezes acontece com um foco na individualidade do sujeito, são as experiências pessoais desse sujeito no campo que são convocadas sem necessariamente uma perspectiva epistemológica que trate do *locus* social dessa pessoa.

Lugar de fala, portanto, “refere-se a experiências historicamente compartilhadas e baseadas em grupos. Grupos têm um grau de continuidade ao longo do tempo de tal modo que as realidades de grupo transcendem as experiências individuais” (COLLINS, 1997, p. 9 apud RIBEIRO, 2017, n.p.). Ou seja, a noção de

lugar de fala apenas convoca a Antropologia a se pensar nos próprios termos que pensa o que está “fora” dela. Isso implica olhar para todos os nossos textos clássicos levando em conta esse lugar de onde se fala, construir pesquisas com isso em mente, mas principalmente pensar nas dinâmicas internas do campo: quantas antropólogas negras temos em nossos departamentos? Cuiris? Travestis?

Nos departamentos de ciências sociais das universidades brasileiras, estamos fazendo acontecer a lei de cotas para concursos públicos ou estamos burlando as regras para não aplicar a política de cotas? A experiência de cotas para entrada nas graduações só agregou, dinamizou a academia e fez emergir novas frentes de pesquisa, programas de disciplinas foram aprimorados, projetos de extensão revigorados. Não tenho dúvida porque vi a olhos nus, a gente fez e aconteceu com nosso *standpoint*. O que será que vai rolar quando as cotas para professores forem levadas a sério?

2.1.6 Escrevivências

No artigo “Nós também fazemos histórias: Escrevivências e narrativas biográficas de mulheres negras em Pelotas”, Ediane Oliveira e Louise Alfonso (2019, n.p.), já no primeiro parágrafo, deram uma definição inicial do que é escrevivência, que acho muito boa pra abrir a conversa:

[É] “escrevivência” o que carrega e expressa, através de palavras, os sentimentos, os sofrimentos, as alegrias, os gritos e os sussurros de uma multidão de pessoas – e, sobretudo, mulheres, cujas vozes são insistentemente caladas. Uma escrita que nasce do cotidiano, das lembranças, da experiência de vida.

Quem deu forma ao termo escrevivência foi a escritora intelectual negra Conceição Evaristo, ela diz que nossas histórias não podem mais servir para ninar os da casa grande, e nossas pesquisas também não podem, é hora de acordar a casa grande.

A escrevivência dialoga com a noção de lugar de fala das feministas negras, questionando a objetividade, a neutralidade, produzindo uma epistemologia – estudo sobre o saber – assumidamente engajada com um lado, ou muitos lados. Reorganizando o pensamento, a escrevivência desestabiliza a hierarquia – racista –

entre texto escrito e texto oral, marcando uma retomada¹⁸ da voz, sim nós podemos falar. Conceição Evaristo (2020, p. 30) trata desse sequestro de nossa voz e da retomada:

E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos.

Por Conceição Evaristo ser uma escritora de livros ficcionais e embora em algum momento o termo tenha ficado circunscrito à produção literária, as intelectuais negras têm se apropriado e pensado em como a escrevivência pode contribuir para as pesquisas.

Dessa maneira, as obras de Grada Kilomba, Patricia Hill Collins, bell hooks, Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Elza Soares, Gabz, Clementina de Jesus, Dona Ivone Lara, Antonieta de Barros, Kika Carvalho, Dandara dos Palmares, Ilú Obá De Min e todas mais podem ser pensadas como teoria social escrevvida.

Isso porque a escrevivência não deve ser pensada tomando o meio – escrita, oralidade, cinema – tampouco o suporte em que se inscreve o meio – papel, cd, televisão – como seu definidor; o que define, ao meu ver, a escrevivência é a mobilização de discursos desestabilizadores que buscam a autodefinição, o antirracismo, a produção de um bem viver, que sim foi nomeado por uma mulher negra, mas que pode ser mobilizado pelas cuirs, pelas pataxós, guaranis, tupiniquins; escrevivência é um instrumento de luta pela emancipação coletiva.

Rosana Borges (2020) defende que “(...) o termo escrevivência disponibiliza um trançado de códigos (escrita, fala, gestualidade) que performa sentido e constrói horizontes discursivos com os quais nos afirmamos enquanto sujeitas da nossa história e da história do mundo” (BORGES, 2020, p. 190). Até porque escrever é muito mais do que isso que estou fazendo agora. Leda Martins (2003) nos alerta de como o ocidente elencou a visão como “princípio privilegiado da cognição”. Em uma aula da disciplina Teorias da Democracia, o professor estava alertando os estudantes que eles precisavam ler, até aí tudo bem, mas a certa altura ele disparou: “a leitura é o método privilegiado de aprendizado das ciências humanas”. Mais que depressa a mão de um colega negro se levantou, quando recebeu a palavra, explicou, inclusive mobilizando

¹⁸ Não entenda retomar como “antes não tinha fala agora tem”, dentro de uma linearidade cronológica; entenda como um movimento que é feito e refeito e que coexiste com a ausência daquilo que se retoma.

diversos autores e uma professora do departamento, que aquilo que o professor defendia era racismo, que privilegiava o modo de ser ocidental, era limitador, considerando tanto quanto se pode aprender com filmes, conversas de corredor, música e tudo o mais. Pasmem! O professor era contra até audiolivro, pudera.

Deixemos o professor de lado, escrever e lembrar para o ocidente é quase uma coisa só, escreve-se para registrar seja uma história ficcional ou uma receita. Leda Martins (2003) lembra que tudo que foge da compreensão, que só pode ser alcançada segundo o ocidente, é visto como ex-ótico, e meu professor via visão ex-ótica, daí que tudo que é nosso é ex-ótico.

A autora retoma ainda o mito de Mnemosyne, musa das lembranças, lembrando que ela não anda longe de Lesmosyne, o esquecimento (MARTINS, 2003, p. 64). Ora, ora o ocidente se ilude na ideia de que escrevendo não se esquecerá, e esquecer é modificar, mudar é um desejo pela fixação.

Fica registrado nesse texto histórico “Performances da oralitura: corpo, lugar da memória”, de Leda Martins, que graphen mesmo da Grécia¹⁹ carrega muito mais nos levando “a muitas outras formas e procedimentos de inscrição e grafias, dentre elas à que o corpo, como portal de alteridades, dionisicamente nos remete” (MARTINS, 2003, p. 64).

Na língua ntanga – dos povos bantu do Congo – dançar e escrever têm a raiz em comum (MARTINS, 2003, p. 64). Olhando o feed do Instagram, vi um post da intelectual negra escritora de livros de literatura infantil Kiusam Oliveira retomando Leda Martins (2003): na postagem um vídeo de uma mulher negra dançando em um concurso, na legenda havia “Se ‘escrever é dançar’ para os ntanga, veja a escrita dela!”²⁰

Tendo dito que a escrevivência pode ter muitas formas, vale aprofundar a discussão em torno da coletividade. Thiane Barros (2021) descreveu assim “uma autobiografia de milhares de vozes”, essa defesa de um *continuum* de vozes é muito importante e se relaciona com percepção do feminismo negro de que as experiências compartilhadas por mulheres negras cria um *ethos* próprio em relação “à linguagem,

¹⁹ Costumamos dizer que a Grécia é o berço do ocidente, estamos aprendendo cada vez mais que a Grécia de monumentos brancos sem graça é uma invenção renascentista.

²⁰ Registro aqui minha reclamação quanto a esse modelo acadêmico que não me permite trazer vídeos e sons pra cá.

à religião, à estrutura familiar e às políticas comunitárias”²¹ (COLLINS, 2019, p. 44), que permite a elaboração de uma teoria social crítica²² calcada na diáspora e na ancestralidade, mas também incluindo o que é produzido nos ambientes formais e legitimados (COLLINS, 2019, p. 55).

O feminismo negro não se divide em teoria e prática, sendo seu objetivo munir as pessoas para lutar contra o capitalismo, o machismo e o racismo; a escrevivência se articula com a teoria social crítica produzida pelo feminismo negro, pois quem escreve o faz para digerir, acolher, resistir, confabular, conspirar contra a casa grande; o feminismo negro traz o sonho de outros mundos possíveis, e sonho que se sonha só, é só um sonho que se sonha só, mas sonho que se sonha junto é realidade.

Pegamos emprestado a noção de ebó epistemológico de Luiz Rufino (2019). Ebó você pode entender como trabalho e este você pode entender como a ação de transformar, transmitir. Exu, senhor da comunicação, da conexão, é o responsável por estabelecer a comunicação desejada através do ebó, assim “o ebó opera também como um princípio tecnológico, uma vez que é a partir dele que se estabelecem as comunicações, trocas e invenção de possibilidades” (RUFINO, 2019, p. 87).

Sobre a definição de epistemologia, se a gente vai até a etimologia da palavra, temos *episteme* que é conhecimento (ou ciência) e *logos* que pode ser discurso, palavra, fala, fundamento, o que daria algo como o discurso sobre o conhecimento ou a palavra/fala sobre o conhecimento ou sobre a ciência.

A epistemologia é a ciência (estudo) da aquisição do conhecimento, e ela define (KILOMBA, 2016, p. 5):

1. (os temas) quais temas ou tópicos merecem atenção e quais questões são dignas de serem feitas com o intuito de produzir conhecimento verdadeiro.
 2. (os paradigmas) quais narrativas e interpretações podem ser usadas para explicar um fenômeno, isto é, a partir de qual perspectiva o conhecimento verdadeiro pode ser produzido.
 3. (os métodos) e quais maneiras e formatos podem ser usados para a produção de conhecimento confiável e verdadeiro.
- Epistemologia, como eu já havia dito, define não somente como, mas também quem produz conhecimento verdadeiro e em quem acreditarmos.

A gente entra na universidade enquanto grupo pra disputar quais temas, quais

²¹ Hill Collins está falando das mulheres estadunidenses, da comunidade negra de lá, mas a generalização da tese é possível porque, mesmo que de formas diferentes, se configurou um *ethos* das mulheres negras, da comunidade negra que é muito diversa, mas partilha da experiência mais ou menos comum do racismo.

²² Afirmar isso não é afirmar que todas as pessoas que passam por essa experiência partilhada elaboram essa teoria social crítica, mas que o *lôcus* social permite a elaboração dela.

paradigmas e quais maneiras. A grande contribuição que as cotas trouxeram para o fazer acadêmico é isso, as cotas não podem ser pensadas numa perspectiva liberal de ascensão social apenas, é a entrada estratégica de um grupo em uma instituição importante de poder. De modo que um ebó epistemológico na academia é transformação, segundo Rufino (2019, p. 88),

[...] teremos de praticar o sacrifício das mentalidades , rompermos com as lógicas desencantadas das razões absolutas (...). É, em suma, a condição para a produção e circulação dos conhecimentos pautados no vigor da diversidade epistêmica presente no mundo.

Me parece que o nosso convite para a academia foi capturado pela Mc Tha em “Pra você” (2016):

Quero
 Eu quero
 Eu quero
 Te envolver como um furacão
 Mexer, provocar tentação
 Se tu se soltar vai ser bom
 Rebola gostoso esse som
 Rebola gostoso esse som
 Rebola gostoso esse som
 (...)
 Pra você pirar
 Pra você dançar
 Pra você amar
 (MC THA, 2016)²³

Segue o baile!

²³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8OKVYoHJhL4>. Acesso em: 20 jan. 2023.

3 DE FRAGMENTOS, CACOS, CACARECOS E DE OUTRAS MIUDEZAS

*O bom profeta não precisa de deslocar-se ao monte,
porque este corre fluido aos seus pés, nos sonhos,
nos devaneios.*

(Paulina Chiziane em “Ventos do Apocalipse”)

No dicionário, cacarecos são “coisas velhas sem uso, serventia; amontoado de objetos desprovidos de valor ou propósito: minha casa é um depósito de cacarecos” (CACARECOS, [s.d.]). No Brasil as memórias do povo negro são cacarecos, nós somos as coisas velhas sem uso, amontoadas no cômodo mais velho e xexelento deste país: o quarto de despejo.

Os donos da casa, às vezes, como quem está com ímpetos minimalistas, fazem uma faxina virulenta, e um tanto de gente – que não se conta, afinal pra quê contar entulho?! – é enterrada numa vala qualquer longe das vistas. Muitas vezes a distribuição espacial dos cômodos muda, de repente o quarto de despejo passa a ter uma localização valorizada, como quando os donos colocaram os cortiços abaixo. Maria Carolina de Jesus, quando já habitava a sala de estar, observou um desses momentos:

E porque a favela é o quarto de despejo de São Paulo. É que em 1948, quando começaram a demolir as casas térreas para construir os edifícios, nós os pobres que residíamos nas habitações coletivas fomos despejados e ficamos debaixo das pontes. É por isso que eu denomino que a favela é o quarto de despejo de uma cidade. Nós os pobres somos os trastes velhos (JESUS, 2019, p. 230).

Estamos no quarto de despejo, na lata de lixo da sociedade, habitamos o absurdo, em todos os sentidos assumidos por essa palavra, habitamos o inaceitável, a falta de bom senso, o disparate, o despropósito, e habitamos a utopia, a de tempos passados e a por vir.

Somos os desterrados, os trastes velhos, os rejeitados, “os vencidos” – nós dentro de nós somos ê vencidos dos vencidos, a ausência da ausência, o outro do outro (KILOMBA, 2019), nossa história não está(va) registrada nos livros lidos nas escolas e universidades. E veja: “há produção de não existência sempre que determinada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de modo irreversível” (GOMES, 2021, p. 41).

A produção de descartáveis ininteligíveis causa dor e trauma que se realizam no cotidiano concreto de cada pessoa, mas o trauma não é apenas individual ou pessoal, é antes de tudo social, produzido socialmente: o trauma das pessoas negras é o racismo (FANON, 2020; KILOMBA, 2019). E Fanon (2020, p. 101) nos alerta que “(...) uma sociedade é racista ou não é (...)”. O que esse processo cria é que como pessoas negras estamos sempre “(...) a desenvolver uma relação [conosco] mesma/o através da presença alienante do ‘outro’ branco (HALL, 1996)” (KILOMBA, 2019, p. 39).

Estamos sempre nos lendo através do negativo, do pejorativo (GONZALEZ, 2019; COLLINS, 2019; HOOKS, 2019; FANON, 2020; KILOMBA, 2019)²⁴: “Negro, quando não caga na entrada, caga na saída!”, “Cabelo de negro é ruim!”, “Negro só serve pra serviço braçal”...

No espelho vemos a dessemelhança, quando Fanon diz que não pode ir ao cinema, penso em Joel Zito (2000) estudando a representação racial nas novelas brasileiras; e o negro no Brasil não pode ligar a televisão, nem o jornal do almoço, nem quando chega do trabalho, pois “as imagens às quais somos confrontadas/os não são nada realistas, tampouco gratificantes” (KILOMBA, 2019, p. 39).

Diante dessa alienação de nós mesmos, as nossas memórias, que confrontam a dessemelhança, fazem possível existirmos nos nossos próprios termos. Nilma Gomes (2020) fala da sociologia das emergências que “consiste em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear por um futuro de possibilidades plurais concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que vão se construindo no presente mediante atividades de cuidado.” (GOMES, 2020, p. 41).

O que estamos criando através das produções intelectuais negras, da arte, da militância, no cuidado diário, são possibilidades concretas de existência; estamos por todos os meios necessários, e são muitos os meios construindo vida, possibilidade de existência.

A filosofia afro-brasileira herdou do continente africano a compreensão da ancestralidade enquanto princípio organizador da vida, há uma atenção maior para o

²⁴ Essa noção de que as pessoas negras se leem através de imagens negativas do que é ser pessoa negra está em muitas autorias para além das citadas. Ainda podíamos indicar Sueli Carneiro (2005), mas nem é preciso recorrer a nenhum deles, já que o roteiro social das pessoas pode servir para a constatação óbvia de que o imaginário social tem o negro como negativo, basta lembrar de músicas populares: “as morenas eu pego, com a loirinha eu caso”.

passado e para o presente, enquanto o futuro aparece como uma abstração (SANTANA, 2020; RUFINO, 2019).

O tempo para os bantu é dividido em duas dimensões: o tempo concreto e o tempo abstrato. O primeiro se refere ao tempo dos eventos, dos acontecimentos (o presente e o passado); já o segundo é o tempo que não pode ser medido, que não há eventos, ou seja, o futuro não é, não existe (SANTANA, 2020, p. 33).

Note que o futuro não está garantido, mas isso não “impossibilita a noção do devir ou que se faça planos” (SANTANA, 2020, p. 33). O amanhã só poderá se concretizar se se tornar evento na medida em que estiver conectado com o anterior, com a ancestralidade.

Vamos lá: se nas aulas de história ou de biologia na escola – na maioria das vezes – a gente aprende que a “marcha do progresso” é inevitável, no senso comum: a vida sempre anda pra frente; nos anúncios de seguro: proteja seu futuro; nos de carro: conheça o futuro. O futuro aparece como um evento inevitável que nos alcança, nos persegue; o passado fica pra trás, e quem vive de passado é museu, ou seja, o passado é estático, aconteceu virou manchete e ninguém muda.

Só que, por mais que de alguma forma se venda a história como a organização de todos – foco no todos – os eventos numa linha que vai do antes ao depois, o que a ciência histórica e o governo, ao definirem as diretrizes para o ensino de história, e o historiador, com base nas diretrizes, ao fazer o livro didático, e o professor, ao dar a aula, estão fazendo é na verdade definindo o que deve ser esquecido. Cria-se uma única linha do tempo da história da humanidade – na verdade, de um pedacinho do pedacinho europeu (GOMES, 2020, p. 41; RUFINO, 2019, p. 10; BENJAMIN, s/d, tese 17).

Vamos de mãos dadas com Rufino (2019, p. 10): “assim, é na perspectiva da produção da não presença da diversidade que se institui uma compreensão universalista sobre as existências”. Em alguns parágrafos anteriores, citamos Nilma Gomes (2020), em que ela diz: “há produção de não existência sempre que determinada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de modo irreversível” (GOMES, 2021, p. 41). E agora vamos também a Walter Benjamin, que diz assim: “a história universal não tem qualquer armação teórica. Seu procedimento é aditivo. Ela utiliza a massa dos fatos para com eles preencher o tempo homogêneo e vazio.” (BENJAMIN, s/d, tese 17). Esse tempo homogêneo e vazio é

preenchido por uma sucessão de fatos que são rigorosamente escolhidos para ocupar um determinado intervalo da linha única do tempo.

Michael Pollak (1989) trata do enquadramento da memória. Em uma fotografia, há sempre o que ficou de fora e o que está dentro, ou seja, há sempre uma escolha do que vai ficar no quadro – memória – e conseqüentemente há sempre uma escolha do que vai estar fora (POLLAK, 1989).

Desta feita que na produção da linha única do tempo as escolhas não são inocentes, nem baseadas no que melhor condiz com a verdade, há um compromisso dos teóricos – empatia nas palavras de Benjamin – com uma posição no jogo social. Quando esse enquadramento tem o poder de produzir o esquecimento sistemático da diversidade, quem o produz está inevitavelmente do lado dos vencedores (BENJAMIN, s/d, tese 7).

Voltemos à ancestralidade: os povos akan têm um sistema filosófico chamado Adinkra. Nele há imagens que formam um “alfabeto” e cada um desses desenhos concentra uma máxima filosófica, um deles é chamado sankofa (Figura 2), representado por um pássaro virado de costas pegando um ovo, a máxima do símbolo é: “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”. Podemos assim pensar o passado como o ovo nas costas do pássaro, guarda “o futuro”, se nos voltarmos para trás e pegarmos. Não à toa, em muitos terreiros as pernas estão ligadas à ancestralidade, os pés estão conectados à terra que é onde estão os antepassados (LIMA, 2015, p. 26-27).

Figura 2 – Sankofa



Fonte: Rede Social Flickr (usuário Spencer Means).

E temos ainda que nos terreiros os mortos, para continuarem sua existência, precisam do cuidado daqueles que habitam nossa dimensão. Nesse sentido, o passado depende do agora para continuar a existir e o presente também depende do passado para construir devires; percebe-se que também “os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer” (BENJAMIN, s/d, tese 6). É por isso que Bianca Santana (2020, p. 34) pode afirmar que “um devir que é o passado; um passado que é o devir”.

O tempo ancestral não é “homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “agoras” (BENJAMIN, s/d, tese 14); a “ancestralidade, nesse sentido, emerge como um contínuo, uma pujança vital e um efeito de encantamento contrário à escassez inculcado pelo esquecimento” (RUFINO, 2019, p. 22). De modo que bem diz Benjamin (s/d, tese 6): “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência tal como ela relampeja no momento de um perigo”.

Apropriar-se de uma reminiscência, de um fragmento, uma vez que “(...) a percepção plena do passado é impossível” (SANTANA, 2020, p. 36), como ela relampeja no momento de um perigo, temos que “(...) o perigo é sempre o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento” (BENJAMIN, s/d, tese 6). No perigo vale lembrar que “(...) combater o esquecimento é uma das principais armas contra o desencante do mundo” (RUFINO, 2020, p. 11), já que a história única²⁵ promove a escassez, e a ancestralidade se articula na abundância, na potencialidade, nas encruzilhadas que giram devires, caminhos que encontram outras encruzilhadas.

Voltei, fui, me assentei. Vou agora tentar encaminhar pra gente seguir. Este trecho – capítulo – é sobre termos memória. Queremos aqui fazer como Kehinde que, ao chegar na costa brasileira e descobrir que mandaram um padre para lhe dar um novo nome, pula no mar; sem saber nadar se entrega nos braços de Yemanjá e através da espuma do mar chega ao Brasil, não é batizada pelo padre, não desce às águas sagradas dos cristãos.²⁶

E vamos navegar de mãos dadas com Nilma Gomes (2020) na perspectiva de uma sociologia das emergências assentada na pluriversalidade, na ancestralidade,

²⁵ Termo colocado por Chimamanda Adichie, escritora nigeriana.

²⁶ Kehinde é personagem do livro “Um defeito de cor”, de Ana Maria Gonçalves.

nas encruzilhadas para construir nossos passados e lançar as potências para futuros possíveis utópicos e realistas, sabendo que

(...) de cada fragmento estilhaçado, pulsa uma nova invenção. Cada fragmento dos saberes, das memórias e dos espíritos negra-africanas que por aqui baixam é um pedaço de um corpo maior que, mesmo picotado, se coloca de pé e segue seu caminho dinamizando a vida. (RUFINO, 2019, p. 129)

De modo que:

(...) O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa porque falada pelos adultos) que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar e numa boa. (GONZALEZ, 2019, p. 77-78)

3.1 MEMÓRIAS

A parede branca de um museu é um vazio. Uma brancura atmosférica leitosa como aquela que Saramago descreveu em seu “Ensaio sobre a cegueira”. Rosana Paulino preenche esse vazio com rostos negros impressos em patuás²⁷. Fico tranquilizada em pensar que essas pessoas estão protegidas da brancura, dentro de seus patuás; depois fico inquieta ao notar que esses patuás são como ilhas dentro de uma brancura-mar. Se os patuás são a proteção trazida pela identidade negra na diáspora, essa identidade pode também ser uma armadilha perigosa quando ditada pela brancura.

A parede é preenchida com fotos de familiares da artista que se repetem. Para a espectadora negra, as fotos são só perguntas: “Quem é aquela pessoa? Quando viveu? Onde trabalhou? Será que já morreu? Aquela tem o nariz do meu tio, já a outra tem o olhar e o formato do rosto de minha avó”.

²⁷ Patuás são objetos de origem africana usados para proteção individual.

Figura 3 – Parte da Memória



Fonte: Pinacoteca São Paulo.

O vazio e a ausência de memórias sobre nós, junto à enxurrada de imagens desumanizadoras de nossos antepassados nos livros de história da escola e nas novelas, nos impelem à busca pela nossa humanidade através da construção da memória. A obra de Rosana Paulino é essa busca pessoal e coletiva, uma obra feita na fresta que escapa da desumanização.

3.1.1 Memória social

É bem difícil imaginar os sobreviventes do holocausto como um grupo silencioso, que guarda para si as atrocidades sofridas pelo seu povo, já que hoje as

histórias deles estão em todos os lugares e povoam nosso imaginário, do cinema hollywoodiano aos *best-sellers* da literatura, para não falar nos museus espalhados contando a história das sobreviventes e vítimas judias do holocausto.

Figura 4 – Detalhe da obra “Parede da Memória”



Fonte: Pinacoteca São Paulo.

Acontece que logo após o tribunal de Nuremberg, criado para julgar os grandes agentes do Estado nazista, em que houve espaço para as pessoas sobreviventes narrarem e organizarem suas memórias coletivamente, houve o silêncio, houve um imperativo pela reconstrução dos países, e os filhos e netos das sobreviventes não acessaram as histórias daquele período através de suas mães, pais, tias, tios, avôs e avós (POLLAK, 1989, 1992).

Com o envelhecimento das sobreviventes, que agora já idosas sentem necessidade de narrar suas experiências, aliado à ascensão de jovens intelectuais judias reivindicando essas memórias, há um movimento de retomada da narração das experiências quarenta anos depois do holocausto (POLLAK, 1989, 1992).

Há ainda outras questões: a memória pessoal é um arranjo do passado a partir do contexto presente, ela é um fragmento de um evento vivenciado; as memórias coletivas de grupos subalternizados são também arranjos do passado, agora, a partir de eventos vivenciados coletivamente, são também um fragmento (SANTANA, 2020; BOSI, 2018; POLLAK, 1989).

Considerando que “(...) a percepção plena do passado é impossível” (SANTANA, 2020, p. 36), a memória permite a retomada de fragmentos de eventos

passados, permitindo a “(...) relação do corpo presente com o passado” (BOSI, 1994, p. 9). A memória reorganiza o presente, e o presente reorganiza o passado.

A produção hollywoodiana sobre esses eventos é uma (re)organização do passado comprometida com muitas coisas: os desejos do diretor, do mercado, a necessidade de bilheterias altas, as demandas dos patrocinadores. Ou seja, o filme hollywoodiano comprometido com a lucratividade não é a memória social do grupo subalternizado. Como exemplo clássico, podemos falar do filme “A vida é bela”, em que os americanos surgem como heróis pondo fim ao tormento nazista. Veja que esse enquadramento não tem compromisso com as memórias do grupo subalternizado em questão. Mas isso não quer dizer que filmes não possam ser uma das formas de (re)organizar, enquadrar, essas memórias a partir das subalternizadas.

O enquadramento das memórias, esse processo pelo qual “fixamos uma imagem do passado” (BENJAMIN, s/d, tese 6), não é feito só pelos grupos que detêm a hegemonia cultural, mas também pelos grupos subalternizados. Esses enquadramentos vão refletir as tensões, porque não há, mesmo na história única, um único enquadramento, a diferença é que em geral os grupos hegemônicos produzem enquadramentos assim como o ministério da verdade, de George Orwell, produz verdade.

Michael Pollak (1992) recorre a Maurice Halbwachs em sua preocupação com a dimensão social da memória, ou seja, esta “(...) como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes” (POLLAK, 1992, p. 2).

As semelhanças param por aí porque Maurice Halbwachs, como discípulo dos estudos de Durkheim, elencou a memória nacional como objeto de pesquisa, tomando-a como a versão mais complexa, mais verdadeira da memória social, ignorando a memória das pessoas subalternas (POLLAK, 1989,1992). O modelo halbwachiano promove a escassez, retira de cena as memórias dissonantes, diversas, e promove um enquadramento falsamente harmonioso.

Pollak (1989, p. 4), a partir da chave de leitura construtivista, “acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional”. No construtivismo de Pollak, a ideia de que as memórias de grupos não são complexas ou tão complexas quanto à memória nacional é abandonada.

Walter Benjamin, a partir do materialismo histórico, aponta esse mesmo caráter destruidor dos enquadramentos da memória, dos grupos hegemônicos. Nas palavras dele:

Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. (...) Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. (BENJAMIN, s/d, tese 7).

O construtivismo ainda chama a atenção para as aproximações e tensões entre as memórias dos grupos subalternizados e as nacionais (POLLAK, 1989, 1992). A história do carnaval das escolas de samba é um bom exemplo disso, já que em seu surgimento os blocos eram criminalizados, malvistas pelo Estado. Apenas quando as manifestações irrompem o cenário social, tendo grande adesão da população geral, juntamente com a reconfiguração da memória nacional, na década de 30 do século XX, focada no enaltecimento da miscigenação e na ideia de uma democracia racial, só então um carnaval marcado pela cultura negra do samba passa a ser descriminalizado e elevado a símbolo nacional.

Lembrando que o processo de incorporação dos blocos e associações na memória nacional como algo positivo, algo a ser celebrado, não é harmônico. Para “caber” na identidade nacional, é preciso perder muito do que caracterizava aquelas expressões culturais, já que esses marcadores transgridem a narrativa oficial.

Um marcador repellido são os símbolos de religiões de matriz africana presentes nos desfiles. Na década de 1990, a maioria das escolas de samba traziam esses símbolos implícitos, de forma que só conhecedores das religiões afro-brasileiras conseguissem perceber. Na ditadura militar, as marcas das religiões afro-brasileiras e a crítica política ficavam ainda mais escondidas, já que o momento era de repressão aberta.

Podemos tomar esse tipo de situação como exemplo para quando Pollak (1989, p. 4) aponta “(...) o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional”. É esse o processo em relação ao carnaval. Para caber na memória nacional, o carnaval das escolas precisava ser uma ode ao mito da democracia racial e, em certa medida, é isso que aconteceu com os desfiles (GONZALEZ, 2019). Mas o processo não é homogêneo, há uma disputa, as narrativas dos grupos subalternizados estão sempre querendo escapar, implodir a memória nacional.

Lélia Gonzalez (2019) trata dessa disputa, desse jogo, trazendo pra mesa os conceitos de consciência e de memória. A primeira tem um caráter alienante, está para a memória nacional. Aqui podemos pensar tanto a consciência pessoal quanto a coletiva, não só porque a consciência pessoal é fruto da coletiva, mas também porque consciência é produto do adestramento social, do processo civilizador, é fruto do que a hegemonia social deixa aparente, a história única, a memória nacional (GONZALEZ, 2019). Já o segundo conceito apresentado pela autora é a memória como “lugar da emergência”, que está por baixo, não aparente, mas latente, a qualquer momento pode emergir e mudar a suposta estabilidade da consciência (GONZALEZ, 2019).

Entre a consciência e a memória, há tensionamentos, disputas: a memória escapa, a consciência tenta reprimir, recalcar, criar justificativas para “manter a coerência” do quadro. Pollak (1989, 1992) também chama a atenção para como a memória retorna, retoma, o que está escondido, debaixo. Não à toa o pensador usa a metáfora do subterrâneo para se referir às memórias de grupos subalternizados, elas ficam latentes, reprimidas, ocultas no imaginário social.

É o que acontecia/acontece com muitos símbolos afro-brasileiros, uma vez que eles podiam até não estar à mostra, na cara, mas continuavam ali. Isso é importante, pois, mesmo que a memória nacional, a consciência, a história única possa distorcer a autoimagem dos grupos subalternizados, de alguma forma não é capaz de definir a autoimagem deles. A gente tá sempre – nem sempre – ali passando de pé de ouvido uma pra outra a nossa versão de nós mesmas.

Esse processo de ocultação será nomeado por Lélia Gonzalez (2019) como domesticação, isto é, quando há uma tentativa de domesticar essas memórias subterrâneas, já que quem lembra precisa ser domesticado, pacificado.

Os desfiles das escolas de samba são resultado dessa tensão entre a consciência e a memória, da tentativa de domesticar e da tentativa de fazer emergir. Ora tem um jovem negro funkeiro representando Jesus na cruz; ora tem uma ode ao mito das três raças; às vezes em desfiles diferentes; outras vezes no mesmo desfile dá pra ver essas tensões.

A partir da imagem da escrava Anastácia, amordaçada por uma máscara de ferro, Grada Kilomba trata do silenciamento das pessoas negras. A boca negra precisa ficar tapada pra não comer os frutos da casa grande, pra não falar, reclamar. Os povos de terreiro usaram o silêncio como estratégia para garantir a continuidade do culto, mas a memória subterrânea é silenciada, inclusive, quando Exu abre o desfile de

carnaval puxando a comissão de frente, há boicote, tentativa de cortar verba, de amordaçar.

3.2 SILÊNCIOS

Refletindo sobre os silêncios, os não ditos, Pollak (1989) elenca três tipos de memórias silenciosas. O primeiro tipo se refere às lembranças proibidas, são aquelas memórias que contestam um tabu. O autor usa como exemplo os crimes da era estalinista, em que a memória das vítimas desmente o tabu soviético de um Stalin benevolente (POLLAK, 1989, p. 2).

No Brasil, recentemente, podemos pensar nos sobreviventes sequelados do coronavírus e nos familiares das vítimas. A memória dessas pessoas, as marcas da memória, as sequelas, contestam a ideia propagada pelo governo atual de que é só uma gripezinha, nada demais.

Outro exemplo foi a arte protesto – terrorismo poético – do coletivo Revolução Periférica. Os militantes atearam fogo à estátua de Borba Gato, um bandeirante com a biografia marcada pela violência contra negros e indígenas. O tabu ali era parecido com o do Stalin. Borba Gato é considerado um herói paulista, mas, para a juventude negra das favelas, ele representa a morte e o sofrimento dos nossos antepassados. E aqui as palavras de Benjamin (s/d, tese 7) ficam ecoando: “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura”. Pense na sala de aula, a escola falando pra periferia paulista sobre o herói, tão herói que seu monumento é feito por um artista que tem como referência a arte popular nordestina.

O coletivo Revolução Periférica “considera sua tarefa escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, s/d, tese 7). Voltemos à tese 6: “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência tal como ela relampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, s/d, tese 6). Em momento que o fascismo se apresenta novamente como um perigo real, em que as vidas periféricas importam menos ainda para o capital, o coletivo irrompe no imaginário, bota fogo no monumento da barbárie, a pauta muda, a encruzilhada girou e a gente passou um bom tempo debatendo, pensando em quem foi Borba Gato,

as atrocidades de um passado recente e a continuidade dele. Podemos dizer que o “dom de despertar no passado as centelhas da esperança” (BENJAMIN, s/d, tese 6) é uma das características da Revolução Periférica.

Assim como as memórias das vítimas do regime estalinistas, essas memórias tabu produzidas pela ferida colonial ficaram em silêncio. Aqui, como lá, abre-se o debate de o que fazer com monumentos da barbaridade. Lá criaram-se parques para onde os monumentos foram transferidos e ganharam novos significados. O que vamos fazer com os nossos?

O segundo tipo de memórias silentes são as memórias indizíveis, as traumáticas. O exemplo do pesquisador é a situação dos deportados durante a segunda guerra mundial para a França. O caso é que a demanda pela reconstrução do país no pós-guerra, combinada com a ambivalência do imaginário francês, ora indiferente, ora colaborativo com os deportados, e ainda o desejo destes de esquecer o sofrimento tornam essas vivências indizíveis, pelo menos por um tempo, até cicatrizarem ou até tornar-se inevitável falar delas (POLLAK, 1989).

O silêncio tem várias motivações, todas elas giram em torno de uma tentativa de autopreservação. Quem quebra um tabu sofre interdições, quem põe pra fora um trauma revive o terror, afinal contar a vergonha é vergonhoso.

De tal forma que os sujeitos que se encontram fora da subalternização e ocupam posições de vantagem social e as instituições – mídia, polícia militar, ministério público, judiciário – vão projetar nos subalternizados as fantasias discriminatórias que estruturam o imaginário social, que culmina em eventos concretos no cotidiano das subalternizadas (KILOMBA, 2019). A discriminação ainda será negada pelos atores. O patrão dirá para a empregada: “você é quase da família” e “eu até tenho amigos negros, não sou racista”. O jornal terá como manchete no dia seguinte a um massacre: “Bandidos de outros estados foram mortos durante ação policial”. A polícia rodoviária federal dirá que colocar alguém dentro de uma câmara de gás improvisada na viatura é parte do procedimento para render quem apresenta resistência e que se morreu foi por mal súbito, nada tem a ver com o evento.

Aqui vale colocar como Grada Kilomba (2019) compreende a estruturação dessas fantasias que tomam as pessoas negras como inferiores em todos os aspectos:

No racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: ‘Elas/es querem tomar o que é Nosso, por Elas-es tem de ser controladas/os.’ A informação original e elementar - ‘Estamos tomando o

que é Delas/es.' - é negada e projetada sobre a/o 'Outra/o' - 'elas/es estão tomando o que é nosso' -, o sujeito negro torna-se então aquilo a que o sujeito branco não quer ser relacionado. Enquanto o sujeito negro se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano (KILOMBA, 2019, p. 34).

É a inversão que Kilomba (2019, p. 38) afirma: “é como se o inconsciente coletivo das pessoas negras fosse pré-programado para alienação, decepção e trauma psíquico”. E a autora segue o raciocínio argumentando que o trauma das pessoas negras vem do racismo, “do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo branco” (KILOMBA, 2019, p. 40). De modo que quando falamos das memórias traumáticas das pessoas negras, percebemos que elas são alimentadas cotidianamente, há mais de 500 anos no Brasil – mas não só aqui.

Em Fanon (2021, p. 129), podemos encontrar palavras para o trauma:

Onde me esconder ?

-Olhe o negro!...Mamãe, um negro!...Quieto! Ele vai se zangar...Não lhe dê atenção, meu senhor, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto a gente...

Meu corpo me era devolvido, desmembrado, desmantelado, arrebatado, todo enlutado naquele dia branco de inverno. O negro é uma besta, o negro é mau, o negro é malicioso, o negro é feio; olhe, um negro, faz frio, o negro treme, o negro treme porque sente frio, o menino treme porque de medo do negro, o negro treme de frio, aquele frio de torcer os ossos, o belo menino treme porque acha que o negro treme de raiva, o menino branco corre para os braços da mãe: mamãe, o negro vai me comer.

Por último temos as memórias vergonhosas. Aqui Pollak (1989) trata de soldados recrutados à força também durante a segunda guerra pela Alemanha. A história dos soldados torna-se vergonhosa na medida em que discursos oficiais dos vencedores colocam esses soldados como parte das atrocidades do governo Alemão ou como covardes que não resistiram e colaboraram passivamente com a perversidade do Estado nazista (POLLAK, 1989, p. 5).

Olhando para a população negra no Brasil, temos muitas dessas memórias vergonhosas. Lélia Gonzalez (s/d) relata a tentativa de distanciar-se da história da sua família, marcada pelo trabalho doméstico, antes de entrar para o movimento negro, em que a autora andava, em suas palavras, com roupas de madame, peruca de cabelo liso e salto alto. Ela usava tais adereços para esconder de si mesma suas memórias da trajetória familiar com o racismo. Por outro lado, ao se encontrar com as memórias subterrâneas das religiões de matriz africana e do movimento negro, é

também através da roupa, do cabelo, que ela vai marcar essas novas memórias no corpo.

Lélia Gonzalez (s/d) fala sobre esse processo em uma entrevista:

A barra é pesada. E sou mulher nascida de família pobre. Meu pai era operário, negro, minha mãe uma índia analfabeta. Tiveram 18 filhos e eu sou a 17ª. E acontece que nessa família todos trabalhavam, ninguém passava da escola primária, mesmo porque o *esquema ideológico* internalizado pela família era esse: estudava-se até a escola primária e, depois, todo mundo ia à batalha em termos de trabalho para ajudar a sustentar o resto da família. Mas no meu caso o que aconteceu foi que, como uma das últimas, a penúltima da família, já tendo como companheiros de infância os meus próprios sobrinhos, quer dizer, a visão de meus pais com relação a mim já foi uma visão de neta, praticamente. Então, eu tive a oportunidade de estudar, fiz jardim de infância ainda em Belo Horizonte, fiz escola primária e passei por aquele processo que eu chamo de *lavagem cerebral* dado pelos discursos pedagógico-brasileiro, porque na medida em que eu aprofundava meus conhecimentos, eu *rejeitava* cada vez mais a minha condição de negra. E, claro, passei pelo ginásio, científico, esses baratos todos. Na Faculdade eu já era uma pessoa de cuca, já perfeitamente embranquecida, dentro do sistema, eu fiz Filosofia e História. E, a partir daí, começaram as contradições. Você enquanto mulher e enquanto negra sofre evidentemente um processo de discriminação muito maior. E, claro, enquanto estudante, muito popular na escola, como uma pessoa legal, aquela pretinha legal, muito inteligente, os professores gostavam, esses baratos todos... Mas quando chegou a hora de casar, eu fui me casar com cara branco. Pronto, daí aquilo que estava *reprimido*, todo um *processo de internalização* de um discurso “democrático racial” veio à tona, e foi um contato direto com uma realidade muito dura. A família do meu marido achava que o nosso regime matrimonial era, como eu chamo, de “concubinação” porque mulher negra não se casa legalmente com homem branco; é uma mistura de concubinato com sacanagem, em última instância. Quando eles descobriram que estávamos legalmente casados, aí veio um pau violento em cima de mim; claro que eu me transformei numa “prostituta”, numa “negra suja” e coisas assim desse nível... Mas de qualquer forma, meu marido foi um cara muito legal, sacou todo o processo de discriminação da família dele e, ficamos juntos até sua morte. (...) eu usava peruca, esticava o cabelo, gostava de andar vestida como uma *lady*.
(GONZALEZ, s/d, n/p)

A memória é constituída pelos eventos vividos e pelos adotados e/ou herdados, a esse último Pollak chama de “vividos por tabela” (POLLAK, 1992, p. 2). Na entrevista, a memória da intelectual Lélia Gonzalez sobre seu grupo étnico-racial foi vivida por tabela na escola através da “lavagem cerebral” quando seu grupo foi lhe apresentado através das imagens de controle²⁸ a negra dócil, o negro selvagem. A um grupo que pertencer a ele só pode ser vergonhoso.

O termo viver de tabela dá conta do processo de assimilação dessas memórias. A jovem Lélia viveu essas imagens de controle, essas performances atravessaram

²⁸ Imagens de controle são narrativas racistas que visam a manutenção da hierarquia racial, é um conceito de Patricia Hill Collins para mais ver Pensamento Feminista Negro (2019)

seu corpo e, no desespero para afastar essas assombrações, a jovem Lélia estica o cabelo, se veste “como madame”.

É preciso marcar aqui que a Lélia criança e jovem vivenciou essas memórias oficiais de um jeito muito diferente da criança, jovem, colega branca de sala. Para uma criança negra, as memórias oficiais são um lugar de inferioridade, de feiura, de serventia, de preguiça; enquanto para a criança branca a memória oficial reserva o lugar do trabalho edificante, da civilidade, da beleza. Qualquer pessoa vai querer se afastar do primeiro lugar e tentar se aproximar do segundo.

As memórias subterrâneas dos negros guardada pelo movimento negro, pelos terreiros, pelas rodas de jongos e capoeira, pelo samba fornecem à pessoa negra uma memória que retoma o lugar de humanidade da pessoa negra. É isso que a Lélia encontra quando tem contato com essas memórias. Ela encontra a sua humanidade roubada pelas memórias oficiais.

As memórias subterrâneas não estão estáticas e vira e mexe tomam a cena do imaginário social. Para isso acontecer é preciso uma convergência geo-sócio-histórica (POLLAK, 1989, 1992). Em outras palavras, no caso aqui nas de Karl Marx (s/d, p. 6): “[as pessoas]²⁹ fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado (...)”.

A memória nacional pode até distorcer a autoimagem de grupos subalternizados, confundir as memórias sociais desses grupos, entretanto engana-se quem acredita na possibilidade de esquecimento, aculturação ou qualquer coisa do tipo, pois, apesar de silentes, essas memórias vivem (POLLAK, 1989, 1992). Essas memórias continuam vívidas nos terreiros, nas rodas de jongo, congo, samba de roda e capoeira (MARTINS, 2003) e também nas rodas de formação do movimento negro, na troca de xerox dos textos de intelectuais negras esquecidas pelas editoras, no murmurinho da juventude negra no transporte público enquanto vai para o trabalho precarizado ouvindo racionais no fone de ouvido.

3.2.1 A nação: enquadrando a memória

²⁹ Karl Marx usa a palavra homens, mas, dado que esta palavra restringe o raciocínio, excluindo mulheres, crianças, não binários, enfim, trocamos o termo por pessoas.

Michael Pollak (1989) fala do processo de enquadramento da memória³⁰, isto é, do processo mais ou menos consciente de organizar, selecionar, recortar e interpretar as memórias, e todo grupo social passa por esse processo (POLLAK, 1989). As famílias, por exemplo, escolhem quais eventos devem ter mais atenção para serem narrados, em detrimentos de outros, ou quais partes devem ser omitidas do evento.

As associações, sindicatos, movimentos sociais e partidos enquadram a memória de forma mais sistemática e consciente. Por meio de congressos e reuniões, decidem os rumos da memória da organização que se expressa no programa do partido, nos panfletos dos movimentos sociais (POLLAK, 1989).

O enquadramento não pode, porque não se sustenta, ser feito à revelia dos acontecimentos, já que o sucesso do processo “(...) depende da coerência dos discursos sucessivos (...)” (POLLAK, 1989, p. 8). Momentos de revisão intensa podem gerar conflitos incontornáveis, um grupo que antes se via como uma unidade, compartilhando uma identidade comum pode rachar e dali surgirem novas “unidades”.

O enquadramento da memória nacional feito pelos agentes (mídia, museus, centros de pesquisa, diplomacia etc.) em relação às pessoas negras pode ser pensada nos termos de Grada Kilomba (2019, p. 38) como a fantasia branca acerca de nós; nas palavras de Guerreiro Ramos (1995, p. 215) como a patologia social do branco; e nas palavras de Lélia Gonzalez (2020, p. 76) como a neurose cultural brasileira.

E como todos os caminhos levam a Roma, as três abordagens, a de Lélia, Guerreiro e Grada, ao olharmos para o Brasil, nos levam ao mito da democracia racial, já muito discutido pela literatura dos estudos raciais brasileiros. Mas, como o apego das mídias, dos centros de pesquisas e das partições públicas ao mito é grande, o próximo tópico será uma breve discussão sobre este famigerado.

3.2.1.1 *A Neurose Cultural Brasileira ou História para ninar gente grande*

A famigerada “democracia racial” é vendida nos encartes para turistas, nas novelas globais, nos discursos políticos, nas conversas de boteco e também nas

³⁰ Michael Pollak toma a ideia de enquadramento de Henry Rousso, historiador francês especializado na segunda guerra mundial.

escolas. Nesta, logo nos anos iniciais, era contada mais ou menos assim: há muito tempo um país europeu de bravos navegadores enviou um nobre homem até a Índia para buscar especiarias. Já em alto mar, uma tempestade muda o curso da viagem e, ao chegarem nas terras desconhecidas, imaginam estar nas *Índias* – assim, tupis, guaranis, caiapós, mundurukus viraram uma grande massa de pessoas chamadas índios. Os navegantes, após o desentendido, trouxeram africanos para aqui trabalhar. Escravidão, Lei Áurea e, *plim*, somos um país miscigenado, vivemos uma democracia racial e felizes para sempre.

Pode até parecer historinhas de ninar criancinhas, mas estas não são pouco importantes na construção da memória nacional, é principalmente na infância que somos bombardeadas com a “história” de nosso país; na escola cantamos o hino nacional, juramos bandeira, lemos Monteiro Lobato, fazemos todos os anos atividades sobre o “descobrimento”, sobre a independência, sobre a (falsa)abolição.

Lembra daquela pergunta inocente dos almoços de domingo? “Deixa eu ver se você está sabida”, disparava seu tio, avô – sempre tinha alguém: “quem descobriu o Brasil? Quando o Brasil foi descoberto?”.

É certo, o mito da democracia racial passou por muitas mudanças, adaptações e, desses contorcionismos, as ciências sociais não ficaram de fora, afinal já disse Criolo “cientista social, casas bahia e tragédia, gosta de favelado mais que nutella” (CRIOLO, 2011, n.p.). E, no início do século XX, a santa trindade Sérgio Buarque, Gilberto Freyre e Caio Prado Jr. contribuíram cada qual com uma versão mais “primorosa” do mito da democracia racial (PAIXÃO, 2015).

As obras destes três autores foram vistas como um avanço na valorização da contribuição de ameríndios e africanos para a formação da nação brasileira (PAIXÃO, 2015). Entretanto, os mitos de origem propagados pelas obras desses cientistas sociais foram imprescindíveis para uma percepção geral de que as relações raciais no Brasil eram de alguma forma harmoniosas (PAIXÃO, 2015).

Inclusive, é nessas obras que mais tarde os autores de novelas vão buscar inspiração, e, com elas, as imagens de controle³¹ foram carimbadas no imaginário social brasileiro. Em “A negação do Brasil”, Joel Zito (2000) compila muitas dessas

³¹ Imagens de controle é um conceito trabalhado por Patrícia Hill Collins, socióloga negra estadunidense, trabalhado em seu livro “Pensamento feminista negro”, publicado no Brasil pela Boitempo Editorial em 2019. As imagens de controle são representações, construídas pela ideologia dominante, que ajudam a manter em pé o racismo estrutural.

imagens: a empregada doméstica, o malandro carioca, a mulata sedutora, o palhaço de olhos esbugalhados, o trabalhador indolente e a lista não tem fim.

Além disso, Joel Zito traz ainda uma informação interessante, em um dado momento havia mais personagens negros e asiáticos na televisão dinamarquesa que na brasileira (2000, p. 40). Vai vendo, Brasil uma democracia racial de miscigenados, sei...

Não posso deixar de retomar Monteiro Lobato, especificamente o Sítio do Picapau Amarelo, pois o autor se apropria das figuras mitológicas afro-indígenas brasileiras: enquanto essas figuras nas narrativas populares têm caráter subversivo, guardam saberes desses povos; nas versões do escritor, a iara, o saci, a cuca aparecem a serviço do mito da democracia racial.

Vale a pena, então, construirmos uma linha do tempo, a fim de traçar a trajetória do mito da democracia racial. No final do século XIX, em 1888 princesa Isabel assina a Lei Áurea, que põe em liberdade um pouco mais de meio milhão de pessoas, segundo o documentário “O negro da senzala ao soul”, produzido pela TV Cultura. O número de negros livres, alforriados, ou seja, que compraram com dinheiro sua “liberdade” era maior do que os que foram libertados por meio da Lei Áurea.

O fim da escravidão veio formalmente e sem políticas afirmativas que fizessem a realidade dos escravizados deixar de ser miserável. Daí a rejeição do movimento negro brasileiro ao 13 de maio, pois de fato a Lei Áurea é uma mudança apenas formal, que irá compor a ideia de democracia racial de uma transição harmoniosa do regime escravocrata para o de trabalho assalariado.

Nesse mesmo período, dos anos 70 do século XIX até final dos anos 20 do século XX, consolida-se a política de branqueamento. O Estado vai incentivar a vinda de imigrantes europeus para substituir a mão de obra escrava, tanto no campo como na indústria nascente (SCHWARCZ, 1993).

O período é ainda marcado pelo surgimento das universidades e museus nacionais. O pensamento produzido na época irá se balizar no evolucionismo, darwinismo e positivismo, adaptando-os às necessidades das elites brasileiras. Daí ser possível João Lacerda, representante brasileiro no primeiro congresso das raças, falar em branqueamento através da miscigenação (SCHWARCZ, 1993).

Ainda construindo nossa linha do tempo, em 1933 Gilberto Freyre publica o livro “Casa Grande e Senzala”, obra assentada na perspectiva culturalista. Isso afasta o autor das noções predominantes, até aquele momento, que partiam da categoria de

raça biológica ou em alguns casos cultura (Arthur Ramos, por exemplo) para pensar uma escala racial em que brancos estavam na ponta mais bem acabada e evoluída, e os negros seriam os degenerados (SCHWARCZ, 1993; PAIXÃO, 2015).

A tese central de Gilberto Freyre é que os portugueses eram mais afeitos a um contato interpessoal mais caloroso, ao contrário dos engessados anglo-saxões, protestantes. Freyre via o catolicismo como uma religião de disciplina frouxa, permitindo, nas palavras de Marcelo Paixão (2015, p. 17), “[a criação de] uma zona de intimidade (mesmo que frequentemente violentas e sádicas)”.

E para Freyre isso era bom, pois uniria o melhor das três raças. Veja, há aqui sem dúvida uma virada, pois não é a miscigenação como um fato que precisa ser contornado pelo branqueamento, mas algo a ser exaltado (PAIXÃO, 2015). Seguindo o raciocínio dele, a miscigenação é resultado do desejo pelo outro, no caso do branco pelo negro, não há repulsa racial, há sim a capacidade de adaptação, a maleabilidade, o velho jogo de cintura dos lusitanos. Para Freyre as relações construídas durante a escravidão devem e precisam ser mantidas, caso o Brasil queira se modernizar sem passar pelos problemas dos países frios (PAIXÃO, 2015, p. 18).

Parece que a definição de Freyre determina aquilo que é bom para o Brasil. E por Brasil você deve entender os brancos, porque, vamos lá, manter a zona de intimidade construída durante a escravidão é manter a assimetria social (PAIXÃO, 2015). Limpe os olhos e veja bem, o que nos caberia nessa festa da democracia racial é mesmo o quarto de despejo. O Rappa (2006) já deu a letra, “é a paz sem voz, e paz sem voz, não é paz é medo”.

É assim que essa versão culturalista do racismo, não só mantém, como valida as características que os estudiosos das vertentes anteriores apontavam como tendência racial, a saber, a preguiça, aversão ao trabalho, desejo sexual exacerbado, como se nas teorias anteriores fosse preciso resolver essas questões, e em Freyre tá resolvido. Todas essas características são incorrigíveis, e o senhor branco terá sempre que tutelar o selvagem negro. Ora, minha cara já diz, na sabedoria popular o que não tem remédio, remediado está.

Desta feita que mesmo com Freyre (2019) lutando contra os aspectos fascistas do Estado Novo, “Casa grande e Senzala” atende às demandas do projeto de nação de Vargas, alçando o mestiço como símbolo nacional, criando a noção geral de que as três raças viviam em harmonia no país – mesmo desarmoniosamente (PAIXÃO, 2015).

As obras de Lélia González (2019), Araújo (2000), Almeida (2019) e Paixão (2015) enfatizam que o mito da democracia racial, apesar de ter em sua superfície a celebração à miscigenação, na verdade serve para organizar as desigualdades sociais entre brancos e negros no Brasil, criando um abismo entre os dois grupos do ponto de vista material e simbólico³². Para as autoras, pensar uma identidade a partir da ideia de união entre as três raças é tentar esconder as dinâmicas do racismo no Brasil.

3.2.2 Lembrar do passado e do futuro: tecendo o presente

A encruzilhada é parte fundante da filosofia afro-brasileira, constituída a partir dos e nos terreiros, é nela que os caminhos se abrem e se fecham. Quem comanda a encruzilhada é Exu, aquele que atirou uma pedra hoje e com ela matou um pássaro ontem, carregou o óleo de dendê na peneira sem derramar uma só gota, é o senhor da comunicação, dos movimentos e da transformação. Ele é o mensageiro e o tradutor das mensagens e dos saberes. Nos ritos religiosos de matriz africana, ele é o primeiro a comer. Ele nasceu antes de sua mãe e muitas vezes depois. Exu tem muitas histórias – *itans* é como são chamadas nos terreiros – e peço licença para contar uma:

– Orunmilá, orixá conhecedor dos destinos, pediu muitas vezes um filho a Oxalá, criador dos seres humanos – mas nesse tempo ainda não havia humanos –, tanto insistiu que Oxalá resolveu atendê-lo, da esposa de Orunmilá nasceu Exu, que já tinha nascido outras vezes. A criança nasceu falando e andando, com fome comia tudo que via, comeu tudo que havia sobre a terra, não satisfeito comeu sua própria mãe, e ainda com fome ia comer seu pai. Orunmilá percebendo o perigo levantou sua espada e passou a persegui-lo. Ao alcançar Exu, corta a criança faminta em duzentas partes, e uma delas, a última, para espanto de todes, se faz Exu novamente. Essa situação se repetiu até Exu chegar ao fim do mundo, lá percebe que já não tem mais para onde fugir e acaba por negociar com Orunmilá e regurgita tudo que comeu, de sua mãe ao menor dos peixinhos.³³

Tendo narrado esse *itan*, passo a palavra para Pai Cido de Òsun Eyin (2003, p. 38) que nos diz assim: “(...) para tudo tem que ter iwá (princípio da existência), para

³² Dados do IBGE

³³ Adaptada de Pai Cido de Òsun Eyin (2003)

vir a ser tem que ter axé (princípio da realização) e para o sempre ser tem que ter abá (princípio da permanência). Senhor absoluto dessas três forças, Exu impediu o fim do mundo (...).”

Esse é Exu, e essa é sua a encruzilhada. “(...) Cada fragmento dos saberes, das memórias e dos espíritos negro-africanos que por aqui baixam é um pedaço de um corpo maior que, mesmo picotado, se coloca de pé e segue seu caminho dinamizando a vida.” (RUFINO, 2019, p. 129).

Walter Benjamin (1987) trata de como para se aproximar do passado é preciso escavar, revolver a terra, voltar muitas vezes ao fato:

A língua tem indicado inequivocamente que a memória não é um instrumento para a exploração do passado; é, antes, o meio. É o meio onde se deu a vivência, assim como o solo é o meio no qual as antigas cidades estão soterradas. Quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado deve agir como um homem que escava. Antes de tudo não deve temer voltar sempre ao mesmo fato, espalhá-lo como se espalha a terra, revolvê-lo como se revolve o solo. Pois ‘fatos’ nada são além de camadas que apenas à exploração mais cuidadosa entregam aquilo que recompensa a escavação. (BENJAMIN, 1987, p. 239)

Lembrar é uma ação, implica movimento pra lembrar que a gente pisa no terreiro, pés descalços, põe a mão na terra, planta, macera folha, pra lembrar que a gente passa xerox de mão em mão, faz dissertação, poesia e literatura, faz música, faz filme, faz protesto.

4 TECENDO TEIAS: COSTURANDO, BORDANDO E TRICOTANDO UM LUGAR PARA CHAMAR DE NOSSO

Havia uma aldeia. Um dia chegou a essa aldeia uma amazona de torço estampado de esperança, montada num cavalo negro como nossa ancestralidade. E ela, como um antigo “griot”, contava e contava histórias

(Néia Daniel)

A seguir, duas histórias se cruzam: de um lado Aracne e de outro Anansi. Uma castigada por sua audácia, o outro recompensado. Aracne era uma tecelã de habilidades incríveis, vivia na Lídia e lá tecia as mais lindas paisagens, as histórias eram ricamente retratadas e suas versões dos deuses não deviam nada à beleza divina. Não demorou para que todos soubessem de seu talento, e essa foi sua desgraça. É dito que ela se envaideceu e sem medo levantava a voz para dizer que era mesmo a melhor tecelã, melhor até que a tecelã dos deuses: Atenas. Tamanho insulto não poderia ser aceito. A deusa, dizem que por misericórdia, apareceu como uma velha camponesa para Aracne, e durante a conversa alertou sobre não desafiar os deuses do olimpo. Aracne, com olhar desafiador e voz firme, lhe disse que ela mesma era sim melhor até que Atenas na tecelagem.

Atenas, então, se revela e propõe uma competição para saber quem é a melhor. Aracne aceita e ambas começam a tecer. A deusa tece os deuses em seu lar enquanto no tear da mortal todas as maldades dos deuses ganhavam forma emolduradas por arabescos belíssimos, tecidos com fio de ouro. Atenas se declara vencedora e rasga a obra de Aracne; ao ver a destruição de seu magnífico trabalho, Aracne entra em colapso e se enforca, Atenas se compadece e salva a jovem tecelã transformando-a em aranha, como castigo.

Anansi é um homem-aranha ou uma aranha-homem, suas aventuras mirabolantes correm os quatro ventos. Essa que vou contar é do tempo em que as histórias ainda não voavam pelo mundo, de quando elas ficavam escondidas no baú de Nyame.

Um dia Anansi estava entediado, já cansado de um mundo onde as histórias pertenciam só a Nyame, determinado teceu sua teia até o céu e lá chegando avisou a Nyame que queria as histórias que ficavam guardadas no baú. O deus riu muito da pequena e velha aranha, mas Anansi insistiu até que ouviu “— Ora, duvido que possa pagar o preço das histórias velha aranha, mas já que insiste... para ter as histórias

“você precisa me trazer Osebo, o leopardo mais feroz; Mmboro, os marimbondos de fogo; e Moatia, a fada que ninguém viu”.

Anansi aceitou o desafio. Ao chegar na terra foi logo procurar Osebo, o leopardo já ia comendo a aranha, quando ela sabendo da queda do bicho por jogos, propôs um de amarração – “eu te amarro pelos pés e te solto, depois você faz o mesmo, vence quem fazer mais rápido”. O felino aceitou, Anansi o amarrô e pendurou em uma árvore – “agora, Osebo, você está pronto para encontrar Nyame”.

Em seguida, pegou uma folha de bananeira e uma cabaça cheia de água, jogou água na folha e no ninho de Mmboro gritando “venham Mmboro, está chovendo, pulem na minha cabaça para se protegerem”. No que elas voaram para a cabaça, Anansi fechou e pendurou na mesma árvore que estava Osebo – “agora, Mmboro, vocês estão prontas para encontrar Nyame”.

Por fim, fez uma boneca e encheu de cola, pegou uma cabaça cheia de inhame amassado e colocou os dois objetos aonde as fadas iam para dançar, logo se ouviu Moatia chegando. Ao ver o inhame amassado, pediu a boneca que nada respondeu, perguntou ainda algumas vezes, ficando muito nervosa. Resolveu dar um tapa na silenciosa boneca; ao prender a mão na bochecha, ficou ainda mais brava e tentou bater de novo; com as duas mãos presas, ela usou os pés na tentativa de se soltar. Toda presa, viu Anansi descendo da árvore que estava escondido e foi logo amarrada e pendurada junto aos outros.

Anansi então teceu uma teia em volta de suas presas como uma bolsa e outra até o céu, subiu até o encontro de Nyame, que ficou impressionado e cumpriu a promessa entregando o baú à aranha. Ao descer até a aldeia, Anansi abriu o baú e elas voaram mundo afora, chegando até aqui.

Narro essa história escrita por Néia Daniel para afirmar que o que reina(va) nas ciências é(ra) uma história única. As intelectuais negras têm feito o papel de Anansi de trazer as histórias para dentro da academia. Mesmo que por muitas vezes Atenas tente empurrá-las para o subterrâneo, nós temos resistido e continuado o trabalho de povoar a universidade com muitas histórias. Participar do tecido da grande teia que é a cultura da escrita e da academia é inserir na teia dos termos, categorias, conceitos e teorias advindas das interpretações múltiplas das intelectuais negras a partir da cultura afro-brasileira e das relações étnico-raciais estabelecidas na sociedade brasileira. Daí que a gente pergunta: no atual contexto das políticas das ações afirmativas nas universidades brasileiras, é possível pensar em cultura acadêmica

sem levar em consideração a inserção da produção intelectual sobre comunidades e culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas nos currículos dos cursos universitários?

Geertz (1989) escreveu que a cultura deve ser pensada como uma grande teia que todos nós podemos ajudar a tecer. No caso deste capítulo da dissertação, tô pensando o tecido da cultura da escrita de intelectuais negras sobre a obra e a vida de Lélia Gonzalez. As intelectuais negras com sua posição de *outsider within*, ou seja, alguém fronteira, como proposto por Anzaldúa (2019), que está dentro, mas é forasteira e por isso pode enxergar as contradições de uma perspectiva privilegiada, pois sempre está ali: empregada doméstica, caixa de supermercado, enfermeira, auxiliar de serviços gerais, como sistematizado por Patricia Hill Collins (2016), de modo que, se há alguma vantagem epistemológica, ela se dá pela sistematização feita por mulheres negras, no nosso caso brasileiras, desse lugar.

Se para Geertz (1989) o objeto não é a briga de galo, mas sim o fluxo de significações, as teias de significado que a humanidade tece para si que acontecem ali na briga de galos; tampouco as intelectuais negras têm como objeto a sua experiência, o seu lugar historicamente constituído; nós fazemos antropologia seja lá qual outra “ciência” estejamos fazendo nesse lugar, na experiência, no caso da antropologia. Isso quer dizer que esse lugar se constitui como campo, é o chão das nossas interpretações.

Lélia Gonzalez estava fazendo isso, partindo desse chão construído coletivamente para indagar as teorias da academia e ver o que elas podiam contribuir para interpretar o Brasil.

Portanto, neste capítulo, analiso as interpretações das intelectuais negras sobre a vida e obra de Lélia Gonzalez a partir de dissertações/teses e artigos publicados entre 1999 e 2022.

4.1 INTELECTUAIS NEGRAS

Não é novidade que as mulheres negras no Brasil foram – ainda são – subalternizadas. A nós coube os piores empregos, os piores salários e as maiores responsabilidades, e nenhum direito. De fato, a ideia de mulher negra só pode surgir do processo de escravização, pois antes éramos muitas outras coisas que foram

mantidas e/ou transformadas. Negra não constava em nossos vocabulários, pelo menos não dessa maneira; e na colonização, negra era um insulto que vinha da boca dos sem cor e dava pra sentir o desprezo vindo junto da palavra. Mas tal qual parte da comunidade LGBTQIAP+ fizeram com a palavra *queer*, nós aqui muito antes fizemos com a palavra negra(o), de modo que o termo se tornou algo a se empunhar (FIGUEIREDO, 2020). Não deixamos de ser o que fomos antes de sermos negros, a ancestralidade acolheu nossa negritude, nossa história de modo algum começa em 1500, mas ela muda drasticamente a partir desse período e foi preciso mudanças para lutar contra as mazelas desse tempo ruim, tornar-se negra foi uma delas. Ser negra é então um ato de rebeldia, de contestação, uma AFROnta.

Se perceber negra no Brasil é um processo de autodefinição, de autovalorização (SILVA, 2021) e, por consequência, de contestação à hegemonia cultural. Bell hooks (1995), em um texto intitulado “Intelectuais Negras”, traça uma definição que desvincula o sujeito intelectual de necessariamente um sujeito altamente letrado. Na verdade, a autora coloca que para ser uma intelectual negra é necessário um trabalho de descolonizar-se:

Num contexto social capitalista de supremacia patriarcal branca como esta cultura nenhuma negra pode se tornar uma intelectual sem descolonizar a mente. Mulheres negras podem se tornar acadêmicas bem-sucedidas sem passar por esse processo e na verdade a manutenção da mente colonizada pode habilitá-las a vencer na academia, mas isso não intensifica o processo intelectual. (HOOKS, 1995, p. 474).

Aqui vale uma ressalva: no Brasil em geral a categoria negra(o) é uma categoria política, de modo que ser negra(o) implica ser parte de um grupo historicamente explorado e oprimido e ter uma posição de combate a este par de exploração/opressão. Em nossas pesquisas oficiais, inclusive, não consta a palavra negra e sim preto e pardo, com a popularização do movimento negro e suas pautas é possível observar esse fenômeno de autodefinir-se como negra(o), sem necessariamente um consciência política racial nos termos teorizado pelo movimento de mulheres negras e movimento negro brasileiro. De alguma forma torna mais difícil essa diferença que hooks (1995) faz entre acadêmicas negras e intelectuais negras, já que ser negra no Brasil está relacionado a uma consciência política racial e também porque a palavra que foi traduzida para negra é *black*, que é preto, enquanto negro seria *nigger*, que não foi transformada em categoria interna do movimento estadunidense, sendo um insulto, de modo que a diferenciação da bell hooks faz mais

sentido lá do que aqui. No entanto, a definição de intelectual negra é condizente com nosso contexto.

O importante aqui é que a nossa produção intelectual está registrada em muitos formatos (HOOKS, 1995; COLLINS, 2019): música, poesia, literatura, teses, textos orais, imagéticos, produtos audiovisuais, bordados etc. Isso acontece por vários motivos, quero destacar aqui alguns: a) a nós foi negado a escolarização e o acesso aos meios para a produção escrita, portanto a nossa produção intelectual, para além das questões culturais, precisou ser registrada e mantida em outros formatos; b) o movimento de mulheres negras no Brasil se apropriou dos saberes produzidos a partir das experiências ancestrais de povos de África (WERNECK, 2009, p. 157) e originários majoritariamente orais. Tanto o impedimento à escolarização quanto a proibição de línguas africanas e a repressão à circulação de saberes ancestrais constituíram uma política sistemática de extermínio de nossos saberes, o que Sueli Carneiro (2005) nomeia como epistemicídio. Deste modo, ser intelectual negra implica se filiar a uma epistemologia antirracista comprometida com a construção de um bem viver coletivo, como diz Patricia Hill Collins (2022), a um senso ético de justiça social atrelado ao pensamento feminista negro.

Os trabalhos aqui apresentados podem divergir em muitos âmbitos, mas estão todos enredados nesse compromisso com uma teoria social crítica que, para além de interpretar a realidade, interpela o mundo.

4.2 CAMINHOS DA TEIA

Um diálogo breve estabelecido neste capítulo se dá com as intelectuais negras Luiza Bairros (1999), Raquel de Andrade Barreto (2005), Elizabeth do Espírito Santo Viana (2006), Cláudia Pons Cardoso (2014), Pâmela Guimarães da Silva (2020, 2021), Flavia Rios e Stefan Klein (2022).

O artigo “Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994”, de Luiza Bairros, é o primeiro que encontramos. Foi publicado em 1999 na revista de número 23, Afro-Ásia, mantida pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia. O artigo foi citado 224 vezes, constam nesta lista importantes intelectuais negras, como Sueli Carneiro (2003), Carla Akotirene (2019), Ana Flauzina (2006), Jurema Werneck (2009), Ochy Curiel (2007), Angela Figueiredo (2008), entre outras.

A revista surgiu em 1965, mas depois da década de 70 teve uma longa pausa e retomou as publicações em 1995. Uma característica importante da revista é que não é exigida titulação mínima, o que é significativo porque as pessoas negras são sistematicamente excluídas dos espaços formais de escolarização – assim o foco no conteúdo e não na titulação democratiza as publicações. Outro ponto importante é que a revista tem também como objetivo qualificar a ação antirracista e a luta contra a desigualdade, como podemos ver na seção do site:

Ao garantir um espaço de excelência para o debate acadêmico nesse campo, esperamos também produzir referências significativas para uma ação sociopolítica antirracista e democrática, orientada para o combate às desigualdades que estruturam o mundo contemporâneo.

É nesta mesma revista que em 2017 Ana Flávia M. Pinto e Felipe da Silva Freitas tomam para si a tarefa que fora de Luiza em 1999 com a publicação de “Luiza Bairros, uma ‘Bem Lembrada’ entre nós 1953-2016”.

Ana Flávia Pinto é militante do movimento de mulheres negras e professora do departamento de história da Universidade de Brasília. Luiza Bairros foi ministra-chefe da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Brasil, militante contemporânea de Lélia Gonzalez. Lélia Gonzalez foi militante do movimento de mulheres negras, intérprete do Brasil. Uma puxa a outra.

O artigo de Luiza Bairros de 1999 consta nas referências de cinco dos seis textos escolhidos para análise; no que não aparece, a autora está presente com dois artigos.

Em 2005 temos a publicação da dissertação de Raquel de Andrade Barreto, com o título “Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia González”. O mestrado foi em História Social da Cultura na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, sob orientação de Marco Antonio Villela Pamplona. Dentre as orientações dele, a dissertação de Raquel Barreto é a única que tem como temática central intelectuais negras.

Logo em seguida vem a dissertação de Elizabeth do Espírito Santo Viana, sob o título “Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 1990”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com orientação de Flávio dos Santos Gomes. A dissertação de 2005 da Raquel Barreto é citada 19 vezes, já Luiza Bairros aparece mais de 20 vezes.

Elizabeth Viana chegou a conhecer Lélia Gonzalez no movimento negro, não chegaram ser íntimas, mas Lélia era uma das referências da jovem militante Elizabeth.

A historiadora Cláudia Pons Cardoso publica em 2014 na revista estudos feministas o artigo: “Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia”. Sua tese de doutorado foi defendida em 2012 e está no repositório da Universidade Federal da Bahia, mas quando tentamos baixar o site apresenta erro interno do sistema, o título é “Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras”.

Vale dizer que entre a dissertação de Elizabeth Viana (2006) e o artigo de Cláudia Pons Cardoso (2014) tivemos duas publicações fora do eixo formal acadêmico: a primeira em 2007, de autoria de Raquel Barreto, o capítulo “Aquele negrinha atrevida: Lélia Gonzalez e o movimento negro brasileiro”, do livro “Revolução e democracia (1964-...)”, o terceiro da série “As Esquerdas no Brasil” da editora Civilização Brasileira.

A segunda publicação é o livro “Lélia Gonzalez”, escrito por Alex Rats e Flavia Rios (2010) pela coleção Retratos do Brasil Negro, da Selo Negro Edições do Grupo Editorial Summus em 2014 e foi lançada a versão ebook, que é a 141ª biografia mais vendida na Amazon, cuja coleção é de livros de bolso de baixo custo, o que possibilita preços mais baixos e conseqüentemente maior acesso à temática.

Outra iniciativa de difusão da obra de Lélia Gonzalez foi o Projeto Memória “Lélia Gonzalez: o feminismo negro no palco da história”, de 2014, iniciativa da Fundação Banco do Brasil em parceria com Brasilcap e com a Rede de Desenvolvimento Humano. Pelo projeto houve exposições pelo país, além da produção de um documentário, dirigido por Elizio Costa, e de um livro fotobiográfico, assinado por Sueli Carneiro.

Depois de 2014, houve duas publicações importantes que reuniram textos de Lélia Gonzalez. A primeira, de 2018, foi publicada de forma independente pela União dos Coletivos Pan-Africanos de São Paulo e Editora Diáspora Africana, intitulado “Primavera Para as Rosas Negras, de Lélia Gonzalez”, com 486 páginas. Tem introdução feita por Raquel Barreto; além de textos, o volume conta com entrevistas, dentre elas uma feita por Elizabeth Viana. Há ainda na mesma publicação uma seção de documentos anexos em que o artigo “Lembrando Lélia Gonzalez”, de Luiza Bairros, foi colocado. Outra seção de destaque é a de fotos da autora, de livros e documentos importantes.

O livro foi o primeiro a nos tirar daquelas xerox de textos da autora de baixa resolução. Por ser uma publicação independente com pouco recurso não teve uma tiragem grande, também não foi distribuído em grandes lojas, como Amazon, Submarino etc. Não consegui levantar o motivo se foi pelo tamanho da tiragem ou motivações políticas ou ambas.

É sem dúvida um marco de difusão da obra da autora no século XXI, com muitos textos da autora e com textos de apoio que ajudam quem a está conhecendo, com fotos em um formato amigável, tamanho das letras, espessura do papel, coloração etc. É uma publicação que permite que a obra da autora alce voos para além dos militantes e acadêmicos, afinal de contas as pessoas em geral não saem por aí com xerox – um livro é ainda um produto que alcança grandes públicos.

A segunda publicação de livro importante é “Por um feminismo afro-latino-americano”, também um compilado de textos da autora, publicado em 2020 pela editora Zahar selo do grupo Companhia das Letras, focado em ciências humanas. A obra foi organizada por Flávia Rios e Marcia Lima, elas também assinam a introdução. A obra foi publicada nos formatos digital e impresso, está nas livrarias e grandes sites de venda, inclusive na Amazon, onde o livro é o 17º mais vendido da seção de Sociologia Política e Ciências Sociais.

Outro acontecimento foi a vinda de Angela Davis ao Brasil em 2019, quando fez uma provocação: “Eu sinto que estou sendo escolhida para representar o feminismo negro. E por que aqui no Brasil vocês precisam buscar essa referência nos Estados Unidos? Acho que aprendi mais com Lélia Gonzalez do que vocês aprenderão comigo.” (RIOS; LIMA, 2020 apud GONZALEZ, 2020, contracapa).

Também em 2019 a Escola de Artes Visuais do Parque Lage escolhe Lélia Gonzalez para um projeto de hospedagem. Ela foi professora da escola nos anos 1970 e o primeiro curso institucional de cultura negra do Brasil na escola foi ministrado por ela, entre as estudantes estava Zezé Mota. A hospedagem durou um semestre, contando com encontros para debater textos da autora, exposições e a publicação de um livreto intitulado “Hospedando Lélia Gonzalez (1935-1994): projeto de pesquisa da Biblioteca Centro de Documentação e Pesquisa da EAV Parque Lage”.

Pâmela Guimarães da Silva em 2020 publicou pela revista dispositiva o artigo “Emancipação política por meio de práticas comunicativas alternativas: Lélia Gonzalez no Jornal Mulherio”, e em 2021 defende no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade

Federal de Minas Gerais, a tese intitulada: “De Lélia Gonzalez a Marielle Franco: mulheres negras e seus processos comunicacionais interseccionais de resistência”. Já em 2022 temos a publicação de Flavia Rios e Stefan Klein na revista *Sociedade e Estado*, o artigo “Lélia Gonzalez: uma teórica crítica do social”.

Ao longo de 23 anos, desde a primeira publicação de Luiza Bairros (1999) e a de Rios e Klein (2022), vemos os esforços sistemáticos de intelectuais negras através de publicações tanto na esfera acadêmica formal (revistas, teses, dissertações) como fora (organização e publicação de livros, textos de apoio, exposições, cursos, palestras) de comunicar Lélia Gonzalez tal qual a conhecemos hoje – ainda pouco – intérprete do Brasil, percussora do movimento de mulheres negras e do feminismo negro, aquela que já fazia análises interseccionais antes mesmo do termo, a militante que confrontou o machismo dentro do movimento negro, capaz de incitar uma estética transformadora. Essa pessoa ancestral que conhecemos é fruto de um trabalho intenso de intelectuais negras, sem elas pouco conheceríamos de Lélia Gonzalez, pois a academia branca, as ciências sociais não foram capazes ou não quiseram garantir que a obra da autora permanecesse e fosse estudada como foi feito com autores como Gilberto Freire, Caio Prado Junior, Darcy Ribeiro, entre outros. É possível dizer sem medo de errar que há estudos de mais sobre esses autores e de menos sobre Lélia Gonzalez.

4.3 LEMBRANDO LÉLIA GONZALEZ

“É como se Lélia Gonzalez estivesse em pé nestas cabeças assoprando que o lixo ia falar” (BARROS, 2021, p. 200). Esse trecho de Thiane Neves Barros (2021) expressa bem a relação das intelectuais negras com Lélia Gonzalez. A Thiane está se referindo ao movimento de mulheres negras jovens brasileiras na internet ali nos anos 10 do século atual. Sou dessa geração, entrei na faculdade em 2012, li muitas blogueiras negras, peguei aquele começo com muitas traduções de trechos de obras de intelectuais negras estadunidenses e passei pelo processo de encontrar o movimento de mulheres negras da década de 1970.

Quando conheci Lélia Gonzalez, e veja, não é que a gente resgatou Lélia, ela tava lá sendo lida e estudada pelas gerações anteriores, tanto é que foram essas gerações que nos apresentaram Lélia. A leva da qual faço parte não estudou Lélia

para o vestibular, nem viu questões no Enem sobre ela, como acontece hoje. Então a gente entrava em um cursinho popular, na universidade, lia blogs de feministas negras, conhecia o movimento negro e aí conhecia a produção negra e, mano, preciso te dizer que era fantástico. Pra aquela estudante negra de pele clara favelada, era tipo “putz existe sentido nas ciências sociais”. Virginia Leone, Guerreiro Ramos, Lélia Gonzalez, Clovis Moura, Angela Figueiredo, Luiza Bairros, Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento... A lista é enorme, a sensação era realmente de terem construído e guardado um tesouro pra gente.

Luiza Bairros, em 1999, convoca seus pares a pensarem a produção intelectual de Lélia e outras a partir dos anos 70

A contribuição de Lélia e de outros militantes negros para nossa história recente ainda não foi devidamente avaliada e reconhecida. Este artigo é apenas um passo no sentido de provocar outras iniciativas, de maior fôlego, que busquem entender melhor o que os últimos vinte e cinco anos representaram em termos da construção de uma alternativa negra de pensar a sociedade brasileira.(...)

O texto poético que abre este artigo nos chama “a transformar a semente deixada em substância”. Não se furtem a este apelo. (BAIRROS, 1999, s/n).

Esse chamado foi largamente aceito pelas pessoas intelectuais negras, são inúmeros os estudos acerca da produção negra brasileira. A aprovação da lei 10.639 em 2003, que torna obrigatório o ensino da história africana e afro-brasileira e suas contribuições para a formação do Brasil, e a lei de cotas foram duas vitórias nesse sentido. Apesar das dificuldades até hoje enfrentadas para garantir a execução da lei 10.639/03, ela criou “demandas” importantes, por exemplo, cresceram as publicações de livros infantis com personagens negras e com a temática racial. Os livros didáticos tinham que incluir assuntos antes nunca abordados, o Enem e outros vestibulares passaram a ter questões referentes às relações étnico-raciais, a lista de leitura obrigatória para ingresso na USP/UNICAMP passou a contar com escritoras(es) negras(os, es).

Outro trecho interessante é o que omiti na citação anterior, quando Luiza diz:

Por outro lado, também é parte de uma tarefa que me atribuí enquanto amiga e companheira de militância que fui de Lélia. Assim, mais do que analisar criticamente suas ideias, procurei escrever de maneira a permitir que ela falasse através do texto, numa pequena amostra — espero que não muito fragmentada — dos temas que motivaram sua intervenção em diferentes momentos. (BAIRROS, 1999, s/n).

Ser militante é tomar para si tarefas que contribuam com um objetivo maior no movimento negro, fim da desigualdade racial, construção de um bem viver. A autora militou ao lado de Lélia Gonzalez e foi sua amiga, e quando a Lélia vira ancestral, ela se atribui a tarefa de não só analisar criticamente as ideias daquela pensadora social que foi Lélia, que já é tarefa grande, “procurei escrever de maneira a permitir que ela falasse através do texto” (BAIRROS, 1999, s/n), como num terreiro de umbanda em que a pessoa dá passagem, empresta seu corpo e o deixa ser instrumento de comunicação de uma entidade, Luiza faz o exercício de dar passagem através de sua escrita para Lélia continuar falando.

Ao mesmo tempo, Luiza Bairros (1999) chama a atenção para o fato de que Lélia não é a única intelectual do seu período, isso é importante, porque, enquanto militante do movimento negro, Luiza acredita que o pensamento social do povo negro brasileiro é uma teia tecida por muitas mãos e ao mesmo tempo cada uma dessas mãos tem um papel único, mas não insubstituível, como ela coloca em seu último parágrafo, ao se referir à I jornada cultural Lélia Gonzalez promovida em 1997 com apoio da Fundação Palmares.

Naquela jornada, em São Luiz do Maranhão, prevaleceu, mais uma vez, a capacidade inspiradora de “nossa amazona de torço estampado de esperança”, pois tenho certeza de que passamos a entender um pouco mais suas preocupações com as questões éticas no interior do movimento negro, e com o papel único, mas não insubstituível, que cada um(a) de nós tem na luta contra o racismo e o sexismo. (BAIRROS, 1999, s/n).

Entendo esse final como um convite para jovens militantes negres e intelectuais negres, para uma atuação ética que rompa com a perspectiva ocidental de meritocracia e brilhantismo individual, ao mesmo tempo que reconhece as particularidades. Dançamos todes no mesmo xirê e isso não é uma ode à harmonia, não há de se negar o conflito, mas há de se ter a noção que estamos todes no mesmo barco/planeta...

Luiza (1999) conecta a ideia de forasteiro de Said com a intelectualidade de Lélia. Para Said, o forasteiro não pertence mais ao lugar de onde veio, nem a esse lugar que agora habita, pois tanto o sujeito é afetado pelo novo lugar, quanto o lugar de onde veio se modifica. Lélia foi atravessada de forma muito violenta por esse novo lugar ao casar-se com um homem branco e ver a família dele se colocar contra o relacionamento porque ela era negra, e ainda ver seu companheiro se matar. Ela precisou parar de não ver que era negra e precisou elaborar, teorizar, revendo,

desconfiando de tudo que tinha estudado até ali. Em uma homenagem a esse amor interrompido, Lélia carrega a vida toda o sobrenome Gonzalez, dele.

Falando da teoria como prática libertadora, bell hooks (2013) escreve sobre Alice Miller estudando filosofia e psicanálise e não encontrando respostas para as dores de sua infância, resolve repensar essas teorias a partir de outros lugares e torná-las espaço de autorrecuperação, Lélia fez da teorização uma força transformadora. Bell hooks (2013), pensando em sua infância, refere-se a um processo reflexivo que rolava quando criança, que por óbvio ela ainda não chamava de teorização, mas que já o era, pois refletir sobre suas próprias experiências era um exercício imaginativo que permitia a ela vislumbrar outros mundos.

A reflexão de Luiza e a ideia de bell hooks de que a teoria pode ser um lugar de cura me leva a um trecho de Raquel Barreto (2009), que logo no início da dissertação solta:

A relação com a produção de conhecimento foi uma busca constante na vida de Lélia que, particularmente, detestava a postura acomodada e alienada das pessoas. Isso foi uma característica que a acompanhou como professora e militante. (BARRETO, 2005, p. 22).

A busca pelo conhecimento de Lélia é uma busca constante de si, de juntar os caquinhos, de compreender a lavagem cerebral da escola, a noção corrente de mulata... Ah, deixei de mencionar que bell hooks (2013), ao falar de teoria como cura, ela destaca que essa cura só é possível através da libertação coletiva, talvez daí venha o detestar de Lélia, algum sentimento como “bora, meu povo, que eu sozinha não faço verão, não”.

Esse trecho da dissertação de Raquel Barreto junto a esse aqui:

Se a trajetória de alguma pessoa pode resumir de forma contundente a retomada dos movimentos sociais de meados da década de 1970, essa trajetória foi a de Lélia Gonzalez. Combinando aspectos pouco comuns na sociedade brasileira da época, como o fato de ser mulher e negra – pertencente, assim, a dois grupos historicamente subordinados – e, mesmo assim, tendo conseguido desenvolver tanto em pouco tempo e ainda marcado a mente das pessoas que a conheceram. (BARRETO, 2005, p. 19).

Me fazem refletir sobre o conceito de personagem da memória tratado por Pollak (1992), que pode ser pensado ao lado da categoria de ancestral presente no pensamento afrodiáspórico. São personagens da memória, como dito anteriormente, aquelas pessoas vivas ou mortas que fazem parte da memória social de agrupamentos, como exemplo mais óbvio posso citar Dandara e Zumbi dos Palmares, que fazem parte da memória social dos movimentos negros e das comunidades

negras, muitas histórias sobre as duas personagens povoam a memória das pessoas, muitas conflitantes entre si e conflitantes até com as leis da física, como o fato de Zumbi não ter morrido.

Lélia tem se conformado desde sua atuação e depois de seu falecimento como essa personagem que povoa a memória social. Daí que não é estranho que ela seja vista como uma amazona, guerreira incansável, que resume em si todo o movimento negro da década de 70, porque ela é uma figura mítica, e quando se pensa a cosmopercepção afrodiaspórica, fica ainda mais evidente esse processo de tornar-se personagem da memória, porque coincide com o processo de tornar-se ancestral.

No pensamento afro-diaspórico, há a permanência de um conceito que Jurema Werneck (2009) adotou para pensar o movimento de mulheres negras no Brasil, que é o de yalodês, que no Brasil aparece nas religiões de matriz africana se referindo ao conjunto de orixás femininas: Iansã, Oxum, Nanã e Obá e Ewa. Também é possível observar o uso de yabás para essas mesmas entidades, e a restrição do termo yalodê a orixá Oxum, agora, na cultura yorubá é um título honorífico que é dado a mais sábia, a articuladora das demandas das outras.

A gente pode pensar também as orixás como arquétipos, já que são representações que dão sentido à existência de um grupo e sua história, e quando Jurema Werneck (2009) cola a palavra yalodê nas mulheres negras em movimento, ela tá chamando a atenção para como essa coletividade de mulheres tem cumprido esse papel, de dar sentido, ao mesmo tempo em que ela estabelece a ancestralidade yalodê como o horizonte. Nesse sentido, podemos pensar yalodê como um princípio político ancorado na ancestralidade.

Quando a gente fala de ancestral, é preciso lembrar que nem toda pessoa torna-se ancestral, para que isso aconteça ela precisa ser lembrada, rituais precisam ser feitos, isso porque o ancestral é o elo que conecta o presente, o passado e o futuro. Note que Lélia Gonzalez é uma ancestral das intelectuais negras e do movimento de mulheres negras, ela tem contribuído pra gente construir nosso passado, presente e futuro, e ela não está sozinha, temos Tia Ciata, Carolina de Jesus, Mariele Franco, tô citando três, mas já sabemos que são muitas, somos povoadas, porque quem disse que a gente anda só tava errado porque somos uma, mas não só uma.

Elizabeth Viana (2006), assim como Luiza Bairros, conviveu com a Lélia, mas de forma diferente, com bem menos anos que Luiza e Lélia, faz parte de uma geração

mais nova, elas não eram amigas. Lélia era, sobretudo como dizemos nos movimentos sociais, referência para Elizabeth, de maneira que sua dissertação passa por uma autorreflexão dessa relação e me chama atenção um trecho posicionado originalmente na dissertação da autora logo depois de ela relatar um caso de racismo no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo, em que ambas participaram das movimentações de denúncia:

Também, ao final dessa jornada, de **“pensar e respirar com/como Lélia Gonzalez” foi que compreendi** a importância da inserção de uma estrofe de uma música de Abel Silva em um texto de sua autoria – “Somente uma palavra me devora/ Aquela que meu coração não diz”. Era o período em que Lélia estava desenvolvendo “por aí” a proposta de unificação das entidades do movimento negro. Um trabalho que era tão importante quanto “os livros dos cobras”, assim como o contexto político dos anos 1970, seus dilemas e tragédias pessoais, fatores que determinaram, para não ser devorada, abrir mão de ser uma lady para se tornar uma “mulher negra”. Como afirmava Neusa Santos, parafraseando Simone de Beauvoir, “ser negro é tornar-se negro”. Essa identidade, mesmo que contraditória ou fragilmente constituída, permite ao negro, gerada pelas suas próprias vozes, ter feições alicerçadas “em seus interesses, transformadoras da História – individual e coletiva, social e psicológica”. (VIANA, 2006, p. 15).

Naquela movimentação que Elizabeth (2006) nos conta nos parágrafos anteriores a esse que citei, enquanto Lélia Gonzalez aparece como articuladora, a autora da dissertação aparece presente na reunião articulada pela Lélia. E o curioso é que quando ela fala de pensar e respirar com/como Lélia, ela está se referindo à dissertação e não aos eventos de racismo/mobilizações/reuniões/denúncias relacionados àquele caso de quando Elizabeth era estudante. Isso fica mais explícito no correr do texto em que ela vai se referir ainda mais algumas vezes à dissertação como pensar e respirar com/como Lélia, só que, ao colocar isso imediatamente depois do relato daquele episódio, a Elizabeth graduanda e a mestranda se unem, num *continuum* de decifrar para não ser devorada, o esforço por meios diferentes é o mesmo resistir ao racismo, não só resistir, mas se organizar coletivamente, construir pesquisa que subsidie a luta. Thiane Barros (2021) defende que intelectuais negras não estão a escrever teses, elas estão na verdade a fazer teses, apontando para a dimensão transformadora, não é apenas interpretar, é interpelar o mundo.

O próximo texto do *corpus* é de Cláudia Pons Cardoso (2014), e é bem diferente dos anteriores. No artigo não aparece a trajetória de vida, o foco fica em trabalhar os principais conceitos da Lélia Gonzalez, o título já entrega esse intuito “Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez”. Cláudia (2014)

começa traçando paralelos entre Glória Anzaldúa e Lélia Gonzalez, isso é curioso porque quando fiz na graduação a disciplina “Relações de Gênero”, a Anzaldúa estava na lista de textos a serem lidos e Lélia Gonzalez não – na verdade, nenhuma autora negra brasileira estava.

E de fato em 2014 Lélia ainda não tinha alcançado o grande público, apesar da publicação do livro de Alex Ratts e Flavia Rios em 2010, o primeiro compilado de textos dela só saiu quatro anos depois por uma editora alternativa e só em 2020 saiu por uma grande editora, a Zahar.

De modo que a comparação entre as duas escritoras serve para localizar a pessoa que está lendo, inclusive porque a publicação é numa revista de estudos feministas e seus leitores estão em geral familiarizados com as escritoras feministas.

Lélia Gonzalez também confronta o paradigma dominante e, em alguns textos, recorre a uma linguagem considerada fora do modelo estabelecido para a produção textual acadêmica, ou seja, sem obediência às exigências e às regras da gramática normativa, mas que, no entanto, reflete o legado linguístico de culturas escravizadas. Assim, a autora, por vezes, mistura, enreda o português com elementos linguísticos africanos, em uma tentativa política de evidenciar o preconceito racial existente na própria definição da língua materna brasileira. (CARDOSO, 2014, p. 966-967).

Nesse parágrafo, Cardoso (2014) costura proximidades entre as duas autoras e a partir daqui introduz o conceito de “pretuguês”, de Lélia Gonzalez, e segue trazendo os conceitos da obra de Lélia e, vez por outra, traça paralelos com autoras(es), os quais, apesar do pouco destaque, já apareciam nos programas das disciplinas das ciências sociais: Aníbal Quijano, Maria Lugones, Fanon, Stuart Hall e Patricia Hill Collins.

O trabalho seguinte destoa bastante dos demais: “De Lélia Gonzalez a Marielle Franco: mulheres negras e seus processos comunicacionais interseccionais de resistência” é a única tese do *corpus* e se propõe a construir uma trajetória comunicacional do movimento de mulheres negras no Brasil, tendo como marco Lélia Gonzalez e Marielle Franco. Pamela Silva (2021) começa sua análise pelos escritos de Lélia no Jornal Mulherio na década de 1980; analisa a contribuição de mulheres do coletivo Geledés no Jornal Fêmea de 1990; o portal Geledés e a coluna da Sueli Carneiro no Jornal Correio Braziliense nos anos 2000; na década de 2010 o ciberfeminismo negro e a trajetória de Djamilia no blogueiras negras; e, por fim, a trajetória de Marielle Franco.

Não é incomum que se divida o movimento de mulheres da década de 1970/80 e o dos anos 2010/20, isso porque o ciberfeminismo negro começa com mulheres muito jovens. No início há traduções de textos de blogs semelhantes dos Estados Unidos, inclusive muitos conceitos do feminismo negro estadunidense eram debatidos nos blogs (EVELLYN, 2019). Osmundo Pinho (2019b) fala em três gerações do movimento negro brasileiro: a dos anos 1940, a dos 1970 e as dos anos 2010. Pamela Silva (2021) estabelece um *continuum* entre o movimento de mulheres da década de 70/80 com o dos anos 2010/20. E faz sentido porque se houve um desencontro ele não durou dois anos; e a Djamila Ribeiro com suas publicações no blogueiras negras é a prova porque ela conhecia e fazia parte do movimento negro desde muito nova e por isso acabou sendo a ponte entre essas duas gerações.

A tese tem muitas provocações, mas para mim a principal, ou pelo menos a grande novidade, está em pensar Lélia Gonzalez como comunicadora, ou seja, que criava estratégias de comunicação, ela diz: “Em atenção a nossa proposta, destacamos a atuação de Lélia Gonzalez na produção, mobilização e criação de estratégias propositivas de comunicação por e para mulheres negras durante toda a década de 1980” (SILVA, 2021, p. 75). São cerca de três páginas falando sobre a Lélia comunicadora. Outro destaque importante dessas três páginas é o fato de Lélia escrever uma coluna no Mulherio e não reportagens:

(...) Lélia Gonzalez se tornou colunista do jornal Mulherio. Ser colunista de um periódico de comunicação alternativa há quase quatro décadas é significativo, uma vez que a coluna, segundo José Marques de Melo (2003), é uma categoria jornalística em que a voz real do redator pode ser expressa. Tem-se, portanto, uma produção que requer a subjetividade, a criatividade e o afeto (BARBALHO, 2006) como matéria prima. Tratava-se de um espaço em que a voz negra realmente poderia ser colocada publicamente. (SILVA, 2021, p. 77).

Não foi à toa que nos anos 2010 os blogs foram muito importantes pra sistematizar, traduzir e criar pertencimento no movimento de mulheres negras, assim como o jornal popular com textos acessíveis dos anos 1980, os blogs formavam um amplo espaço de debate e de formação de novas intelectuais. Óbvio que, por mais popular, jornais e blogs tinham seus limites, em 1980 pelo menos 25% da população não sabia ler, e nos anos 2010 o acesso à internet era limitado, incidindo mais nas áreas urbanas do país.

Em dezembro de 2022, Flavia Rios e Stefan Klein publicaram o artigo final de nosso *corpus*: “Lélia Gonzalez, uma teórica crítica do social”. Se até então, tirando o texto de Silva (2021), os textos do *corpus* giraram em torno da trajetória e contribuições de Lélia para as teorias feministas e de raça, o último artigo tem por objetivo versar:

(...) sobre o modo como Lélia Gonzalez estabeleceu alicerces para uma teoria do social, em particular o modo como ela, influenciada pelo marxismo, operou com a categoria classe para compor sua teoria interseccional, que envolve também as categorias de raça e gênero, visando explicar e, ao mesmo tempo criticar, as complexas estruturas de dominação e exploração no Brasil e na América Latina. (RIOS; KLEIN, 2022, p. 810).

O texto é extremamente denso, passando por conceituações de Lélia não abordadas nos estudos anteriores, como: ideologia e dividendos do racismo. As autoras buscam demonstrar como Lélia tensiona a teoria marxista sem abrir mão dela, usando-a para “sustentar suas reflexões sobre a exploração econômica e sua relação com a dominação e a opressão racial e de gênero” (RIOS; KLEINS, 2022, p. 819). Fica evidente durante o artigo a negação de Lélia a explicações monocausais e todo o esforço para construir uma teoria social crítica capaz de perceber a interação não hierárquica entre o capitalismo, o patriarcado e o colonialismo (RIOS; KLEIN, 2022), proporcionando a compreensão mais pautada da realidade, como quando trata dos dividendos do racismo recebidos pelos brancos, inclusos aí aqueles que pertencem à classe trabalhadora, explicando a dificuldade de haver solidariedade entre negras(os) e brancas(os) da classe trabalhadora (RIOS; KLEIN, 2022).

As pesquisas de nosso *corpus* começam com um chamado, um convite para que não deixemos a vida e obra de Lélia Gonzalez morrer, feito por Luiza Bairros (1999); depois tivemos duas dissertações com maior foco na trajetória de vida, apresentadas respectivamente por Viana (2006) e Barreto (2005); Cardoso (2014) tece em seu artigo as contribuições de Lélia para o feminismo; Silva (2021) esboça uma análise de Lélia como comunicadora; e, por fim, Rios e Klein (2022) se atentam para como Lélia tece uma teoria social crítica com aproximações e rupturas com a teoria marxista.

EBÓ: CONSIDERAÇÕES EM MOVIMENTOS E ENCRUZILHADAS DAS LEMBRANÇAS E ESQUECIMENTOS

A pergunta inicial que me guiou era como as mulheres negras da academia brasileira construíram a memória da vida e obra de Lélia Gonzalez nas ciências sociais. Essa pergunta foi se modificando para: como as intelectuais negras brasileiras constroem a memória da vida e obra de Lélia Gonzalez em textos acadêmicos, quais referenciais teóricos são mobilizados junto a Lélia Gonzalez nos artigos? Vida e obra são abordadas juntas? Quais conceitos da obra foram destacados?

O *corpus* foi estabelecido a partir de pesquisas em banco de trabalhos acadêmicos e a partir do Google Scholar, para saber se a publicação era de uma intelectual negra. Tomei como ponto de partida a definição de intelectual negra de bell hooks e busquei em reportagens, publicações de redes sociais se essas autoras estavam dentro das características: ser engajada na transformação social e superação do racismo; se declararem negra; e acrescentei serem lidas assim pelas intelectuais negras.

Já que estava lidando com fragmentos, cacos e miudezas da memória histórica de Lélia, por estar analisando as produções escritas sobre ela e não as narrativas orais, julguei plausível analisar fragmentos de escritos de intelectuais negras sobre a obra e a vida de Lélia Gonzalez, de modo que essa dissertação não se propôs a uma interpretação densa desses escritos, mas muito mais observar essas mulheres coproduzindo Lélia Gonzalez como uma teórica social relevante.

Tendo em vista que em mais de um momento desta dissertação afirmei que o personagem de memória é uma pessoa que se tornou uma referência significativa para um segmento social específico, sendo por isso constantemente lembrada neste e esquecida por outros, cabe retomar Elizabeth Viana, para quem Lélia se tornou uma referência não pelas relações de intimidade com a então jovem militante e intelectual negra Elizabeth, mas pelo significado que as ações políticas e acadêmicas dessa ancestral tinham para as mulheres negras jovens na militância e na academia do final da década de 1990 e início dos anos 2000.

Assim como a encruzilhada, a construção da memória é um lugar de encontros e trocas, e o esquecimento pode ser o resultado da ausência da interação e da troca nas organizações negras e nas comunidades tradicionais de matrizes africanas. Aquela pessoa/personagem que nessas organizações e comunidades estabeleceu e

estabelece relações de troca é lembrado como alguém que faz sentido para essa coletividade, pois deixou ali uma relação significativa. Aquela que se ausentou de tais relações pode ser esquecida ou lembrada como aquela que não estabelecia essas relações. O próprio ato de lembrar por meio da escrita é resultado de uma relação de troca que estabelecemos com as(os) autoras(es) dos textos que nesta dissertação são tomados como disparadores da construção da memória de Lélia.

Olhando daqui da encruzilhada que me separará desta dissertação, percebo muitos outros caminhos talvez bem melhores que poderiam ter sido trilhados para chegar ao objetivo, contudo ainda assim deixo esse *ebó* epistemológico nessa encruzilhada. Que a encruzilhada gire.

Laroyê, Exu!

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. [S.l.]: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- BAGNO, Marcos. **Gramática pedagógica do português brasileiro**. [S.l.]: Parábola Ed., 2012.
- BARRETO, Raquel de Andrade. **Enegrecendo o Feminismo ou Feminizando a Raça**: Narrativas de Libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez. 2005. 128 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Puc-Rio, 2005.
- BAIROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994. **Afro-Ásia**, n. 23, 1999. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77002312>. Acesso em: 7 fev. 2023.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**: a experiência vivida. São Paulo: Difusão europeia do livro, v. 2, 1967.
- BENJAMIN, Walter et al. **Rua de mão única**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. [S.l.]: [S.n.], 1994.
- BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- CACARECOS. *In*: Dicionário Online de Português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/cacarecos/>. Acesso em: 30 maio 2022.
- CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 965-986, 2014.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Feusp, São Paulo, 2005. 2002. Tese de Doutorado. Tese de doutorado.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia. **Mana**, v. 18, p. 151-171, 2012.
- CHICO SCIENCE & NAÇÃO ZUMBI. **Da lama ao caos**. Cidade: Rio de Janeiro, Gravadora: Chaos, 1994, '50.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within. **Sociedade e Estado**, v. 31, p. 99-127, 2016.
- COLLINS, Patricia Hill. **Bem mais que ideias**. A Interseccionalidade como teoria social crítica. São Paulo: Boitempo, 2022.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e

a política do empoderamento. Boitempo editorial, 2019.

DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. **Escrevivência**: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

EYIN, Pai Cido de Òsun. **Candomblé**: A panela do segredo. São Paulo: Arx, 2003.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: UBU editora, 2020.

FERNANDEZ, Raffaella. **A poética de resíduos de Carolina Maria de Jesus**. [S.l.]: Aetia Editorial, 2019. (ebook)

FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata a Judith Butler. *In*: VAREJÃO, Adriana *et al.* **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. [S.l.]: Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2020.

FORD, Clyde W. **O Herói com Rosto Africano Mitos Da África**. [S.l.]: Selo Negro, 1999.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. [S.l.]: Global Editora e Distribuidora Ltda, 2019.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC-Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989.

GONZALEZ, Lélia. Entrevista com Lélia Gonzalez. [Entrevista concedida a] Carlos Alberto M. Pereira e Heloisa B.de Hollanda. [S.l.], s/d.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. (org. Flavia Rios e Marcia Lima). [S.l.]: Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. [S.l.]: Editora Vozes Limitada, 2020.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. Tradução: Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros. HAMPATÉ BÂ, Amadou. "La notion de personne en Afrique Noire". *In*: DIETERLEN, Germaine (ed.). **La notion de personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, , p. 181-192, 1981. p. 181-192.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. **Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016. DOI: <https://doi.org/10.15448/1981-2582.2016.3.21690>

JESUS, Maria Carolina. **Casa de Alvenaria**. Lebooks. 1ª edição. Ebook

KILOMBA, Grada. A máscara. **Caderno de Literatura em Tradução**, v. 16, p. 171-180, 2016.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano . Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KOFES, Maria Suely. **Mulher, mulheres**: diferença e identidade nas armadilhas da igualdade e desigualdade: interação e relação entre patroas e empregadas domésticas. 1990. 447 f. Tese (de Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Programa de Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 1990.

LIMA, Fábio. Corpo e Ancestralidade. [S.l.]: [S.n.], 2015. p. 19-32.

LOPES, Nei. **Ifá Lucumí**: O resgate da tradição . [S.l.]: Pallas Editora, 2020.

LOWY, Michael. **Ideologias e ciência social**: elementos para uma análise marxista. [S.l.]: Editora Cortez, 1992.

MAIA, Heribaldo. **Neoliberalismo e Sofrimento Mental**: o mal-estar nas universidades. Recife: Ruptura, 2022.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, n. 26, p. 63-81, 2003.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, n. 26, p. 63-81, 2003.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luis Bonaparte**. [S. l.]: Ridendo Castigat Mores, 2000. 195 p. *E-book*.

MILLS, C. Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de. Carolina Maria de Jesus: a morada da palavra. **Grau Zero-Revista de Crítica Cultural**, v. 3, n. 1, p. 117-136, 2015.

O NEGRO da Senzala ao Soul. 1 vídeo, 45min24s, Youtube, Canal Gabriel Priolli. São Paulo: Documentário produzido pelo Departamento de Jornalismo da TV Cultura, 1977. Disponível em: <https://youtu.be/5AVPrXwxh1A>. Acesso em: 9 nov. 2021.

NOGUEIRA, Sidnei. **IROSUN MEJI** - O retorno à encruzilhada como lugar de cura epistemológica: o ebó . 2020. Aula ministrada para a disciplina Giro Epistemológico do Programa de Pós-Graduação em Educação – Unicamp, São Paulo, 27 out. 2020.

NOGUERA, Renato. O conceito de drible e o drible do conceito: analogias entre a história do negro no futebol brasileiro e do epistemicídio na filosofia. **Revista Z Cultural**, v. 8, n. 2, 2013.

OLIVEIRA, Ediane Barbosa; ALFONSO, Louise Prado. Nós também escrevemos essa história. 2019. Disponível em: https://cti.ufpel.edu.br/siepe/arquivos/2019/CH_03901.pdf Acesso em: 17 jan. 2023.

OLIVEIRA, Eduardo de. **Filosofia da Ancestralidade**: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. [S.l.]: [S.n.], 2005.

PAIXÃO, Marcelo. O Justo Combate: relações raciais e desenvolvimento em questão. **Revista Simbiótica**, v. 2, n. 02, 2015.

PEGGION, Edmundo Antonio. O reverso da etnografia: as possibilidades da escrita indígena. **Revista de Antropologia da UFSCAR**, v. 9, n. 2 (suplemento), p. 47–61, 2017.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Literatura Negra Infanto-Juvenil: Discursos afro-brasileiros em construção. **Intersecções**, v. 18, n. 2, p. 431–457, 2016.

PICCOLI, Valéria; NERY, Pedro (curadoria). **Rosana Paulino** : a costura da memória / curadoria Valéria Piccoli, Pedro Nery ; textos Juliana Ribeiro da Silva Bevilacqua, Fabiana Lopes, Adriana Dolci Palma --. São Paulo : Pinacoteca de São Paulo, 2018.

PINHO, Osmundo. A Antropologia no Espelho da Raça. **Novos Olhares Sociais**, v. 2, n. 1, p. 99-118, 2019.

PINTO, Ana Flávia M.; FREITAS, Felipe da Silva. Luiza Bairros, uma “bem lembrada” entre nós (1953-2016). In: **Afro-Ásia**, 55, p. 215-276, 2017.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista estudos históricos**, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista estudos históricos**, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

QUIVY, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc Van. **Manual de Investigação em Ciências sociais.**, Ttrad. João Minhoto Marques, Maria Amália Mendes e Maria Carvalho. , 2.^a eEd. (1^a ed. 1995)., Lisboa: Gradiva, 1998.

RACIONAIS, MCs; URBANO, Holocausto. Nada como um dia após o outro dia. São Paulo: Cosa Nostra, v. 2, 2002.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Patologia social do “branco brasileiro”. In: RAMOS, A. Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Revista Ensaios Filosóficos**, v. 4, 2011.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez-Retratos do Brasil Negro**. [S.l.]: BOD GmbH DE, 2010.

REVOLUSHOW: Democracia Pra Quem?. Apresentadores: Zamiliano, Diego Miranda e Paulo Galo. 06 ago. 2022. Podcast. Disponível em: <https://podcasts.google.com/feed/aHR0cHM6Ly93d3cuc3ByZWFrZXluY29tL3Nob3cvMzlxNjgyMS9lcGlzb2Rlcy9mZWVk?sa=X&ved=0CAMQ4aUDahgKEwjYnuXcmrf5AhUAAAAHQAAAAAQ7gk> Acesso em: 08 ago. 2022.

REVOLUSHOW: Neoliberalismo e Sofrimento Psíquico. Apresentadores: Zamiliano, Heribaldo Maia e Gustavo Gaiofato. 25 fev. 2022. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/2avkwMztdzIqInRyIOpXp5> Acesso em: 17 jan. 2023.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2017.

RIOS, Flavia; KLEIN, Stefan. Lélia Gonzalez, uma teórica crítica do social. **Revista sociedade e estado**, v. 37, n. 3, p. 809-834, 2022.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. [S.l.]: Mórula Editorial, 2019.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. [S.l.]: Mórula Editorial, 2019. *Ebook*

SANTANA, Bianca. **A escrita de si de mulheres negras** : memória e resistência ao racismo. 2020. 280 f. Tese (Doutorado em Ciências) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Escola de Comunicações e Artes, USP, São Paulo, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos CEBRAP**, p. 71-94, 2007.

SANTOS, Neusa de S. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SANTOS, Yasmin. **A arte de Carolina**. Quatro cinco um. 01 ago. 2021. Disponível em: <https://quatrocinco.um.folha.uol.com.br/br/resenhas/literatura-brasileira/a-arte-de-carolina>. Acesso em: 17 jan. 2023.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das raças**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1993. *Ebook*

SILVA, Pâmela Guimarães da. **De Lélia Gonzalez a Marielle Franco**: mulheres negras e seus processos comunicacionais interseccionais de resistência. 2021. 251 f. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social, UFMG, 2021.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento**: sobre política de vida. [S.l.]: Mórula Editorial, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SUCRILHOS. Intérprete: Criolo. **Sucrilhos**. *In*: Youtube. São Paulo: Oloko Records, 2011. Disponível em: <https://youtu.be/EObuy3kTA5w>. Acesso em: 9 nov. 2021

TAVOLARO, Sergio Barreira de Faria. Teoria Sociológica e Metodologia: Apontamentos acerca de algumas controvérsias. **Ideias**, v. 4, p. 13-49, 2013.

TENÓRIO, Jeferson. **O avesso da pele**. [S.l.]: Companhia das Letras, 2020. *Ebook*

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. **Relações raciais, gênero e movimentos sociais**: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 - 1990. 2006. 247 f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *In*: BOOKS, open edition (org.). **Vent. d'Est, Vent. d'Ouest Mouvements femmes féminismes anticoloniaux**. Genebra: [s.n.], 2009.

WOOLF, Virginia. **As mulheres devem chorar... ou se unir contra a guerra**: patriarcado e militarismo. [S.l.]: Autêntica, 2019a.

WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu**. Nova Fronteira, 2019b. (*ebook*).

ZITO, Joel. **A negação do Brasil**: o negro na telenovela brasileira. São Paulo: Senac, 2000.