

CADERNO VIRGÍNIA BICUDO
SEMEANDO CORAGEM E INVENÇÃO
JUNTO LÉLIA GONZALEZ



Editorial

A Pós – Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais é um periódico eletrônico de acesso aberto e de publicação semestral. Este periódico é destinado a divulgar e a ampliar, para estudantes e pesquisadores em geral, o campo de circulação e o debate acadêmico nas Ciências Sociais. É organizada por estudantes de pós-graduação das unidades que constituem o Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília (ICS-UnB): o Departamento de Antropologia (DAN), o Departamento de Sociologia (SOL) e o Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA). A Revista Pós publica textos em português, inglês e espanhol, após serem triados pela Equipe Editorial e serem encaminhados a pareceristas externos para avaliação em regime de anonimato

Equipe Editorial

Rosana da Silva Pereira (Editora Chefe/ PPGSOL- UnB)
Camila Vaz Correia (Editora-chefe/ PPGAS - UnB)
Braima Sadjo (Editor Executivo/PPGSOL - UnB)
Isabella Marques Ferreira (Editora Executiva/PPGAS - UnB)
Isidoro Jacob Valia (Editor Executivo/PPGSOL - UnB)
João Miguel D. de Araújo Lima (Editor Executivo/PPGSOL - UnB)
Maria Eduarda Bonomo Vidal (Editora Executiva/PPGAS - UnB)
Matheus Felipe Gomes Dias (Editor Executivo/PPGSOL - UnB)
Matheus Pereira de Andrade (Editor Executivo/PPGAS - UnB)
Nayra Joseane e Silva Sousa (Editora Executiva/PPGAS - UnB)
Thais Fonseca Cruz (Editora Executiva/PPGAS - UnB)

Conselho Consultivo

<i>Alberto Fidalgo Castro (UCM/Espanha);</i>	<i>Hans Carrillo Guach (UFG);</i>
<i>Amurabi Oliveira (UFPE);</i>	<i>Jaqueline Gomes de Jesus (IFRJ);</i>
<i>Ana Cláudia Rodrigues da Silva (UFPE);</i>	<i>Lidiane Rodrigues (UFSCAR);</i>
<i>Ana Gretel Echazú Böschemeier (UFRN);</i>	<i>Ludmila Costhek Abílio (Unicamp);</i>
<i>Edna Ferreira Alencar (UFPA);</i>	<i>Messias Moreira Basques Junior (Harvard/EUA);</i>
<i>Felipe Sotto Maior Cruz Tuxá (UNEB);</i>	<i>Patrícia Alexandra Godinho Gomes (UFBA);</i>
<i>Florêncio Almeida Vaz Filho (UFOPA);</i>	<i>Raphael Lana Seabra (UnB);</i>
<i>Francilene dos Santos Rodrigues (UFRR);</i>	<i>Rosamaria Giatti Carneiro (UnB);</i>
<i>Francirosy Campos Barbosa (USP);</i>	<i>Vera Regina Rodrigues da Silva (Unilab/CE).</i>
<i>Guilherme Silva de Almeida (UFRJ);</i>	
<i>Gersem Baniwa José dos Santos Luciano (UnB);</i>	

Ilustração da Capa

Rafael LaCruz

Capa e diagramação

Fabio Monteiro de Moraes

Revisão

Vitória Carvalho

Caderno Virgínia Bicudo

Organizadoras

Nayra Sousa (UnB)

Matheus Pereira de Andrade (UnB)

Dyane Santos (UFRB)

Parceria

Coletivo Zora Hurston (UnB)

Editoração

Nayra Sousa (UnB)

Matheus Pereira de Andrade (UnB)

Rosana da Silva Pereira (UnB)

Camila Vaz Correia (UnB)

Autores do Caderno Virgínia Bicudo

Amanda dos Santos Pereira (UFSCAR)

Flávia Helena Santos da Silva (UERJ)

Francisco Nonato do Nascimento Filho (UFS)

Geyse Anne Souza da Silva (UECE)

Igor Filipe de Sousa Oliveira (UFPI)

Ismael Silva (UnB)

Joelma Antunes (UFBA)

Jordhanna Cavalcante (UnB)

Laís Moreira de Oliveira (UFRB)

Lidomar Nepomuceno (UnB)

Maria Aparecida de Oliveira Lopes (UFSE)

Rafaela Rodrigues de Paula (UFMG)

Steffane Santos (UFMG)

Taynara Aparecida Ferreira da Silva (UFPR)

Vinícius Venancio (UFG)

Autores dos artigos

Eliel dos Reis Almeida (UnB)

Francisca Raquel de Oliveira Temoteo (UnB)

Roberta Krewer Molina (UPF)

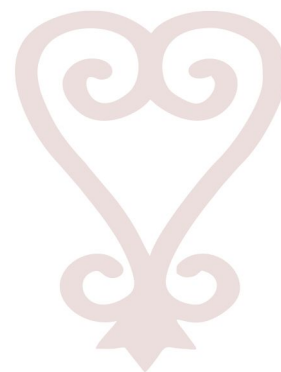
Autores das resenhas

Calebe Silva de Carvalho (UnB)

Francisca Diulyanne de Alencar Silva Braga (UFC)

Pedro Henrique Queiroz (UnB)

Rejanne do Carmo Ramos (PPGEDUC/UNEB)



Nominata de pareceristas

Adna Candido de Paula (UFVJM)
Ana Cláudia Rodrigues da Silva (UFPE)
Camila Oliveira Silva da Cruz (UNIFESP)
Carine Santos (UFRN)
Carolina Monteiro Castro Nascimento (UnB)
Cynthia Barbosa Oliveira (UFRGS)
Denise Ferreira da Costa Cruz (UNILAB)
Eurico Antonio Gonzalez Cursino dos Santos (UnB)
Elaine Borges Sousa (UFRB)
Eliana Coelho da Silva (UFC)
Érika Costa Silva (UnB)
Gabriela Rodrigues de Moraes (UnB)
Giselle Christina Corrêa (UFPR)
Joice Ribeiro da Silva (UNEMAT)
Jonatã França Bittencourt (IFBA)
José María Miranda Pérez (UNC)
Kleyne Janne Costa de Souza (UFBA)

Lindiana da Silva Oliveira (UFBA)
Lorrana Santos Lima (UNICAMP)
Luane Bento dos Santos (UFF)
Lucas Coêlho Pereira (UnB)
Marina Fonseca (MN-UFRJ)
Mariana Sales de Abreu (UnB)
Matheus Silva Freitas (UFMG)
Natasha Karenina de Sousa Rego (UFPI)
Paulo Ricardo Müller (UFFS)
Pedro Emilio Robledo (UNC)
Rafael Ferreira da Silva (UFC)
Renata Nogueira da Silva (EAPE-DF)
Rosânia Oliveira do Nascimento (MN-UFRJ)
Sergio Barreira de Faria Tavoraro (UnB)
Taís Lima Costa (UFMG)
Tatiane Vieira Barros (UFSC)
Wellington Pereira Santos (UFBA)
Walison Vasconcelos Pascoal (UFMG)

Contato

E-mail: revistaposunb@gmail.com
Site: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistapos/index>
Instagram: [@revistaposunb](https://www.instagram.com/revistaposunb)
Universidade de Brasília - UnB
Instituto de Ciências Sociais - ICS
Campus Darcy Ribeiro - Edifício do ICS, CEP 70910-900, Brasília-DF, Brasil

Sumário

CADERNO VIRGÍNIA BICUDO: SEMEANDO CORAGEM E INVENÇÃO JUNTO À LÉLIA GONZALEZ

PREFÁCIO PELO COLETIVO ZORA HOUSTON.....6

APRESENTAÇÃO | “Semeando coragem e invenção junto à Lélia Gonzalez”10

1. Lélia e Virgínia: produzindo diálogos entre as intérpretes das realidades raciais brasileiras.....15

2. A análise sobre a encruza teórica do Reconhecimento e o Epistemicídio34

3. Lélia Gonzalez como artesã de redes educativas contra as desigualdades sociais estruturais.....47

4. Quilombos: the land is life and freedom.....67

5. Sonhos e vivências transatlânticos de Nize Izabel de Moraes, professora negra do estado de São Paulo (1955-1978).....77

6. 30 anos da presença ancestral de Lélia Gonzalez entre nós: entre o fazer político e a construção de agendas inegociáveis.....101

7. A paciência revolucionária de Lélia Gonzalez, intelectual amefricana e intérprete do Brasil.....114

SESSÃO FOTOS

1. Ciranda de Saberes: mulheres negras como guardiãs de um conhecimento ancestral por Joelma Antunes.....131

2. Compartilhar as Alegrias por Vinícius Venâncio.....134

3. Chão de Terreiro por Igor Filipe de Sousa Oliveira.....136

4. Um corpo, uma alma e um olhar por Ismael Silva.....138

ARTIGOS

1. Entre dualidades e opressões: análises interseccionais da identidade negra e das estruturas de poder nas obras de Lélia Gonzalez, W.E.B. Du Bois, Saidiya Hartman e Mary Douglas.....143

2. Novo normal na modernidade líquida: uma visão do amanhã presente.....159

3. Entre “prestigiado” e “prestigiadores”: Dalcídio Jurandir e o Regionalismo Amazônico.....174

RESENHAS

1. Fazer pesquisa com acadêmicos indígenas da UFRR: a difícil tarefa de fazer Antropologia “dos outros” ao mesmo tempo “de nós mesmos”, os acadêmicos 194
2. A construção da pesquisa etnográfica nos espaços urbanos do Brasil: quando a cidade é o campo de estudos.....199
3. Notas sobre a formação do circuito das artes populares no Brasil..... 204
4. Resgate de vivências e trajetórias: uma resenha do livro Quilombos: Memórias e histórias de comunidades quilombolas..... 209

Prefácio

Lidomar Nepomuceno¹
ORCID: 0000-0003-1080-4048

Jordhanna Cavalcante²
ORCID: 0000-0002-8078-8453

Em novembro de 2022, mês da consciência negra no Brasil, a Revista Pós lançava sua nova seção editorial, o Caderno Virgínia Bicudo, com o intento de homenagear o marco histórico das Políticas de Ações Afirmativas implementadas no Brasil, já aquela altura responsáveis por uma transformação de grande impacto no perfil de classe e raça de universitários pelo Brasil afora. A convite da Revista Pós, o Coletivo Zora Hurston se tornou parceiro na criação do Caderno desde a elaboração de suas diretrizes, com vistas em assumir um sério compromisso com a produção científica de autorias negras, até a composição das peças que integrariam a publicação. Aliado a criação do Caderno, a revista também criou um banco de pareceristas negres como mais uma forma de fortalecer a política de ações afirmativas na própria publicação.

Nós, enquanto Coletivo, estivemos orgulhosamente irmanadas nessa construção, por sabermos da importância de ocuparmos espaços como esse, haja vista a feroz política do epistemicídio que nos marginaliza historicamente, apagando nossas histórias e nossas produções acadêmicas. Não à toa, levamos o nome de uma grande autora, antropóloga negra, sabotada à época no âmbito da academia e pelas editoras dominadas pela branquitude estadunidense, Zora Neale Hurston, que chegou a ser sepultada como indigente, só recebendo o merecido reconhecimento enquanto autora e pesquisadora, muitas décadas após a sua morte.

O Coletivo Zora Hurston nasceu em 2017, também sob esse profundo incômodo com o processo de exclusão ao qual somos constantemente submetidos no âmbito acadêmico. As fundadoras do Coletivo Zora, mobilizadas pelas discussões acerca da plena implementação das ações afirmativas no âmbito do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB), considerando as condições não apenas de ingresso de

¹Doutorando e Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Integra o MOBILE - Laboratório etnografia das circulações e dinâmicas migratórias (DAN/UnB) e o NERI - Núcleo de Estudos em Raça e Interseccionalidade (UFC). É produtor dos podcasts Negras Antropologias Cast e O Hebreu podcast. E-mail: lidomarnepomuceno@gmail.com.

²Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UnB). É integrante do Coletivo Zora Hurston de estudantes negres do PPGAS/UnB. Mestra em Direito, Estado e Constituição (PPGD/UnB). Bacharel em Ciências Sociais habilitação em Sociologia e licenciada em Ciências Sociais pela mesma instituição. Pesquisadora vinculada ao grupo Describa (Desigualdades e Crítica no Brasil Contemporâneo — SOL/UnB) e integrante do Maré — Núcleo de Estudos e Pesquisa em Cultura Jurídica e Atlântico Negro. Possui interesse de pesquisa na área de relações raciais no Brasil e suas articulações com o território, práticas culturais e parentesco. E-mail: cjordhanna@gmail.com.

discentes negres, indígenas e quilombolas, mas também de permanência, já estavam atentas à necessidade urgente de uma mudança também curricular que fosse capaz de trazer a pluralidade epistêmica às ementas dos cursos de mestrado e doutorado do PPGAS/UnB.

Foi nesse contexto que as fundadoras do Coletivo Zora formularam a ideia do I Negras Antropologias, um evento acadêmico que se dedicaria a discutir, valorizar e divulgar a produção acadêmica de pesquisadoras negras. Também em 2022, nós realizamos o VI Negras Antropologias, com a temática dos dez anos da Lei de Cotas e as (re)discussões das ações afirmativas, sob o título: *“Onda negra, medo branco”: tecendo caminhos e enfrentamentos futuros*. No mesmo ano o Coletivo Zora venceu a categoria de “Igualdade, Diversidade e Não Discriminação” do Prêmio Anual de Direitos Humanos Anísio Teixeira (promovido pela Secretaria de Direitos Humanos da UnB), pela realização do VI Negras Antropologias. A nossa história, enquanto Coletivo, é mobilizada pela luta em prol da plena implementação das políticas de ações afirmativas, o que inclui uma universidade que seja pluriepistêmica.

O caminho que trilhamos nos trouxe ao oportuno encontro com a Revista Pós e a ideia do Caderno Virgínia Bicudo, ao qual nos somamos orgulhosamente em mais um número para juntas multiplicarmos sementes de esperança. A parceria com a Revista Pós nos recorda de como nossa luta se faz mesmo na coletividade, nas parcerias, no aquilombamento de quem se compromete a não dar nem um passo atrás na luta antirracista. Ao fazer a escolha de construir mais um número do Caderno Virgínia Bicudo, novamente com a participação do Coletivo Zora, a Revista Pós reforça o seu compromisso com as ações afirmativas e com a participação de pesquisadoras negras na construção de espaços de produção e divulgação do conhecimento científico. Mas não só, ao buscar parceria conosco, reconhece também a urgência de uma produção acadêmica posicionada e consciente do seu papel político no enfrentamento às muitas faces do racismo arraigado na sociedade brasileira.

Este número, que carrega o pensamento e o legado de Lélia Gonzalez em seu tema, “Semeando coragem e invenção junto à Lélia Gonzalez”, nos oportuniza a realizar um encontro entre três importantes intelectuais negras e também alumiar as maneiras como as suas contribuições incidem e reverberam essa nova geração, comprometida com suas agendas políticas e com a construção de conhecimentos. Lélia, Virgínia e Zora, que abrem os caminhos desta edição, nos educam e nos formam com muita generosidade. Seus textos, organizados com uma capacidade exemplar de interlocução com a pessoa leitora, rompem fronteiras temporais e territoriais e se consagram, primeiro através de suas próprias complexidades e depois de nossos esforços em projetá-las, como autoras clássicas do pensamento social e antropológico negros.

Desse encontro, podemos nos perguntar: quais os elementos conectam Lélia Gonzalez, Virgínia Bicudo e (por que não?) Zora Hurston? Os esforços pela retirada dessas autoras das sombras da intelectualidade nas ciências sociais jogam luz não somente nas figuras delas e sua relevância, mas na materialidade do que aprendemos a nomear como diásporas negras. As três são grandes intelectuais dessas diásporas. Elas são atravessadas por particularidades subjetivas, contextuais, temporais e territoriais que, no entanto, se tocam no caminho e se aglutinam a partir de experiências que não se fiam somente na violência racial, mas nas brechas, fragmentos e nas tecnologias de vida elaboradas por essas mulheres a partir do encontro, da troca e da ação política. A habilidade de pensar as suas experiências como mulheres negras, as famílias e as suas comunidades é um exercício muito importante que conecta essas três intelectuais.

Para além de terem sido mulheres preocupadas em responder às questões urgentes de seus próprios tempos, comunidades e contextos, elas tiveram a destreza de elaborar questões que transbordavam as experiências negras, conectando esse repertório às experiências de outros grupos racializados e às formas como a branquitude e toda sua sofisticação operaram na organização da subalternidade e na sublimação de sujeitos não brancos – física e intelectualmente. Imersas em sociedades que até hoje codificam os problemas sociais nas figuras de sujeitos negros, indígenas e grupos não brancos, construindo arquétipos insolentes e violentos sobre essas existências, elas implicaram a branquitude nesse processo e, dessa maneira, decodificaram esses arquétipos.

Longe de humanizar essas populações a partir de um território romântico ou de resguardá-las em tipos ideais, as autoras abraçaram a contingência e analisaram as experiências negras na sua inteireza, complexidades e conflitos. Fugindo também de construções narrativas que aprofundam as habituais violências raciais, elas tiveram o cuidado e a delicadeza de invocar a humanidade negra como aquela dotada de subjetividade e diferenças, contrariando os arquétipos históricos e insistentes em nos confinar nos signos binários e pejorativos do racismo. Com elas, aprendemos que o pensamento e a existência podem ser livres, criativos e corajosos, sem a necessidade de filiação a modos unidimensionais de realização.

Voltando para a incidência do pensamento de Lélia Gonzalez, a autora consagrada nesta edição, nos deparamos com textos que relembram a multiplicidade presente em seu repertório. Esta é uma característica que fazemos questão de demarcar. A habilidade de Lélia de se enveredar pelos variados temas da sociedade brasileira, conectando-os às conflituosas relações raciais em nosso país, aparece não só como um elemento que afeta as suas leitoras, mas também como característica que as mobiliza na escrita, nos seus interesses de pesquisa e nas suas abordagens epistemológicas. Nos textos deste volume, as autoras nos informam os seus exercícios

de criação e experimentação e, aqui, leitora, você encontrará o pensamento de Lélia em conversa com temas que atravessam os quilombos e as questões territoriais no Brasil, processos de epistemicídio e educação, além de fotografias com olhares e estéticas atentos às relações raciais e suas interseccionalidades.

Mostrando-se também habilidosas no exercício de escavação - uma espécie de arqueologia do saber, como outrora fez Lélia para entender as nossas matrizes socioculturais formativas, as autoras trouxeram à tona as histórias de outras intelectuais negras que tiveram seu pensamento e imagem sublimadas pela branquitude. Como tema desta sessão, a obra de Lélia ganhou destaque e conquistou as graças das intelectuais que se debruçaram sobre o seu pensamento para além do diálogo direto com ele. Isso está expresso nos escritos que tratam das contribuições filosóficas de sua obra, do impacto gerado por ela na academia e de seus diálogos com a própria Virgínia Bicudo. A partir do consenso de que a sua obra desafia e dilata o cânone hegemônico, as autoras nos apresentaram em primeira mão o conjunto de habilidades que Lélia nos ensinou. Essa dupla direção, de escrever sobre a sua obra e a partir dela, é um demonstrativo primoroso dos frutos que o florescimento do pensamento de Lélia legaram para a intelectualidade brasileira - e amefricana.

Convidamos a leitora, então, a mergulhar nas ressonâncias do pensamento de Lélia Gonzalez – umas das muitas vibrações que honramos com muita alegria. Os textos aqui apresentados percorrem caminhos variados e a diversidade de temas, que já podem ser espiados nos títulos, querida leitora, mostram que o impacto de uma trajetória intelectual e política engajada resguarda sua característica rizomática. Dizemos isso pois acreditamos que seu pensamento e as elaborações sobre a sociedade brasileira encontram hoje outros intelectuais e se multiplicam, criam conexões e incentivam as iniciativas negras a se engajarem na crítica e no combate ao racismo, em todas as suas dimensões.

Seguindo seus passos, nós, do Coletivo Zora Hurston e o Caderno Virgínia Bicudo viemos mais uma vez em bando, com a expectativa de multiplicar e conectar cada vez mais intelectuais negros, indígenas e pessoas engajadas pelo pensamento da suntuosa e sofisticada intelectual contemporânea brasileira, Lélia Gonzalez! Boa leitura.

Apresentação | “Semeando coragem e invenção junto à Lélia Gonzalez”

Nayra Joseane e Silva Sousa¹
ORCID: 0000-0002-4131-9670

Matheus Pereira de Andrade²
ORCID: 0009-0002-4992-301X

Dyane Brito Reis Santos³
ORCID: 0000-0003-1146-8840

Rosana da Silva Pereira⁴
ORCID: 0000-0002-3209-4457

É com imensa alegria que apresentamos a Segunda Edição do Caderno Virgínia Bicudo e reafirmamos o compromisso da Revista Pós em parceria com o Coletivo Zora Hurston (UnB), para a produção de mais uma edição atenta às transformações oriundas das Políticas Afirmativas no Ensino Superior. Passadas duas décadas das primeiras ações e práticas vinculadas às Reservas de Vagas Étnico-Raciais e a promoção da conhecida Lei de Cotas, Lei Federal n.º 12.711/2012 e demais Políticas de reparação, sabemos que o resultado é o perfilamento de um projeto de universidade mais plural e pluriepistêmica.

Nos últimos anos, sobretudo, a partir dos esforços de muitos intelectuais negras e negros, bem como de estudantes negras e negros cotistas foi possível tensionar os currículos dos cursos de graduação e pós-graduação e denotar o reconhecimento epistêmico da intelectualidade negra. Atividades de Ensino, Pesquisa e Extensão sobre os Estudos Negros no Brasil e na América Latina passam à protagonizar as trajetórias estudantis, e portanto, podemos afirmar

¹Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e graduada em Ciências Sociais pela mesma universidade. Associada efetiva da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Professora de Sociologia do Ensino Médio Público no Maranhão (SEDUC-MA). Atualmente é pesquisadora no Laboratório Matula - sociabilidades, diferenças e desigualdades (DAN/UnB) e no Grupo de Pesquisa em Antropologia, Política e Economia (GAPE/UFPI). Email: nayrasousapi@gmail.com.

²Mestrando em Antropologia Social pela Universidade Brasília - UnB. Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente é aluno pesquisador no Laboratório de Antropologia da Ciência e da Técnica da Universidade de Brasília (LACT/UnB), faz parte do Atelier de Etnografias e Narrativas Antropolíticas (ATENA/ InEAC/UFF). E-mail: andraddem@gmail.com

³Professora Associada da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Pós Doutora em Sociologia pela USP. Doutora em Educação, Mestre em Ciências Sociais e possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). É Vice Líder do Observatório de Política Social e Serviço Social (OPSS - UFRB) e Membro Pesquisadora do Programa A Cor da Bahia (UFBA). E-mail: dyanereis@ufbr.edu.br.

⁴ Doutoranda em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB). Mestra em Educação: Conhecimento e Inclusão Social na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Especialista em Sociologia da Educação e Cultura. Graduada em Ciências Sociais na modalidade Licenciatura pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Integrante do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI) e do Núcleo de Gênero e Diversidade (NUGED) do Instituto Federal de Brasília-Campus Planaltina. E-mail: rosanadasilvapereira079@gmail.com.

que as Políticas Afirmativas de Acesso e Permanência Material e Simbólica (Santos, 2009) consagram o reconhecimento da existência epistêmica negra, indígena e quilombola como instrumento imprescindível para a justiça étnico-racial.

Neste ensejo, saudamos nossa intelectual Amefricana Lélia Gonzalez (1935-1994). A filha de Oxum, filósofa, antropóloga, professora, militante do movimento negro e feminista caminhou em defesa da igualdade racial. No âmbito acadêmico e intelectual através de conceitos como Amefricanidade, Améfrica, América Ladina e Pretuguês, Lélia mobiliza um projeto político de Brasil que tem a contribuição negra, indígena e quilombola como fator determinante para a identidade nacional (Gonzalez, 1984; Gonzalez, 1988; Bairros, 1998; Rios; Ratts, 2010; Lima; Rios, 2020).

Na década de 80, Lélia já proclamava: “Toda linguagem é epistêmica. Nossa linguagem deve contribuir para o entendimento da nossa realidade [...]” (1988, p. 78), e neste sentido, com o seu olhar interseccional, a intelectual apresenta de forma inventiva reflexões sobre a articulação entre as relações de raça, gênero e classe, demarcando sua denúncia ao racismo, sexismo e clasismo, desta forma, semeando coragem para uma geração de estudiosas e estudiosos ao reafirmar que a militância e o rigor teórico-analítico se fazem necessários para o enfrentamento de ações violentas tão presentes no cotidiano brasileiro dentro e fora dos muros das universidades.

Esta edição nomeada *Semeando coragem e invenção junto à Lélia Gonzalez* busca ecoar as contribuições por meio de fotografias e textos de pesquisadoras/es negras/os de todas as regiões do país, cuja a inspiração de Lélia Gonzalez torna-se fundamental para diálogos antirracistas, feministas e de enfrentamentos das contradições impostas pelo colonialismo, colonialidade, machismo, patriarcalismo, cisteronormatividade e demais violências sistematizadas no país.

Se por um lado o apagamento e silenciamento de produções de intelectuais negras/es, indígenas e quilombolas nas universidades se fez/faz em razão da manutenção de uma monoe-pisteme branca e eurocêntrica. Por outro lado, a produção de uma gramática teórico analítica que se alinha aos modos de conhecimentos afro-brasileiros, africanos, indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais não se faz sem luta. Esta edição, bianual, é contundente em reconhecer a semeadura de Lélia Gonzalez, em uma edição que conflui em uma mulheragem⁵ para as duas intelectuais negras que estão em consonância com as agendas de pesquisas realizadas nas diversas universidades brasileiras.

⁵ Escolhemos o termo *Mulheragem* para expressar a admiração e reconhecimento às mulheres, sobretudo às mulheres negras afro-latinoamericanas. Contrariando o viés masculinista, compreendemos que a terminologia é apropriada à nossa proposta textual e acadêmica, bem como condiz com o protagonismo das mulheres nas lutas por direitos fundamentais.

Construída exclusivamente por produções intelectuais de autoras negras e autores negros, esta edição também tem o protagonismo negro em seu processo de avaliação editorial - realizado por pareceristas, duplo cego, igualmente negras e negros. Este compromisso exigiu de nós uma seletiva e redobrada atenção, desde a publicação da chamada do número em nossas redes sociais e no site da Revista, em maio de 2024. Para nossa surpresa, atingiu entre curtidas e compartilhamentos mais de três mil acessos e repercutiu em uma quantidade volumosa de trabalhos acadêmicos.

Na construção deste número, Rafael LaCruz, multiartista belorizontino de nascimento e contagense de criação, nos agraciou com a elaboração da ilustração para a capa desta edição. A qualidade do seu trabalho e a gentileza nesta parceria com a Revista Pós, nos deixou extremamente felizes e honrados. Além disso, também estendemos nossos agradecimentos aos fotógrafos Vinícius Venâncio, Igor Ganga e Ismael Silva e a fotógrafa Joelma Antunes, que também apresentam suas fotografias, resultantes de trabalhos acadêmicos e profissionais.

No fortalecimento dessa sementeira proposta nesta edição, temos o artigo *Lélia e Virgínia: produzindo diálogos entre as intérpretes das realidades raciais brasileiras*, de Rafaela Rodrigues de Paula e Steffane Santos que ao tecer um diálogo entre Lélia Gonzalez e Virgínia Bicudo, ressaltam as conexões de trajetórias de vida e acadêmica das intelectuais, ratificando as contribuições delas na produção do pensamento social brasileiro centrado em perspectivas raciais, o que implicou em um pioneirismo, mas também em ações sistemáticas de apagamentos de suas produções intelectuais nas academias. Entretanto, a partir de esforços que vem de uma geração de pesquisadores negros, esta luta é fortalecida com esperança e é apregoada pelas autoras do artigo, ao endereçar uma carta para as duas intelectuais mulherageadas.

O epistemicídio, manifesta-se como mais uma das violências no campo intelectual contra acadêmicas e acadêmicos negras e negros. É a partir dessa narrativa que Laís Moreira de Oliveira aborda no artigo *A análise sobre a encruza teórica do Reconhecimento e o Epistemicídio*, a relação entre racismo estrutural e exclusão intelectual no Brasil, destacando como o epistemicídio – a negação sistemática da produção de conhecimento de pessoas pretas – sustenta padrões brancocêntricos de poder e silenciamento. A autora propõe a teoria do reconhecimento como uma aposta para horizontalizar a produção científica.

Em sequência, temos o ensaio *Lélia Gonzalez como artesã de redes educativas contra as desigualdades sociais estruturais*, de Flávia Helena dos Santos da Silva que retrata a importância e a influência de Lélia Gonzalez para os coletivos e o movimento negro. O texto destaca, também, sua relevância intelectual e acadêmica, sobretudo na luta pela educação antirracista, tecendo redes educativas. A autora apresenta Lélia Gonzalez como uma 'intelectual orgânica',

conceito gramsciano que evidencia a inseparabilidade entre sua atuação intelectual e política. Neste sentido, há o convite para a imersão em nas redes antirracistas junto com .

Seguindo pelas dimensões políticas, Amanda dos Santos Pereira, apresenta uma reflexão sobre a formação dos quilombos e seus dilemas na contemporaneidade no ensaio *Quilombos: the land is life and freedom*. A autora destaca como a relação com a terra é essencial para pensarmos sobre as comunidades quilombolas, que entendem não apenas como sinônimo de liberdade, mas também como espaço de aprendizado e ensinamento. Falar de terra quilombola é falar de ancestralidade e resistência — não apenas em relação às violências do passado, historicamente abordadas, mas também às violências atuais, como a luta pelo reconhecimento de seus territórios, incêndios intencionais, homicídios, ameaças e outras formas que o racismo assume.

No artigo de Maria Aparecida de Oliveira Lopes, no artigo *Sonhos e vivências transatlânticos de Nize Isabel de Moraes, professora negra do estado de São Paulo (1955-1978)*, a autora reconstrói analiticamente a trajetória profissional da professora Nize Isabel de Moraes em um fio condutor que explora diários, cartas e documentos oficiais, e promove reflexões sobre os atravessamentos de uma mulher negra em contextos de instabilidades políticas e econômicas na conexão entre o Brasil e o Senegal entre as décadas de 1950 e 1970 do século XX.

No artigo *30 anos da presença ancestral de Lélia Gonzalez entre nós: o fazer política e a construção de agendas inegociáveis*, na qual Francisco Nonato do Nascimento Filho e Geyse Anne Souza da Silva nos conduzem à refletir sobre o legado e a memória de Lélia Gonzalez, especialmente no contexto do movimento negro brasileiro. O texto dá ênfase às experiências do nordeste, evidenciando como as ideias de Gonzalez moldaram uma geração politicamente engajada, que se posiciona a partir de uma perspectiva decolonial e amefricana. Essa abordagem se torna essencial para resistir à lógica colonizadora.

Concluimos com *A paciência revolucionária de Lélia Gonzalez, intelectual amefricana e intérprete do Brasil*, de Taynara Aparecida Ferreira da Silva. No artigo a autora traz reflexões sobre as propostas políticas de Lélia Gonzalez, através da análise de uma entrevista concedida ao Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado (MNU), realizada em 1991 para Jônatas Conceição da Silva e editada por Edson Cardoso. Através deste artigo, é possível compreendermos a atuação política e intelectual transgressora de Lélia, bem como suas potencialidades epistemológicas para a interpretação do Brasil.

A memória se faz presente na Teoria Social Crítica de Lélia Gonzalez, na qual se institui como uma manifestação histórica, cultural e política da ancestralidade afro-brasileira. Como uma tecnologia ancestral, a memória é reconhecer, lembrar e evidenciar as potencialidades da intelectualidade negra brasileira, por isso, caras leitoras e caros leitores, esperamos que esta

edição possa fertilizar imaginações em diversos solos empíricos que estão em busca de coragem para inventar um novo porvir. E viva aquelas que vieram antes de nós. Viva Lélia Gonzalez! Viva Virgínia Bicudo! Viva à Intelectualidade das Mulheres Negras!

Boa leitura, Axé Muntu!

Referências

- BAIRROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez, 1998. Disponível em: https://institutoodara.org.br/wp-content/uploads/2019/07/LEMBRANDO_LeLIA_GONZALEZ.pdf. Acesso em: 20 de dezembro de 2024.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*. n. 92-93, Rio de Janeiro: Ed. Global, jan./jun. 1988.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos*. Orgs: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. Editora Zahar, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.
- RATTS, Alex; RIOS, Flávia. Lélia Gonzalez. *Retratos do Brasil Negro*. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- SANTOS, Dyane Brito Reis. *Para além das cotas: a permanência de estudantes negros no ensino superior*. 2009. 214 f. Tese (Doutorado em Educação) – Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

Lélia e Virgínia: produzindo diálogos entre as intérpretes das realidades raciais brasileiras

Lélia and Virgínia: producing dialogues between interpreters of Brazilian racial realities

Lélia y Virgínia: produciendo diálogos entre intérpretes de las realidades raciales brasileñas

Rafaela Rodrigues de Paula¹
ORCID: 0000-0003-1978-2199

Steffane Santos²
ORCID: 0000-0002-6457-7517

Resumo

O presente trabalho objetiva propor diálogos e confluências entre a antropóloga Lélia Gonzalez e a socióloga e psicanalista Virgínia Bicudo, as quais compuseram parte importante da construção do pensamento social brasileiro. A partir de uma revisão bibliográfica da vida e obras das intelectuais, buscamos apresentar a intersecção entre a trajetória de vida e o percurso acadêmico das intelectuais, ressaltando os encontros entre experiência e temática de pesquisa. Propomos um diálogo entre as contribuições das autoras nas dimensões das relações raciais brasileiras, propondo, assim, um encontro entre as autoras que vai além do epistemicídio perpassado em suas trajetórias. Por fim, produzimos uma carta direcionada às intelectuais, retomando as suas ausências e presenças na formação acadêmica das autoras do presente texto. Assim, tornou-se possível apresentar as descontinuidades presentes nos trabalhos que se propuseram a pensar a formação brasileira sem considerar o papel fundamental do segmento de pessoas negras nessa constituição, as quais tiveram um trabalho contra-hegemônico, desafiando as diretrizes dos modos de fazer Ciências Sociais no país.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez; Virgínia Bicudo; Pensamento social brasileiro.

Abstract

The present study aims to propose dialogues and confluences between anthropologist Lélia Gonzalez and sociologist and psychoanalyst Virgínia Bicudo, who played a significant role in shaping Brazilian social thought. Through a bibliographic review of their lives and works, we seek to highlight the intersection between their life trajectories and academic paths, emphasizing the interplay between lived experience and research themes. We propose a dialogue between the contributions of these authors within the

¹ Doutoranda em Antropologia Social no Programa de Pós Graduação em Antropologia na Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAn-UFMG), mestre em Antropologia Social pelo mesmo programa, graduada em Ciências Sociais (Licenciatura) na mesma universidade. Possui interesse nas áreas de Gênero e Raça desenvolvendo pesquisa com esses marcadores nas trajetórias de trabalhadoras domésticas negras. E-mail: depaularafaelar@gmail.com.

² Mestre em Antropologia Social (PPGAn-UFMG). Doutoranda em Antropologia Social (PPGAn-UFMG). Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Membro do Grupo de Pesquisa Gênero e Sexualidades (GESEX/UFMG). Constrói o Coletivo Retomadas Epistemológicas, coletivo anti epistemicídio que se articula objetivando a retomada de saberes contra hegemônicos. Pesquisadora associada a Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN). Possui interesse em estudos de gênero, raça, feminismo negro, hip-hop, interseccionalidade, cultura negra, musicalidades periféricas, produção epistêmica e patrimônio cultural. E-mail: steffanespereira@gmail.com.

dimensions of Brazilian racial relations, thus fostering an encounter that transcends the epistemicide embedded in their histories. Finally, we compose a letter addressed to these intellectuals, revisiting their absences and presences in the academic formation of the authors of this text. In doing so, it becomes possible to expose the discontinuities in works that have attempted to analyze Brazilian development without acknowledging the essential role of Black individuals in this process—individuals who engaged in counter-hegemonic work, challenging the established paradigms of conducting Social Sciences in the country.

Keywords: Lélia Gonzalez; Virgínia Bicudo; Brazilian social thought.

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo proponer diálogos y confluencias entre la antropóloga Lélia Gonzalez y la socióloga y psicoanalista Virgínia Bicudo, quienes desempeñaron un papel importante en la construcción del pensamiento social brasileño. A partir de una revisión bibliográfica de la vida y obra de estas intelectuales, buscamos destacar la intersección entre sus trayectorias de vida y sus recorridos académicos, subrayando los encuentros entre experiencia vivida y temática de investigación. Proponemos un diálogo entre las contribuciones de las autoras en las dimensiones de las relaciones raciales en Brasil, promoviendo así un encuentro que trasciende el epistemicidio presente en sus trayectorias. Finalmente, elaboramos una carta dirigida a estas intelectuales, revisitando sus ausencias y presencias en la formación académica de las autoras de este texto. De este modo, fue posible evidenciar las discontinuidades presentes en los trabajos que se propusieron reflexionar sobre la formación brasileña sin reconocer el papel fundamental del segmento de personas negras en esta construcción, quienes llevaron a cabo un trabajo contra-hegemónico, desafiando las directrices establecidas para la producción de las Ciencias Sociales en el país.

Palavras chave: Lélia Gonzalez; Virgínia Bicudo; Pensamiento social brasileño.

Introdução

21 de maio de 1980

Queridas mulheres de cor, companheiras no escrever. [...] Minhas queridas hermanas, os perigos que enfrentamos como mulheres de cor não são os mesmos das mulheres brancas, embora tenhamos muito em comum. Não temos muito a perder — nunca tivemos nenhum privilégio. Gostaria de chamar os perigos de “obstáculos”, mas isto seria uma mentira. Não podemos transcender os perigos, não podemos ultrapassá-los. Nós devemos atravessá-los e não esperar a repetição da performance. [...] Quem nos deu permissão para praticar o ato de escrever? (Anzaldúa, 1981, p. 229-230).

O trecho acima é da carta escrita pela intelectual chicana Glória Anzaldúa (1981) e direcionada às mulheres escritoras do terceiro mundo, na busca por um gênero textual que produzisse intimidade e imediatez. A autora escreve uma carta a tais destinatárias desabafando e articulando sua trajetória de vida com o ato de escrever, os obstáculos e a preocupação com as

mulheres ditas de “cor”³ do terceiro mundo e os enfrentamentos internos e externos que se pode encontrar no ato de escrever, especialmente do reconhecimento como escritoras profissionais que combatem estereótipos racistas que são confortáveis para grupos dominantes na produção da escrita, e principalmente a posição que essas mulheres podem ocupar de monstros “perigosos” a ser combatidos, apagados e esquecidos.

A carta, que também é por vezes um aconselhamento e alerta, demonstra uma experiência e uma preocupação com a produção escrita de mulheres e suas vivências em tal campo. Esse tipo de alerta foi realizado, ao longo dos anos, por outras mulheres, como Zora Neale Hurston, uma antropóloga negra estadunidense que viveu entre os anos de 1891 a 1960 e, nos seus últimos anos de vida, endereçou uma carta ao intelectual negro William Edward Burghardt Du Bois (Boyd, 2004), relatando não apenas uma preocupação com autores negros e suas produções, mas também o possível apagamento de suas trajetórias após a morte. Isso inclusive se estende no alerta para a necessidade à época de rituais fúnebres dignos: “um cemitério destinado a personalidades negras, cuja missão seria salvá-las do esquecimento na posterioridade” (Basques, 2021, p. 47). Zora infelizmente foi uma dessas autoras que “sucumbiu à própria profecia” (Basques, 2021, p. 47), falecendo invisibilizada e, durante muitos anos, silenciada na história da Antropologia e da Literatura (Santos; De Paula, 2024).

Nessa direção, bell hooks⁴, no texto *Intelectuais Negras* (1995), levanta a necessidade de um debate sobre a invisibilização da produção intelectual negra, a partir do olhar das produções de mulheres negras intelectuais. A autora dirá que, ao falar de uma intelectualidade negra, o grande público sempre recorda nomes masculinos em produção, deixando de lado nomes de intelectuais negras, afirmando, então, que “a subordinação sexista na vida intelectual negra continua a obscurecer e desvalorizar a obra das intelectuais negras” (hooks, 1995, p. 467).

Arelado a esse sexismo dentro da produção intelectual negra, temos um outro caminho que contribui para a inviabilização dessas mulheres negras intelectuais, que é o que Sueli Carneiro, na sua tese *A Construção do Outro como Não-Ser como Fundamento do Ser* (2005), conceitua como um processo do epistemicídio: o apagamento da produção de conhecimento que perpassa a produção dessas intelectuais por meio do rebaixamento e da deslegitimação do conhecimento produzido por elas, tendo como fruto o seu não reconhecimento como produtoras

³ Em Anzaldúa, o termo “mulheres de cor” não se refere somente a mulheres negras como também a mulheres mestiças e chicanas, contexto em que a própria autora está inserida.

⁴ O nome da autora é escrito em letras minúsculas, uma vez que, em vida, solicitou a escrita dessa forma, alertando que com isso a produção e escritos dela deveriam ganhar mais destaque que seu nome (hooks, 2019).

de conhecimento. Esse processo, por fim, acaba por posicionar pensadoras negras em uma situação de inferiorização intelectual.

A profecia de Zora Neale Hurston, que acompanha a reflexão de outras intelectuais negras, nada tem de “autorrealizadora” à la Robert K. Merton (1949), visto que é verdadeira e se cumpre perpassando as experiências de intelectuais negras, e continua em um processo de realização na produção das Ciências Sociais. Tendo tudo isso em vista, o presente trabalho visa a adentrar a trajetória e produção de duas intelectuais negras, Lélia Gonzalez e Virgínia Bicudo, com o objetivo de discutir a invisibilização dos seus estudos no campo acadêmico no Brasil, especialmente em Antropologia, Sociologia e Psicologia. Com isso, acreditamos ser possível mobilizar a grandiosidade teórica dessas autoras para tais áreas do conhecimento, além de explorar as intersecções entre os pensamentos das autoras como intérpretes das realidades raciais brasileiras.

Lélia Gonzalez e Virgínia Leone Bicudo compreendem-se enquanto duas intelectuais negras que foram cruciais para a inserção da categoria de raça na construção do pensamento social brasileiro. As Ciências Sociais brasileiras foram alicerçadas em uma perspectiva que não englobava raça como aspecto central para as análises na teoria social. Tendo a falácia da democracia racial em seu cerne, as Ciências Sociais passaram a ser continuamente influenciadas por pensamentos como os de Gilberto Freyre⁵. Bicudo e Gonzalez foram intelectuais que romperam com esses modos de fazer epistemológico dentro das Ciências Sociais. No entanto, o trabalho bem articulado não se isentou do silenciamento perpetrado sobre corpos negros.

Lélia Gonzalez faleceu no dia 10 de julho de 1994, deixando uma extensa produção de textos e contribuições para os estudos de raça e gênero no país, entre eles o clássico *Racismo e Sexismo na cultura brasileira* (1984). A partir da leitura da obra, poderemos analisar como o racismo e o sexismo no Brasil perpassaram a vida da antropóloga e seus estudos, os quais se tornaram um objeto de muitos pesquisadores no trabalho de resgate e mobilização dessa extensa produção e trajetória de vida de Gonzalez. Virgínia Bicudo faleceu no dia 26 de setembro de 2003. Em seus estudos, Bicudo buscou respostas para incômodos pessoais e avançou nos estudos de relações raciais no Brasil, deixando uma grande produção intelectual, que trouxe contribuições para áreas como Sociologia e Psicologia, entre outras.

Nesse sentido, o presente ensaio está organizado em três seções. A primeira aborda a trajetória de vida e a produção acadêmica de Lélia Gonzalez e Virgínia Leone Bicudo, valendo-

⁵ Há uma extensa discussão no cerne das Ciências Sociais que tensiona o mito da democracia. Lélia Gonzalez, autora em diálogo no texto em tela, traz contribuições nessa direção, vide os trabalhos da autora: *A mulher negra como objeto no Brasil: contexto ideológico* (1979); *A mulher negra como objeto no Brasil: contexto ideológico* (1973) e *O apoio brasileiro à causa da Namíbia: Dificuldades e possibilidades* (1983).

se de entrevistas concedidas por ambas. Destacam-se, entre elas, a entrevista de Gonzalez ao tabloide *O Pasquim* em 1986 e a de Bicudo, realizada em 1995 e publicada apenas em 2010 pelo sociólogo Marcos Chor Maio na revista *Cadernos Pagu*, buscando demonstrar as possíveis correlações “entre a experiência de vida, a experiência profissional e a escolha do tema de pesquisa” (Figueiredo, 2020, p.10) das autoras. Na segunda seção, o presente trabalho propõe um diálogo das contribuições das autoras nas dimensões das relações raciais: a centralidade dos sujeitos de pesquisa; o debate interseccional⁶, tensionando raça, classe e gênero; os indícios de reflexões sobre as experiências das mulheres negras brasileiras no trabalho; e reflexões sobre os impactos das dimensões da inferioridade e da ideologia do branqueamento no Brasil na realidade da população negra, propondo, assim, um encontro dessas autoras que vá além do epistemicídio perpassados em suas trajetórias. Na terceira e última seção, como um texto produzido por duas autoras negras inseridas na pós-graduação brasileira na área das Ciências Sociais, especificamente na Antropologia, buscamos retomar as ausências de tais mulheres em nossa recente formação no ensino superior (2018-2022), bem como seu “surgimento” e suas produções através de estudantes e coletivos negros.

Lélia Gonzalez

Olhar para parte da história e vida de Lélia Gonzalez serviu como ponto de partida, no presente texto, para construir uma reflexão sobre racismo e sexismo, abordados pela autora no seu clássico texto *Racismo e Sexismo na cultura brasileira* (1984) e apresentado no evento da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), permitindo uma análise da situação da mulher negra brasileira e também da vida da autora.⁷

Em 1º de fevereiro de 1935, na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais, nasceu Lélia de Almeida, uma menina negra, irmã mais nova de dezessete filhos, frutos do casamento de um ferroviário e uma empregada doméstica. Lélia de Almeida passou a assumir o sobrenome Gonzalez apenas após seu primeiro casamento com Luiz Carlos Gonzalez no ano de 1964. De uma família de classe baixa, aos sete anos Lélia mudou-se com a família para o Rio de Janeiro, e um dos seus irmãos mais velhos, Jaime de Almeida, foi contratado como jogador de futebol pelo time do Flamengo. Lélia, enquanto um corpo negro feminino de família de classe baixa, é diretamente perpassada pelo que ela mesma chamou de uma “tríplice discriminação”, isto é, o

⁶ As autoras em diálogo Lélia Gonzalez e Virginia Bicudo apresentam imbricações entre marcadores sociais, em suas obras, que se aproximam da abordagem do denominado paradigma da interseccionalidade, cunhado posteriormente à época de escrita das autoras em questão.

⁷ RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. Uma cronologia de Lélia Gonzalez. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. *Por um feminismo Afro Latino Americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 371-374.

preconceito de raça, sexo e classe, uma vez que suas vivências estão intrinsecamente ligadas por esses três marcadores sociais.

Gonzalez dirá que “para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular” (Gonzalez, 2020, p.76). Em uma entrevista dada ao jornal *O Pasquim* em 1986, podemos perceber as primeiras manifestações da articulação do racismo e do sexismo desde cedo nas experiências de mulheres negras. Conta Lélia Gonzalez:

Quando criança, eu fui babá de filhinho de madame, você sabe que a criança negra começa a trabalhar muito cedo. Teve um diretor do Flamengo que queria que eu fosse pra casa dele ser uma empregadinha, daquelas que viram cria da casa. Eu reagi muito contra isso e então o pessoal terminou me trazendo de volta pra casa. Já em Belo Horizonte houve uma coisa que muito me marcou. Minha mãe trabalhou como ama de leite de uma família italiana onde a mãe de uma criança tinha morrido no parto, e essa família tinha uma menina que havia nascido na mesma época que eu. Nós fizemos amizade, e quando ela foi para o colégio os pais dessa minha amiguinha se ofereceram pra pagar a escola pra mim. Eu era muito aplicada nos estudos, e sempre era convidada pelas minhas amigas para estudar na casa delas; isso me fez muito independente da família; eu mesma me inscrevi na escola, fui à luta (Gonzalez, 2020, p. 321).

Esse breve relato que a autora faz da sua infância alerta sobre os lugares impostos às meninas e mulheres negras, bem como as imagens atribuídas a elas na sociedade brasileira. A construção da imagem das mulheres negras está diretamente ligada à experiência que Grada Kilomba (2019) denomina como “racismo genderizado”, uma vez que “construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de “raça” e na experiência do racismo” (Kilomba, 2019, p. 94).

Segundo Lélia Gonzalez (2020), no Brasil as imagens perpassam as noções de “mulata”, doméstica e mãe preta, sendo papéis que, atribuídos às mulheres negras em situação de escravidão, foram atualizados ao longo dos anos, carregando em si as características das relações coloniais. Isso, segundo Gonzalez (2020), está atrelado ao mito da democracia racial no Brasil, construindo um discurso ideológico sobre o lugar e o papel das mulheres negras, que ainda são mobilizados com a função de domesticação (Gonzalez, 2020) e controle (Collins, 2019) desses corpos.

Sua mãe era uma empregada doméstica, e Lélia é enxergada pelo diretor do time de futebol também como uma empregada doméstica. A produção desse tipo de discurso sobre os corpos femininos negros proporcionou a mobilização dessas imagens/noções sobre esses corpos a partir do que se esperava e se construía sobre o papel de mulheres negras no país. Segundo a Gonzalez (2020), no carnaval, em que é celebrado o mito da democracia racial, a imagem da “mulata” é colocada em destaque e exaltada, o que, em contraposição a esse mesmo corpo, no restante do ano, é ocultado na figura da doméstica, demonstrando que “os termos “mulata” e

“doméstica” são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas” (Gonzalez, 2020, p.80).

Importante destacar também que, tanto nessa exaltação quanto no ocultamento, o corpo feminino negro é visto como objeto, ora como objeto sexual e de desejo, ora como um mecanismo de exploração do trabalho. Nas palavras da autora:

O que se opera no Brasil não é apenas uma discriminação efetiva; em termos de representações sociais mentais que se reforçam e se reproduzem de diferentes maneiras, o que se observa é um racismo cultural que leva, tanto algozes como vítimas, a considerarem natural o fato de a mulher em geral e a negra em particular desempenharem papéis sociais desvalorizados em termos de população economicamente ativa (Gonzalez, 2020, p. 42).

Em outro quadrante, uma vertente dos estudos vastos de Gonzalez é também a psicanálise e seus usos, especialmente a partir da linguagem, como na ressignificação de palavras na criação do neologismo “América Ladina” (Gonzalez, 1988), além das discussões acerca dos silenciamentos e usos de categorias lacanianas para aproximações analíticas em seus trabalhos (Ratts, 2022).

Ler e entender Lélia Gonzalez, a partir da compreensão dessas experiências que a atravessam por ser um corpo negro feminino oriundo da classe baixa, é o ponta-pé inicial para perceber como a autora, ao olhar para sua realidade e de corpos semelhantes aos seus, formulou produções clássicas que contribuíram não só para o estudo de gênero e raça no Brasil, mas também para a recepção dessas produções na academia. Esse esforço tem nos ajudado, também, a pensar como seria a mobilização dessas imagens das mulheres negras presentes no discurso brasileiro dentro da produção de conhecimento.

E Lélia Gonzalez, antropóloga, “cumé que fica?”

Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente para uma festa deles, dizendo que era pra gente também. Negócio de livro sobre a gente. A gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. [...] E a gente foi se sentar lá na mesa. Só que tava tão cheia que não deu pra gente sentar junto com eles. Mas a gente se arrumou muito bem, procurando umas cadeiras e sentando bem atrás deles (Gonzalez, 1983, p. 75).

É com esse trecho acima que Lélia Gonzalez abre seu clássico texto *Racismo e Sexismo na cultura brasileira* (1984), uma narração que conta o episódio no qual se convida pessoas negras para uma festa solicitando que falem sobre elas, mas sem proporcionar um espaço direto na mesa para essas pessoas se sentarem. Esse parece ter sido, por muito tempo, o “lugar” ocupado por Lélia Gonzalez dentro da produção do conhecimento no mundo acadêmico.

Estudando nas escolas próximas ao seu trabalho e muitas vezes em escolas que os empregadores da sua mãe disponibiliza, em 1954, Lélia concluiu o ensino científico no Colégio Pedro II. Em 1958, tornou-se bacharel em História e Geografia pela Universidade Nacional da

Guanabara, atual Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), depois se formou em filosofia na mesma universidade. Com uma alta produção acadêmica nos anos 1980, Gonzalez, em 1982, publicou o livro *Lugar do Negro* em parceria com o sociólogo argentino Carlos Hasenbalg. Em 1983, a apresentação do seu clássico *Racismo e Sexismo na cultura Brasileira* e outros textos mais conhecidos como, por exemplo, *Por uma feminismo afro-latino-americano* em 1988. Em 1987, Gonzalez tornou-se professora no Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio, e publicou o livro *Festas Populares no Brasil* (1987)⁸. A intelectual ainda compôs o Instituto de Pesquisas de Culturas Negras (IPCN) (Rios, 2019).

A trajetória de Lélia Gonzalez esteve por muito tempo apagada dentro das universidades brasileiras, mesmo com alta produção em vida. Ainda hoje exige-se de pesquisadores uma alta pesquisa de recuperação de tudo que a autora produziu, mas que foi apagado. Sueli Carneiro (2005) explica que um dos processos que levam ao epistemicídio é criação da ideia do outro como não produtor do conhecimento ou produtor de um conhecimento que não é válido. bell hooks (1995) compreende que esse processo de apagamento se dá inclusive pelo uso e pelas atribuições de imagens de mulheres negras como não intelectuais, servindo apenas para ocupar espaços de subalternidade e não o do conhecimento.

Em sua dissertação de mestrado, Elizabeth do Espírito Santo Viana (2006) explica como a atuação política de Gonzalez, por meio das candidaturas pelo Partido dos Trabalhadores em 1978 e depois pelo Partido Democrático Trabalhista em 1986, foi compreendida por muitos como abandono da autora de sua vida acadêmica, enquanto Gonzalez, na verdade, se mostrava uma intelectual que produzia conhecimento e que transformava isso numa atuação política. Em analogia com a narração citada anteriormente, é como se Gonzalez tivesse sido convidada para “a festa” da produção do conhecimento devido a sua inserção nas universidades, inclusive como professora, mas não tivesse um espaço direto para “se sentar” à mesa, produzir e divulgar conhecimento, tendo como resultado o longo apagamento da autora nas universidades.

Tal epistemicídio do pensamento de Gonzalez pode ser pensado a partir do que a autora entende como a “neurose cultural brasileira”, conforme supracitado, de modo que o “neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios” (Gonzalez, 2020, p. 84). Dessa forma, o não reconhecimento de muitos pesquisadores e o apagamento da produção intelectual Lélia Gonzalez refletem um processo intencional de evitar debates sobre o que constitui conhecimento válido nos espaços acadêmicos. Além disso, também se evita a confrontação dos incômodos que os escritos de Gonzalez podem gerar, o que serve de

⁸ Reeditado e publicado pela editora Boitempo em 2024.

manutenção da zona de conforto que perpetua privilégios e benefícios para determinados grupos nos espaços de produção de conhecimento.

Virgínia Bicudo

Virgínia Leone Bicudo nasceu em São Paulo, no dia 21 de novembro de 1910. Mulher negra, ela e mais cinco irmãos são fruto do casamento de uma imigrante italiana e um homem negro, o qual, entendendo a educação como essencial, fez que todos os filhos estudassem, como Virgínia mesmo expôs em entrevista a Maio (2010, p. 336): “Para meu pai todo mundo tinha que ser alfabetizado. E todo mundo foi para escola. Ninguém foi trabalhar. Meu pai escolheu o que havia de melhor”. Bicudo terminou o curso secundário na Escola Normal em 1930 e atuou como professora e ingressa no Curso de Educadores Sanitários do Instituto de Higiene de São Paulo⁹. Em 1936, ingressou na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (ELSP), onde a autora teve o primeiro contato com a psicanálise.

Concluindo seus estudos em 1945, Virgínia Bicudo apresentou a sua dissertação *Atitudes raciais de pretos e mulatos* em São Paulo, na qual buscou, por meio de entrevistas, descrever as atitudes de pretos e mulatos quando se deparavam com as questões raciais, dividindo-os por duas classificações raciais (pretos e mulatos) e pela classe social. Encontramos, assim, um vasto trabalho que deixa muitas contribuições para os estudos raciais no Brasil e os campos da Sociologia, Antropologia e Psicologia.

Essas informações talvez sejam as mais comuns nas apresentações acadêmicas, e, como realizado com a trajetória de Lélia, desejamos também trazer elementos da vida de Virgínia que contribuam para pensar a realidade dessas autoras que passaram a pensar o Brasil, demonstrando que suas trajetórias de vida e familiares também representam um “grande Brasil”. Nessa perspectiva, a socióloga Gabriela Silva (2021) discute, em seu trabalho de conclusão de curso de graduação dedicado a pensar a trajetória e contribuições de Virgínia Bicudo: “a história de Virgínia e sua família se cruza com o período pós-abolicionista, a migração europeia para o Brasil e a inserção das mulheres no mercado de trabalho, com aspectos muito peculiares e interessantes para analisar o período do início do século XX” (Silva, 2021, p. 17). Além de filha desse casal interracial, Virgínia é neta de Virgínia Júlio, sua avó paterna, uma mulher negra e ex-escravizada, que viveu na Fazenda Matto Dentro do Jaguari, em Campinas, São Paulo (Silva, 2021, p.17). A pesquisadora explica, também, a origem do sobrenome “Bicudo”:

⁹ MAIO, Marcos Chor. Introdução: A contribuição de Virgínia Bicudo aos estudos sobre as relações raciais no Brasil. In: BICUDO, Virgínia L. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo: Sociologia e Política, 2010, p. 23-62.

Teófilo Bicudo - pai de Virgínia - nasceu em 1888, na mesma Fazenda em que sua mãe trabalhava. Como tornou-se órfão muito cedo, foi criado pelos donos das terras em troca de trabalho. A Fazenda era administrada por Bento Augusto de Almeida Bicudo, coronel e chefe da família, herdou a propriedade já estabelecida há anos, e sua atuação na política e conexões no jornalismo possibilitaram que circulasse pela elite do interior de São Paulo. Como suposto afilhado de Bento Bicudo, Teófilo recebe o sobrenome do fazendeiro, deixando para trás qualquer menção ao sobrenome de sua mãe (Silva, 2021, p. 18).

O vínculo criado com essa família e o pai de Virgínia baseia-se na possibilidade de relações de compadrio, que representam a famosa construção de parentesco “à brasileira”, que é intensificada pela laço ritual (religioso) como o batismo, principalmente entre famílias abastadas e famílias não abastadas, conhecida no Brasil à época, como articula o antropólogo Vinicius Venâncio (2022, p. 10): “o compadrio era uma forma de as famílias pobres garantirem proteção de um grande senhor de terras, assim como emprego, e por parte dos poderosos este atuava como um arregimentador de gente”. É nesse contexto, que também demarca relações de trabalho, que os pais de Virgínia se conhecem, e também “foi através das conexões e relações que Teófilo construiu com Bento Bicudo que sua vida mudou de rumo, abrindo novas possibilidades para que Virgínia e seus irmãos tivessem, de certa forma, um caminho distinto do que se esperava para os negros no início do século XX” (Silva, 2021, p. 19). Dirá Virgínia em entrevista a Maio:

Sou filha de Teófilo Júlio Bicudo e Joana Leone Bicudo. Meu pai nasceu em Campinas e ele tinha muito orgulho de ser campineiro. Ele foi criado em casa dos que tinham sido patrões dele. De modo que era muito querido nessa família, dentro da qual ele nasceu. Minha mãe trabalhava também nessa casa. Isso tudo no interior de São Paulo. Eles que me contaram essas coisas [risos]. O que eu sei é que meus avós maternos vieram da Itália. Minha mãe teria 10 anos quando aqui chegaram, e foram então para o interior do estado de São Paulo. Acho que cuidavam de café, não era? Deve ser isso. Sabe, eu nunca pensei como estou pensando agora, primeira vez [risos]. Eu nunca reconstituí, agora eu estou construindo o que ouvi dos meus pais. Eu nunca pus ordem, agora que estou imaginando, assim. Acho que iam lavrar a terra, cultivar. Então eu sei que os imigrantes e meus pais foram para o interior de São Paulo. Meus pais se casaram em 1905.

Marcos: Eles trabalhavam na mesma casa?

Virgínia: Acho que era trabalho de empregado doméstico.

Marcos: E quando ele veio para São Paulo, trabalhou em quê? Virgínia: Veio casado. Aí já tinha vida independente, era funcionário do Estado. Marcos: Ele se tornou funcionário do Estado? Virgínia: A própria família para quem ele trabalhou conseguiu colocá-lo no Estado. No Estado, ele trabalhava na Agência Postal. Então ele era agente postal, trabalhava lá dentro (Virgínia Bicudo *apud* Maio, 2010, p. 332-333).

É interessante pensar como essas famílias brancas, em relações que podem envolver muitas coisas, mas principalmente relações de trabalho, do pai de Virgínia, da mãe e irmão de Lélia, surgem nas trajetórias dessas autoras como vias de acesso à educação e à formação

educacional. Como articula Patrícia Hill Collins (2019) pensando a realidade de trabalhadores domésticas com famílias brancas, trabalhar para esses grupos e estar entre os detalhes íntimos da vida dos patrões brancos pode oferecer aos trabalhadores “uma visão de dentro e as/os expõem a ideias e recursos que podem ajudar seus filhos a ascender socialmente” (Collins, 2019, p. 308), e, entre essas ideias, destaca-se a educação.

A nível de questões e relações raciais, nesta mesma entrevista a Maio (2010), Virgínia (1945) fala sobre o que é, em parte, refletido em seu trabalho sobre o processo de ascensão social, embora com poucas influências de seu pai, mas que fazia com que ela e seus irmãos convivessem, em sua maioria, com pessoas brancas:

Era um bairro de brancos. É, eu acho que preto não tinha lá. Acho que tinha só nós. Geralmente era assim, a gente nunca esteve no meio de pretos. (...) Onde eu nasci só meu pai era preto, ninguém mais. Eu nunca tive convívio com pretos ou negros (Virgínia *apud* Maio, 2010, p. 337).

Virgínia complementa, ao falar sobre como a ascensão do pai e da família era marcada pelas questões de discriminação racial, que ela própria vivenciou na infância, e especificamente ao relatar a história de seu pai:

Virgínia: Olha, vou contar uma coisa tristíssima da história dele. Ele queria fazer universidade. Na época era Curso Superior. E ele queria ir para Medicina. Então estava no sexto ano do ginásio. Veja que homem esforçado, hein? Veio de empregado doméstico que ele era, depois foi subindo e fez o Ginásio do Estado. E quando terminou o Ginásio do Estado naquele ano, ele passava direto para Faculdade de Medicina. Naquele tempo não havia vestibular para Medicina. Terminava o ginásio e entrava na Medicina ou em qualquer curso superior. Então, o professor que chamava Barros ou Barrinhos, do ginásio do último ano, quando viu que meu pai ia para Faculdade de Medicina, reprovou. Porque ele disse que negro não podia ser médico. Então, meu pai durante 10 anos ficou fazendo o sexto ano para passar e entrar na Medicina. E esse professor que eu não esqueço o nome... Parece que é castigo, Barros, da Física, reprovava.

Marcos: Durante 10 anos?

Virgínia: 10 anos. Meu pai insistiu que queria ir pra Medicina e não conseguiu porque esse homem barrava [...] Aí meu pai desistiu, já tinha a filharada toda. Então ele foi barrado por preconceito. Puro preconceito. Eu quando criança via tudo isso. Eu já existia quando meu pai ficou nessa luta. Eu já ouvia as brigas todas, as decepções que não podia entrar, mas ele tinha que ir. Tudo isso eu vi, acompanhei como criança (Virgínia Bicudo *Apud* Maio, 2010, p. 334-335).

A dissertação de Bicudo, que envolveu entrevistas com mais de trinta pessoas, entre essas ex-militantes da Frente Negra Brasileira (FNB), dedicou-se justamente a tensionar o que posteriormente iríamos nomear de “uma interseccionalidade da experiência de raça e classe social”, considerando experiências como as do seu pai, quem vivenciou uma ascensão social,

em grande parte, devido aos estudos e conquistas de diplomas, mas ainda sendo atravessado pelas experiências de um preconceito racial. Nas palavras de Bicudo, seu pai:

Empenha-se, então, em conseguir status ocupacional das classes sociais intermediárias, conquistando diploma de cursos secundário e superior ou habilidades profissionais. Mas, apesar do esforço para valorizar o capital humano pela instrução, o preto continua sentindo-se rejeitado em certas esferas sociais, rejeição que o traumatiza [...] (Bicudo, 2010, p. 158).

Ressaltamos as conexões de trajetória de vida e acadêmica entre Lélia e Virgínia e suas singulares realidades não somente para dizer que pesquisaram temas que verssem sobre temáticas raciais, única e exclusivamente por serem parte da trajetória de vida delas – pois obviamente há um mérito acadêmico e científico em suas pesquisas e trajetórias como intelectuais –, mas sobretudo para ressaltar como, a partir de suas realidades e saberes localizados (Haraway, 1995), as autoras conseguiram pesquisar e teorizar temáticas que refletissem a realidade brasileira e o pensamento social brasileiro diante de um ponto de vista enegrecido. Isso também é observado por Marcos Chor Maio, na introdução da republicação do trabalho de Bicudo em 2010: “A vivência do racismo pela menina da Vila Economizadora transformou a experiência social e individual do preconceito de cor em reflexão intelectual, nomeando-a “questão racial” (Maio, 2010, p. 32).

Lélia e Virgínia: o encontro

Lélia Gonzalez viveu cinquenta e nove anos (1935-1994), mais jovem que Virgínia Bicudo (1910-2003), mas a última viveu cerca de 34 anos a mais que Lélia, falecendo em 2003 com noventa e três anos. É interessante pensar que as duas intelectuais viveram por alguns anos nos mesmos anos, mas não há registro de encontro delas, o que talvez seja explicado por estarem, na maioria do tempo de suas vidas, em capitais brasileiras diferentes, Lélia no Rio de Janeiro e Virgínia em São Paulo. Mas, no presente trabalho, muitos anos depois do falecimento das autoras, queremos propor um encontro entre elas.



Figura 1 – Colagem autoral das imagens de Lélia Gonzalez e Virgínia Bicudo. 2024.

Este texto não é o primeiro a propor esse encontro, e seria bastante presunçoso pensar que os leitores dessas autoras ainda não tivessem considerado essa possibilidade antes. Algumas pesquisas como a de Landerson Lemos Santana De Araújo (2020) e Aline Mendonça Fraga (2022) propõem não somente o encontro de Gonzalez e Bicudo, como Araújo (2020) propõe uma encruzilhada dessas intelectuais juntamente com Neusa Santos Sousa, psicanalista negra baiana autora do clássico *“Tornar-se negro” - As vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social* (1983). Evidentemente a primeira conexão realizada entre essas autoras é o violento processo de apagamento e epistemicídio que atravessa as trajetórias das duas intelectuais, nas mais diferentes áreas das ciências humanas e da saúde, destacando como os pioneirismos das autoras, dentro de suas áreas de pesquisa, simplesmente foram apagados e silenciados na história, como articula Araújo (2020) sobre Bicudo:

Na psicanálise não foi diferente. Integrante do grupo que fundou a primeira Sociedade Brasileira de Psicanálise - SBPSP e do grupo de tradução permanente das primeiras edições 32 das Obras Completas de Sigmund Freud (Imago) - seu nome encontra impresso nos livros - Bicudo nunca foi devidamente situada como representante dos primórdios da psicanálise no Brasil Ocupando o cargo de tesoureira durante anos na SBP (Maio, 2010), Virginia parece ter sido invisibilizada ao lado de Durval Marcondes, o qual recebe todos os créditos pela institucionalização da psicanálise no país (Araújo, 2020, p. 31-32).

Compreendemos a importância de ressaltar o debate do epistemicídio (Carneiro, 2005; 2023) promovido por essas autoras. Nós, duas pesquisadoras negras que iniciaram a graduação no ano de 2018, no curso de Ciências Sociais na região Sudeste do país, demoramos muito para conhecê-las, e o acesso aos seus textos dentro do currículo do curso demorou mais ainda. Tal inserção tardia foi feita depois de muitas cobranças e lutas dos coletivos negros e foi realizada de maneira irrisória, quando comparada à enorme produção dessas autoras e seus esforços em vida em pluralizar suas produções, seja Lélia no ativismo político militante, seja Virginia na rádio (Fraga, 2022). Mas, queremos acrescentar ao debate desse encontro a intersecção das autoras em reflexões de temáticas raciais, especialmente perpassando questões como a centralidade dos sujeitos de pesquisa; o debate interseccional, tensionando raça, classe e gênero; os indícios de reflexões sobre as experiências das mulheres negras brasileiras no trabalho; e reflexões sobre os impactos das dimensões da inferioridade e da ideologia do branqueamento no Brasil na realidade da população negra.

Ao abordar as relações raciais com centralidade nos sujeitos negros, tanto Virginia quanto Lélia demonstram uma postura responsável em seus escritos e discussões teóricas. No caso de Virgínia, a pesquisa analisada neste trabalho evidencia a construção cuidadosa de

relações com os/as entrevistados/as. Já em Lélia observamos uma produção analítica e teórica que se dedica e se fundamenta na empiria das realidades da população negra, contrapondo-se, à época, aos discursos predominantes sobre a suposta democracia racial no Brasil. Ambas as pesquisadoras apresentam uma aproximação com a psicanálise¹⁰, o que reforça a profundidade de suas reflexões. Em seus trabalhos, os sujeitos de pesquisa não são tratados como meros objetos, mas como figuras centrais de suas análises. Essa abordagem busca estar o mais próxima possível das realidades vivenciadas e demonstra, acima de tudo, um compromisso ético com os sujeitos e com as temáticas abordadas.

Outro encontro teórico entre as autoras está no fato de ressaltarem o que posteriormente seria nomeado como interseccionalidade (Crenshaw, 2002), a partir das divisões e classificações estabelecidas por Bicudo em seu trabalho (1945), tensionando as junções entre raça e classe ao subdividir os grupos de entrevistados pesquisados como: “Casos de pretos da classe social “inferior”; Casos de pretos das classes sociais intermediárias; Casos de mulatos da classe social “inferior”, Casos de mulatos das classes intermediárias” (Bicudo, 2010, p. 61). Lélia Gonzalez demonstra e nomeia o que seria a “tríplice discriminação (social, racial e sexual)” (Gonzalez, 2010, p. 217) que perpassa as vivências das mulheres negras, o que nos encaminha a outro ponto de encontro das autoras, que é a dimensão do debate da situação das mulheres negras, especialmente aquelas que estão realizando trabalhos domésticos remunerados.

Nos escritos e entrevistas de Lélia Gonzalez, é muito nítido o recorte de gênero que a autora faz ao analisar a realidade da população negra brasileira, especialmente quando estamos falando de raça e gênero no Brasil. A relação das mulheres negras com o trabalho doméstico destaca-se desde os seus primórdios, obviamente perpassado por heranças colonialistas escravistas, que se dedicam a perpetuar tais mulheres nesses espaços de subalternidade e que destinam cuidado a outros, sendo esse um trabalho que permanece racializado e generizado ao longo do tempo.

Ainda que Bicudo não faça declaradamente uma menção à dimensão do gênero em seu trabalho, a autora delimita dos casos relatados sempre o gênero e o trabalho dos/as entrevistados/as, de modo que, dos trinta casos apresentados por Bicudo, dez são de mulheres classificadas à época como “pretas, pardas ou mulatas”, as quais se concentram, em sua maioria, na categoria dividida pela autora como “Casos de pretos de classe social inferior” (Bicudo, 2010) e com profissões declaradas como “cozinheira, atividades de limpeza e empregada doméstica”. Ao analisar especialmente tal grupo, Bicudo (2010) formula: “as atitudes do preto da classe

¹⁰ Há muitos diálogos que podem ser traçados a partir da psicanálise na obra das duas autoras que não serão abordados no presente.

social “inferior” para o preto e para o branco estariam baseadas em sentimento de inferioridade” (Bicudo, 2010, p. 72), sinalizando o sentimento de inferioridade que perpassa as relações raciais entre essas mulheres negras e as pessoas brancas.

A figura da empregada doméstica, posteriormente descrita e analisada de forma mais contundente por Lélia Gonzalez, irá tensionar as relações raciais e de trabalho presente nas realidades das mulheres negras que são maioria nessa função no Brasil. Temáticas que posteriormente serão tratadas em estudos da temática do trabalho doméstico, tensionando essas dimensões raciais e gênero que precisam ser consideradas nas relações do trabalho doméstico, destacando dentro dessas relações de trabalho, o que já aparecia na produção de Virgínia Bicudo e Lélia Gonzalez que é o sentimento de inferioridade.

A contribuição de Virgínia Bicudo, em suas conclusões em relação ao sentimento de inferioridade por ela percebido nos relatos dos seus interlocutores, manifesta um sentimento que se dá a partir da relação desses corpos negros em relação ao mundo branco como:

sentimento de inferioridade ligado à consciência de cor, [de modo que] a inteligência individual e o incentivo proveniente do contato primário com brancos parecem produzir atitudes que influenciam a ascensão social do preto (Bicudo, 2010, p. 98).

Reflexões como essa também aparecem em Lélia Gonzalez ao explicar o que se entende por “ideologia do branqueamento”. Segundo Gonzalez, essa noção se constitui como “pano de fundo dos discursos que exaltam o processo da miscigenação como expressão mais acabada de nossa democracia racial” (Gonzalez, 2020, p. 33). A autora ainda complementa que, mesmo que o branqueamento da população brasileira tenha se efetivado em números demográficos, a ideia da necessidade desse branqueamento se permanece enquanto discurso no país, o que vemos, por exemplo, nos relatos dos interlocutores do trabalho de Virgínia Bicudo (2010), ao apontar: “Desejaria ser branca, mas que fazer...” (Caso nº 04 - Justina *apud* Bicudo, 2010, p. 69). Essas acepções se assemelham às discussões de Frantz Fanon (2008), na obra *Pele Negra Máscaras Brancas* (2008), na qual o autor localiza o papel crucial da colonização na imposição e na criação do sentimento de inferioridade em corpos negros. Isso também é trabalhado pela psicanalista e intelectual negra Neusa Santos Souza (1983), que explica o olhar do negro diante da vivência num mundo branco como “[...] um olhar que se volta em direção à experiência de ser-se negro numa sociedade branca. De classe e ideologia dominantes brancas. De estética e comportamentos brancos. De exigências e expectativas brancas (Souza, 1983, p. 17).

A experiência do corpo negro em um mundo branco, que lhe impõe um lugar inferiorizado, é também observada por Bicudo (2010) em seus relatos. A autora analisa os processos vivenciados por seus interlocutores diante das tentativas malsucedidas de assimilação como forma

de sobrevivência nesse contexto, seja por meio de relações interracialis ou de outras questões estéticas. Contudo, essas estratégias não conseguem retirar esses corpos do lugar de inferioridade, da "Outroridade" (Kilomba, 2019), que lhes é imposto em um mundo onde o ideal é o branco.

Ainda há muito a ser pesquisado sobre as contribuições e trajetórias de vida das intelectuais negras Virgínia Bicudo e Lélia Gonzalez, assim como sobre o estabelecimento de um diálogo possível entre ambas. Esse aprofundamento permitirá que elas e seus escritos ocupem, de forma plena, o lugar de destaque como produtoras de conhecimento nas Ciências Humanas e Sociais, especialmente nos campos da Antropologia e da Sociologia. Os trabalhos de Lélia e Virgínia nos inspiram à continuidade e nos remetem às nossas origens, lembrando-nos de onde viemos e por que escolhemos trilhar essas reflexões.

Carta a Lélia e Virginia

A Lélia e Virginia,

Dedicamo-nos a escrever uma carta que vocês, infelizmente, não receberão. No entanto, ela permanecerá como registro de como nossas trajetórias, enquanto autoras negras nas Ciências Sociais, se entrelaçam às de nossas destinatárias e foco deste trabalho, Lélia Gonzalez e Virgínia Bicudo. Apesar das décadas que nos separam, não nos distanciamos das questões que atravessaram vocês e que ainda nos atravessam hoje. Certamente, continuamos carregando e recolhendo as pedras que ficaram dos caminhos que vocês abriram com tanta assertividade, cuidado e coragem.

Pedimos licença para nos apresentarmos. Eu, primeira autora, sou uma mulher negra, filha de uma trabalhadora doméstica também negra, que estabeleceu uma maternidade coletiva sustentada por muitas políticas públicas. Sou, com orgulho, “filha das cotas” desde minha graduação.

De modo semelhante, eu, segunda autora deste texto, sou fruto das ações afirmativas tanto na graduação quanto na pós-graduação. Enquanto antropóloga negra, meu olhar é permeado por minha vivência como um corpo negro, feminino e periférico nesse mundo.

Há pontos de confluência entre as décadas que nos separam. Por isso, é importante contextualizar de onde falamos. Ambas concluímos a graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Minas Gerais, mas em tempos muito diferentes daqueles em que vocês ingressaram no ensino superior. As ações afirmativas ampliaram a presença de estudantes negros/as nas universidades públicas. Contudo, esse avanço ainda é limitado por questões graves de permanência estudantil e pela presença quase inexistente de docentes negros/as nesses espaços.

Foi possível acessar a obra de vocês graças à articulação de estudantes negros/as durante a graduação em Ciências Sociais. Essas articulações, nas quais colaboramos, resgataram e fortaleceram o legado de seus trabalhos, vivências e anseios. Hoje, novos caminhos teóricos têm

sido traçados, mantendo-se vivos os princípios que vocês inauguraram. Estamos aqui, atentas, embora nem sempre firmes. Este espaço acadêmico, para nós, parece uma dança das cadeiras: sempre com o risco de perdermos nosso lugar e sermos obrigadas a sair da roda. Ainda assim, buscamos frestas para existir, mesmo quando parecem pequenas demais para acolher nossos corpos por inteiro.

Somos também frutos das coletividades que sustentaram e influenciaram a permanência de vocês na pesquisa. Esses esforços estão enraizados nos sonhos e vontades que agora habitam em nós. O desafio de ocupar um espaço hegemonicamente branco e em constante disputa, como o ambiente acadêmico, muitas vezes nos dá a sensação de estarmos sempre perdendo. No entanto, seguimos em busca de formas de reinventar nossas vozes, como vocês fizeram. Dia após dia, enfrentamos o processo quase truculento de nos lembrarmos quem somos, de inventar maneiras de nos autodefinir (Collins, 2019), e de escrever no espelho para reforçar essa lembrança cada vez que olhamos nossa própria imagem. Esse é um caminho de guerrilha.

Para além de falarmos em pretuguês, buscamos mobilizar um pensamento em pretuguês que, como vocês o fizeram, aponta saídas para esperar. O abraço às contribuições de Virgínia, já na década de 1940, e de Lélia, na década de 1980, — retomadas apenas 30 anos depois — marcou o início de uma nova forma de fazer Ciências Sociais no Brasil. Vocês nos ensinaram a compreender, de maneira sofisticada, o racismo brasileiro, como destaca Lélia (1988).

Este texto buscou traçar pontes entre os trabalhos de vocês, evidenciando as possibilidades e os usos comuns que suas trajetórias oferecem. Enquanto autoras do terceiro mundo e antropólogas negras oriundas das ações afirmativas, assumimos a responsabilidade de reescrever as Ciências Sociais a partir das contribuições que vocês nos deixaram. Nosso esforço é reestruturar vias epistemológicas e recalcular rotas para pensar o pensamento social brasileiro. Um pensamento que incorpore nossa existência enquanto sujeitos produtores de conhecimento, seguindo o legado que Lélia (1988) nos deixou: tomar a própria voz e decidir dizer em primeira pessoa. Não somos apenas sujeitos de nosso discurso, mas também da história que vocês reescreveram, uma história que continua a ser ampliada pelos novos capítulos que escrevemos com nossa própria existência.

Com esperança,
[Assinatura]

Referências

- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229, jan. 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>. Acesso em: 22 ago. 2021.
- ARAÚJO, Landerson Lemos Santana de. *Virgínia Leone Bicudo, Neusa Santos Souza e Lélia Gonzalez: numa encruzilhada. Vozes de uma psicanálise brasileira e descolonizada*. 2020. 51 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021.
- BARBOSA, Karine Oliveira; FERREIRA, Arthur Arruda Leal. Virgínia Leone Bicudo: contribuições aos estudos sobre relações raciais. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 72, n. esp., p. 66-79, 2020. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1809-52672020000300006. Acesso em: 31 ago. 2021.
- BASQUES, Messias. Introdução à edição brasileira. In: HURSTON, Zora Neale. *Olualê Kossola: As palavras do último negro escravizado*. Rio de Janeiro: Record, 2021. p. 33-55.
- BICUDO, Virgínia Leone. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010.
- BOYD, Valerie. *Wrapped in Rainbows: The life of Zora Neale Hurston*. Nova York: Scribner, 2003.
- CARNEIRO, Sueli. *Do epistemicídio*. 2005. Tese (Doutorado) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- COLLINS, Patricia Hill. Mammies, matriarca e outras imagens de controle. In: COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 135-178.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 171-188, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTp4SFXPnJZ397j8fSBQQ/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 15 fev. 2023.
- FANON, Frantz. Sobre o pretense complexo de dependência do colonizado. In: FANON, Frantz. *Pele Negras, Máscaras Brancas*. Salvador: Edufba, 2008. p. 83-103.
- FRAGA, Aline Mendonça. *Pensamento Social Brasileiro: contribuições de Virgínia Leone Bicudo e Lélia Gonzalez*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Imbé/RS, 2022.
- FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 12, n. 29, e0102, jan./abr. 2020.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo Afro Latino Americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 25-44.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. 248 p.

SCHECHTER, Rosa. *Um percurso através de Virgínia Leone Bicudo: marcas, caminhos e memórias*. 2020. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

SILVA, Gabriela da Costa. *Pioneirismo e Memória: uma sociobiografia da socióloga negra Virgínia Leone Bicudo*. Trabalho de Conclusão de Curso — Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2021.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

VENÂNCIO, Vinícius. “Se eu não tivesse estudado, eu seria mais uma Madalena”: o parentesco como atualizador da falsa abolição brasileira. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, [S. l.], v. 9, n. 17, p. 1–16, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/28088>. Acesso em: 3 abr. 2023.

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

Recebido em 19/07/2024

Aprovado em 21/10/2024

Publicado em 31/12/2024

A análise sobre a encruza teórica do Reconhecimento e o Epistemicídio

The analysis of the theoretical crossroads of Recognition and Epistemicide

El análisis sobre el cruce teórico del Reconocimiento y el Epistemicidio

Laís Moreira de Oliveira¹

ORCID: 0009-0007-1792-4276

Resumo

Quando pensamos sobre a estrutura social e racial do Brasil precisamos entender como funciona a manutenção dos pilares que sustentam o racismo e suas facetas. Como por exemplo, o fazer científico, o pensamento cognitivo intelectual, diante de uma modelagem racista, tem uma face. Tem historicamente uma aparência, um rosto, e ele não é preto. O corpo de pessoas pretas não é reconhecido facilmente como um corpo/mente que é capaz de promover a cognição de forma estratégica, erudita, ou ainda de qualquer outra ordem a qual possa ser entendida como fonte de conhecimento. Esse não reconhecimento se configura como estratégia de manutenção dos padrões previamente estabelecidos por uma sociedade cientificamente brancocêntrica. O colonialismo costurou com linhas grossas a ideia de uma cognição limitante para corpos pretos. Nutrindo o pensar de apequenamento das ideias e produções intelectuais de povos subalternizados. Não pensar que o processo intelectual de pessoas subalternizadas importa, não localizando essas pessoas como agentes de produções de conhecimentos, é continuar a promover o apagamento intelectual; é mais uma forma de silenciamento e morte. O epistemicídio acaba atuando como mais uma ferramenta atualizada de poder em uma conjuntura de opressão racial, que monopoliza, historicamente, produções intelectuais de pessoas pretas; privilegiando culturalmente um grupo em detrimento de outro. Em vista disso, esse material teórico busca tratar de assuntos como epistemicídio e teoria do reconhecimento a partir de um cruzamento de ideias entre as duas teorias, buscando entender como a relação de reconhecimento ou ausência dele colaboram para a existência do epistemicídio.

Palavras-chave: Apagamento; Reconhecimento; Epistemicídio; Colonialismo.

Abstract

When we think about the social and racial structure of Brazil, we need to understand how the maintenance of the pillars that sustain racism and its facets operates. For example, scientific work and cognitive intellectual thought, when confronted with a racist framework, have a face. Historically, they have a certain appearance, a face, and it is not Black. The bodies of Black people are not easily recognized as bodies/minds capable of promoting cognition in a strategic, scholarly way, or in any other manner

¹ Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB); Graduada em Licenciatura em Química pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Professora da Rede Estadual de Ensino de Cabaceiras do Paraguaçu - Bahia. E-mail: laimoreiraoliveira@gmail.com.

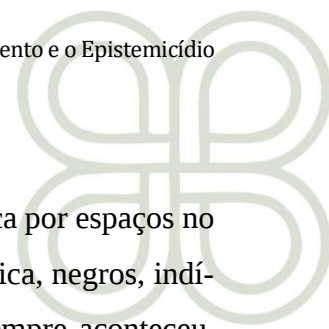
that can be understood as a source of knowledge. This lack of recognition serves as a strategy to maintain the standards previously established by a scientifically white-centric society. Colonialism strongly stitched together the idea of limiting cognition for Black bodies, nurturing the diminishment of ideas and intellectual productions of subaltern peoples. Failing to recognize that the intellectual processes of subaltern individuals matter by not acknowledging them as agents of knowledge production continues to promote intellectual erasure; it is yet another form of silencing and death. Epistemicide acts as an updated tool of power within a context of racial oppression, historically monopolizing the intellectual productions of Black individuals while culturally privileging one group over another. In light of this, this theoretical material seeks to address topics such as epistemicide and recognition theory through a cross-examination of ideas from both theories, aiming to understand how the relationship of recognition or its absence contributes to the existence of epistemicide.

Keywords: Erasure; Recognition; Epistemicide; Colonialism.

Resumen

Cuando pensamos en la estructura social y racial de Brasil, necesitamos entender cómo funciona el mantenimiento de los pilares que sustentan el racismo y sus facetas. Por ejemplo, el hacer científico, el pensamiento cognitivo intelectual, frente a un marco racista, tiene una cara. Históricamente, tiene una apariencia, un rostro, y no es negro. El cuerpo de las personas negras no es fácilmente reconocido como un cuerpo/mente capaz de promover la cognición de manera estratégica, erudita, o de cualquier otra forma que pueda ser entendida como fuente de conocimiento. Este no reconocimiento se configura como una estrategia de mantenimiento de los patrones previamente establecidos por una sociedad científicamente blancocéntrica. El colonialismo tejó con hilos gruesos la idea de una cognición limitante para los cuerpos negros, alimentando el pensamiento de disminución de las ideas y producciones intelectuales de los pueblos subalternizados. No pensar que el proceso intelectual de las personas subalternizadas importa, al no localizarlas como agentes de producción de conocimientos, es continuar promoviendo el borrado intelectual; es otra forma de silenciamiento y muerte. El epistemicidio actúa como una herramienta actualizada de poder en un contexto de opresión racial, que históricamente monopoliza las producciones intelectuales de las personas negras, privilegiando culturalmente a un grupo en detrimento de otro. A la luz de esto, este material teórico busca tratar temas como el epistemicidio y la teoría del reconocimiento a partir de un cruce de ideas entre ambas teorías, buscando entender cómo la relación de reconocimiento o su ausencia colabora para la existencia del epistemicidio.

Palabras clave: Borradora; Reconocimiento; Epistemicidio; Colonialismo.



Introdução

Nos últimos tempos tem se observado um avanço significativo na busca por espaços no que tange a produção intelectual de povos subalternizados (população periférica, negros, indígenas). Não que antes a produção intelectual não acontecesse, acontecia, sempre aconteceu, porém o racismo estrutural cuidou para que essa população em foco, não acreditasse no processo de ruptura com o pensamento hegemônico de produção intelectual, e permanece a consumir e a perpetuar reflexões fundamentadas em um único ponto de vista, por acreditar serem incapazes de produzir outras epistemologias.

As construções epistemológicas se davam hegemonicamente pela face branca, sem abertura para outras possibilidades de pensamento. Essa técnica de invalidação ou apagamento de conhecimento e de produção é resultado da colonização dos povos, onde a população subalternizada era assemelhada à animais irracionais. Animalizados, descaracterizados de humanidade, considerados livres de desenvolvimento cognitivo intelectual, incapazes assim de serem reconhecidos em uma produção de saberes (Nogueira, 2020).

A proposta desse ensaio se baseia justamente em investigar/ compreender como o apagamento intelectual (epistemicídio) se relaciona com a teoria do reconhecimento. Buscando entender por meio de análises feitas por Boaventura de Sousa, Sueli Carneiro e Frantz Fanon, como historicamente a produção intelectual foi monopolizada de forma a normatizar um colonialismo cognitivo que privilegia culturalmente um grupo em detrimento de outro. Forma essa que traz uma ideia de conhecimento superior e conhecimento inferior, o que corrobora para a ausência de reconhecimento de pessoas negras, consideradas secundárias, como pessoas capazes de produzir epistemologias classificadas como importantes. Toda essa problemática é entrecruzada com a teoria de reconhecimento discutida por Axel Honneth e Nancy Fraser, e dialogando também com poder simbólico abordado por Pierre Bourdieu.

A relevância desse ensaio se fundamenta primeiramente na existência de poucas análises de epistemicídio pensado a partir da teoria de reconhecimento. Não existem muitos relatos literários onde esse entrecruzamento seja discutido. Além da escassez de textos relacionando os dois temas, que é relevante para a academia, há também a importância social, histórica, com o entendimento sobre epistemicídio e o silenciamento de povos em diáspora africana. Bem como a importância de cunho pessoal, pois me relaciono diretamente com essas questões que estruturam a sociedade, como o racismo estrutural, e por consequência o epistemicídio. Pois sou mulher preta, de axé, em diáspora africana que além de atravessada por opressões sociais dentro dessa perspectiva, ainda desenvolvo pesquisas em outras esferas, como a cosmoconexão

ancestral por meio das religiões afro e as pedagogias de cuidados produzidas em chão terreiro, que se associam com esse estudo em questão, por serem pensamentos, ações, métodos produzidos e realizados pela população preta que, inúmeras vezes, são invalidados, descredibilizados e também demonizados. Todos esses assuntos se entrelaçam, pois tem a mesma fonte de origem que é o arranjo social do racismo.

Diante de tudo que foi escrito até aqui, e de acordo com a complexidade da discussão proposta entre reconhecimento e epistemicídio é possível perceber a pergunta que norteia esse ensaio: Quais as possíveis conexões entre a teoria do epistemicídio e a teoria do reconhecimento?

Essa análise está organizada em três camadas. Na primeira delas é exposta a abordagem do tema epistemicídio; trazendo informações sobre a branquitude e o colonialismo cognitivo, o monopólio linguístico, privilégio da fala; assuntos que promovem a costura sobre a compreensão do tema, como também a sua relevância de pauta. Na segunda camada o reconhecimento como teoria é apresentado, trazendo as formas as quais a temática é comumente abordada e definida. Propondo uma compreensão sobre o tema de forma a explicitar como essa teoria performa na sociedade. Na última porção de texto é apresentada a encruza de pensamentos que promovem a comunicação da teoria do reconhecimento com o conceito de epistemicídio.

Epistemicídio

De acordo com Ribeiro (2017) há entendimento sobre a existência de um monopólio linguístico, onde o homem branco cisgênero, heteronormativo fala a partir do lugar de alguém que é privilegiado. Privilegiado no discurso e privilegiado na existência. Isso é reflexo da existência de um olhar colonizador sobre nossos corpos, saberes e, especialmente, as nossas produções intelectuais. Configurando uma invisibilidade das narrativas e as construções de conhecimento advindo de povos negros. Povos que são lidos como inferiores, como meros informantes do conhecimento, que não são reconhecidos como autoridades na fala em processo de construção de saberes (Carneiro, 2005).

Desde a colonização que os corpos brancos são sinônimos para padrões estéticos, culturais e intelectuais. Com esse método colonizador a brancura dos povos se torna parâmetro para medir pureza, nobreza, sabedoria científica, intelectualidade, etc. Ser branco é ser virtuoso, é ser livre de questionamentos sobre qualquer tipo de manifestação de razão, de ideias, de emoções. A existência da branquitude é a existência humana, retrato civilizatório, e padronizador social (Nogueira, 1998).

Existe uma condução colonizadora que molda e que coloca o povo preto em constante comparação, como Fanon (2008) revela:

Os pretos são comparação. Primeira verdade. Eles são comparação, ou seja, eles se preocupam constantemente com a autovalorização e com o ideal do ego. Cada vez que entram em contacto com um outro, advêm questões de valor, de mérito. Os antilhanos não têm valor próprio, eles são sempre tributários do aparecimento do outro. Estão sempre se referindo ao menos inteligente do que eu, ao mais negro do que eu, ao menos distinto do que eu (Fanon, 2008, p. 176).

O colonialismo reduziu o negro a estereótipos. Isso foi uma estratégia da comparação, para delimitar marcadores que tipificassem o negro. A redução a estereótipos ocorria desde a rítmica, passando pela sexualidade e a musicalidade. Os corpos dos negros, principalmente das mulheres negras eram hipersexualizados e postos em condição de vulnerabilidade por isso. Os esteriotipos criados pelo racismo constroem um complexo de inferioridade para o negro. E pensar descolonialidade é pensar negro como sujeito pensante, que produz conhecimento, e que é capaz de criar intelectualmente e mover estruturas com suas produções (Fanon, 2008).

Existe uma recusa em considerar os corpos negros como sujeitos pensantes e produtores de conhecimento, o que causa uma invalidação, negação e por vezes um ocultamento das produções relacionadas aos povos em diáspora Africana. Esse caminhar é fundamentado por uma imposição de embranquecimento cultural, justamente porque o branco é o padrão normativo da humanidade pensante. Configurações como essas acima citadas são denominadas como epistemicídio. Ações que sustentam um apagamento de produção intelectual, cultural, de povos de minoria étnica (Carneiro, 2005).

De acordo com Nogueira (2020), a ideia do etnocentrismo origina-se da “heterofobia”, sendo o medo ou hostilidade à existência do outro. O autor traz a ideia de que o reconhecimento do outro como seu semelhante ou seu igual seria um movimento dificultoso. Além dessa dificuldade, o próprio ato de renunciar o outro, enquanto algo sem importância, já deixaria evidente a própria identidade de quem renunciou. Em outras palavras, ele fala sobre um sujeito que ao negar reconhecimento na cultura, religiosidade, sexualidade, epistemologia de um outro, já formata a sua própria identidade. Onde o ser pensante é o ser universal, a norma, e tudo que se afasta dessa universalidade é o outro. E dentro dessa conjuntura de universalidade como padrão existencial, de referência, o outro é o avesso do que é aceito, não tem legitimidade. O racismo, por exemplo, é uma ideia de supremacia racial que demonstra de forma inquestionável a atuação da heterofobia para designar identidades humanas.

A questão central do racismo está na inferiorização de um outro grupo social, com traços culturais, linguísticos, religiosos, diferentes do sujeito que se percebe como referência (Munanga, 2010). Pensando com Almeida (2019), entender o racismo como uma patologia é um erro, racismo não é doença, racismo é um sistema que estrutura e organiza a sociedade. O racismo estrutural não é uma anormalidade, ou mais um tipo de traço de racismo, como racismo

recreativo, racismo religioso, não, ao que se propõe ele é uma normalidade, é o normal. É um sistema que funciona como tem que funcionar, garantindo manutenção de poder, naturalizando desigualdades, legitimando segregação, genocídio e epistemicídio.

Se entendemos que o racismo é uma estrutura de dominação, manutenção de poder, compreendemos o que Bourdieu traz sobre o poder simbólico. A disposição de poder na sociedade ocorre entre dominantes e dominados. Os dominantes são uma parcela muito pequena da população e os dominados são a ampla maioria. Mas mesmo em quantitativo superior, não conseguem se opor a essa dominância e romper com essa conjuntura de poder. O pensamento do poder ao qual Bourdieu expressa está relacionado aos símbolos, não é um poder de força física e nem econômica (Ortiz, 1983).

Segundo Ortiz (1983):

Os estudos de Bourdieu acentuam, sobretudo, essa dimensão social em que as relações entre os homens se constituem em relações de poder, mais ainda, em que elas reproduzem o sistema objetivo de dominação, ao interiorizado enquanto subjetividade; a sociedade e, dessa forma, apreendida como estratificação de poder. A reprodução da ordem não se confina simplesmente aos aparelhos coercitivos do Estado ou as ideologias oficiais, mas se inscreve em níveis mais profundos para atingir inclusive as representações sociais ou as escolhas estéticas (Ortiz, 1983, p. 25 e 26).

A categoria do poder simbólico é desenhada por um poder invisível, porque atua no campo das ideias. As definições, por exemplo, sobre os locais aos quais a população negra ocupa, sobre o perfil construído a respeito dessa mesma população, está fundamentado através de uma agenda de poder, o poder de definir o outro, de categorizar, que está justamente sobre o controle do dominador (Ortiz, 1983).

O dominado nem sempre percebe que está sendo dominado, como também o dominador nem sempre tem consciência que está exercendo domínio. O que o dominador tenta a todo tempo é manter a estrutura de poder, buscando a manutenção de seus privilégios, por isso que as condições de opressão que emergem do racismo tendem a se atualizar para se manter sob o poder do dominador (Ortiz, 1983).

Os padrões e as categorias são formatadas de gerações para gerações, o poder colonizador estabeleceu definições sobre o outro que ainda estão firmes atualmente. Por exemplo, a definição de “cidadão de bem” em uma sociedade segregacionista não cabe a personificação do negro. Porque para ser cidadão de bem, primeiramente precisa ser considerado gente, coisa que a população negra geralmente não é. O que ressoou da colonização não permite a categoria do negro ocupar esse lugar.

Entender a conjuntura do genocídio e do epistemicídio, é perceber que quando pessoas consideradas como povos estranhos, porque tinham maneiras de pensar, e de produzir conhecimento, entendidas como estranhas em relação ao padrão de normalidade, eram eliminadas da sociedade, não era somente uma morte física, era também morte simbólica, pois conhecimentos eram eliminados juntos com o corpo físico. Memórias apagadas, construções epistemológicas banidas. O epistemicídio ecoa na subalternidade, nas formas de conhecimentos sustentados por povos lidos como marginalizados. Povos que produzem uma forma ciência, uma forma de civilização, mas que não conseguem coexistir em consonância com outras civilizações (Carneiro, 2005).

Reconhecimento

Dentro de um parâmetro normativo de justiça, a teoria de reconhecimento defendida por Honneth é baseada em três pilares, o amor, o direito e a solidariedade. O amor se relaciona com autoconfiança, o direito com o respeito e a solidariedade com a autoestima (Rosenfield; Saavedra, 2013).

Honneth estuda os pensamentos do jovem Hegel para refletir a teoria do reconhecimento. Onde Hegel traz a ideia de reconhecimento como sendo um comportamento de reciprocidade, um reconhecimento recíproco entre dois sujeitos. Desse modo, um indivíduo só se vê como um sujeito social se for reconhecido por outro. Caso não exista um reconhecimento nesse sentido para o sujeito ele não existe socialmente (Rosenfield; Saavedra, 2013).

Segundo Honneth os indivíduos se inserem na sociedade atual por meio da luta por reconhecimento. Portanto o grande objetivo a ser alcançado é o reconhecimento. A evolução social pode ser entendida por meio da passagem progressista pelos três pilares do reconhecimento.

Para Honneth (2008) a compreensão sobre a teoria de reconhecimento agiria no sentido de articular instrumentos para o alcance de justiça social em uma diversidade de esferas. De acordo ao que o autor defende, é possível que mude as formas históricas que permeiam o reconhecimento e as suas esferas, porém a necessidade de reconhecimento é uma busca universalizada, que se mantém como essencial para desdobramento de uma integração social. Desta forma para efetiva adaptação sociedade necessita-se de uma conduta de reconhecimento.

Sem a experiência de que o outro indivíduo seja um próximo/ semelhante, nós não estaríamos em condições de dotá-lo com valores morais que controlam ou restringem o nosso agir; portanto, primeiramente precisa ser consumado esse reconhecimento elementar, precisamos tomar parte do outro existencialmente, antes de podermos aprender a orientar-nos por normas do reconhecimento que nos intimam a determinadas formas de consideração ou de benevolência (Honneth, 2008, p.73).

Refletir sobre justiça social, a partir do reconhecimento só se torna viável e possível se houver um método global que estabeleça valores. O reconhecimento é um instrumento essencial

para se pensar justiça. Como é possível observar na teoria do reconhecimento de Honneth (2003), não existe possibilidade de uma ação de reconhecimento em relações desiguais, em relações sem entendimento de justiça.

Em relações de poder, hierárquicas, não existe reconhecimento. Um indivíduo que está em condição superior a outro indivíduo, não se reconhece no que está em condição inferior. Relações desiguais não contemplam reflexões que abarquem a existência de reconhecimento. Fraser (2007) dirige discussões sobre movimentações sociais que buscam por reconhecimento, movimentos culturais, simbólicos, como movimentos que pautam raça e gênero. O patriarcado, por exemplo, é um sistema que hierarquiza o poder do homem em detrimento da mulher. O homem se estabelece como a norma e a mulher como oposto a essa norma. O que também acontece na estrutura de superioridade racial que o racismo implanta, um grupo étnico é superior em relação a outro. Como define Ribeiro (2018), quando relaciona a estrutura de racismo entre brancos e negros: “Racismo é um sistema de opressão e, para haver racismo, deve haver relações de poder. Negros não possuem poder institucional para serem racistas” (Ribeiro, 2018, p. 41).

Reconhecimento e Epistemicídio

A superioridade racial ofertada pelo racismo é um dispositivo de poder. O branco e o preto têm direitos diferentes sobre viver e morrer. Essa dicotomia existe em uma tecnologia de poder voltada a preservação da vida de uns e abandono de outros a exposição da morte. O epistemicídio funciona como um elemento instrumentalizador de racialidade. Um recurso de aniquilamento da racionalidade, cultura, e da civilização de outro. Novamente, funcionando como um registro de violência que ressoa do período colonial, utilizando de violência física e simbólica como estrutura de poder (Carneiro, 2005).

Quando Santos (2007) traz a discussão sobre a linha do Abissal entende-se melhor o pensamento de hierarquia do conhecimento de uma civilização em oposição a outra. Ele revela que existem dois lados, na construção do conhecimento. O pensamento abissal concede à ciência lida como moderna um domínio de distinção universalizada sobre o que venha a ser verdade e o que não é. Com isso se finda por promover uma disputa epistemológica firmada entre ciência científica e não científica. Sendo de um lado o visível e do outro o não visível. O que é produzido pela população negra é conhecido e reconhecido como uma intelectualidade menor, o lado não visível, uma formação de pensamento que opera e deve continuar sendo operada na margem. Isso se sustenta por conta das hierarquias. O lugar de ausência de reconhecimento ocorre justamente pelas hierarquias. Onde relações de poder operam em disputa, não se habita reconhecimento.

O pensamento Abissal tem a capacidade de gerar distinções, por exemplo, o pensamento da ciência moderna se vê como detentor da razão, da verdade única, que a partir de critérios determinados por ele dita o que são verdades ou invencionices. Na linha do visível está a ciência moderna, e ciências alternativas como filosofia, teologia, do lado oposto (invisível), está o conhecimento tradicional produzido por comunidades subalternizadas, quilombolas, povos negros. Do lado visível tem leis, do outro lado tem uma terra de selvagens, de sub-humanos onde estão livres de leis, sendo um território considerado como *a-legal*. O pensamento universalista do lado visível não reconhece produção intelectual do lado invisibilizado. O outro lado da linha é entendido com uma gama de experiências desperdiçadas, que são tornadas invisíveis, tal como seus autores.

Pensar e produzir a partir de uma intelectualidade é uma forma de representar poder. Falar é exercer poder, ser ouvido é demonstração efetiva de poder. Está delimitando quem pode ou não falar é reconhecimento de hierarquia. É uma estrutura de dominação. Apagar produção intelectual de povos por não reconhecer legitimidade, cultura e uma epistemologia desenvolvida a partir de povos não dominantes é racismo, é o arranjo do epistemicídio por meio da inexistência de reconhecimento.

As violências que surgem do processo colonizador não são somente demandadas de forma física, elas acontecem de forma simbólica também. Perceber que o epistemicídio é engendrado na sociedade para manter o poder de domínio cultural de uma parcela social, é compreender como essa violência simbólica de apagamento se perpetua perigosamente. Fanon (2008) fala sobre a alienação colonial, no sentido de impossibilitar o sujeito negro a se considerar como sujeito ativo de sua própria história. O sujeito pode estar imerso em uma sociedade, mas se ele não tem condições de se constituir, de se entender identitariamente, como sujeito dela, ele é alienado, mesmo que possivelmente tenha consciência de tudo que estabelece dificuldade no seu desenvolvimento, mesmo assim ele está em alienação.

O que comumente ocorre é a situação do negro na comunidade social ser delimitada, condicionada pela branquitude que atua como dominadora e os negros que atuam como dominados. Essa configuração desenha a violência simbólica no sentido de que a mesma ocorre em consonância com o estado que viabiliza o processo de violência. Pois alimenta uma diferenciação hierarquizada entre os povos (Fanon, 2008). O que se relaciona com o que Nogueira (2020) fala sobre a heterofobia e a necessidade de construir uma identidade, sem negar a identidade existencial do outro.

De forma parecida com o que acontece com a teoria de reconhecimento:

No caso da forma de reconhecimento do direito, são postas em relevo as propriedades gerais do ser humano. No caso da valoração social, são postas em relevo as propriedades

que tornam o indivíduo diferente dos demais, ou seja, as propriedades de sua singularidade (Rosenfield; Saavedra, 2013, p. 21).

Como a questão da valoração social está vinculada ao processo do sujeito em se reconhecer. Há necessidade de uma valorização da sociedade quanto ao sujeito e sua movimentação dentro dela. A violência simbólica atua nesse sentido, quando não existe reconhecimento, existe a ausência de valorização social, que está sustentado pela diferenciação. Um sujeito diferente das normas de ser sujeito na sociedade é um indivíduo sem valor. Considerado sem cultura, elevado a condição de desumanidade, o que só favorece a manutenção de poder dos que ditam a norma e que se leem como universais.

O negro, o indivíduo tratado em questão, passa pelo “convencimento” de estar vivenciando as exclusões pelo mesmo tempo que os privilegiados continuam a usufruir de seus privilégios injustos, e pelo mesmo motivo, “convencimento”. Os ausentes de privilégio ao silenciarse estão possibilitando a voz dos privilegiados, é assim que a violência simbólica acontece. É um modo totalmente interligado, não há como existir oprimido sem opressor. E para que o opressor continue a oprimir e exercer poder, o oprimido precisa ser convencido que aquela é a situação a qual ele pertence (Fanon, 2008).

Munanga (2010) diz que o racismo no Brasil é uma problemática árdua, onde os indivíduos que cometem o crime de racismo, não se reconhecem como racistas. O reconhecimento do sujeito que comete o crime de racismo como criminoso, minaria a técnica de manutenção de hierarquias. Para esse debate a condição de criminoso é do subalterno, do irracional, do não humano, e nunca do sujeito proponente da ação, nesse caso, do racista. O referido autor afirma que:

O maior problema da maioria entre nós parece estar em nosso presente, em nosso cotidiano de brasileiras e brasileiros, pois temos ainda bastante dificuldade para entender e decodificar as manifestações do nosso racismo à brasileira, por causa de suas peculiaridades que o diferenciam das outras formas de manifestações de racismo acima referidas. Além disso, ecoa dentro de muitos brasileiros, uma voz muito forte que grita; “não somos racistas, os racistas são os outros, americanos e sul-africanos brancos”. Essa voz forte e poderosa é o que costumamos chamar “mito de democracia racial brasileira”, que funciona como uma crença, uma verdadeira realidade, uma ordem. Assim fica muito difícil arrancar do brasileiro a confissão de que ele é racista (Munanga, 2010, p. 1).

O autor citado diz que a diversidade é algo que não dá para contestar; ela existe e está posta, e a classificação serve de modo a operar o pensamento. Hierarquização das diferenças, o que colocou a raça branca em superioridade a todas as outras. Essa condição, segundo o autor, serve mais para justificar o processo de dominação racial do que propriamente explicar uma variabilidade humana na perspectiva biológica. A necessidade da organização social está arraigada no poder. Dar poder a uns e retirar total de outros. O reconhecimento nessas condutas

não existe. De acordo com Fraser (2007) não se reconhece comunidades minoritárias como civilizações que possam coexistir de maneira harmoniosa com outras comunidades, as quais têm poder de dominação.

Fraser (2007) afirma que os movimentos que pautam por reconhecimento são movimentos que estão mais focados em questões culturais, simbólicas. Os movimentos antirracistas, por exemplo, se encaixam nesse propósito. A luta por reconhecimento das diferenças é à frente dos movimentos sociais, de acordo com a autora. O reconhecimento das diferenças é precisamente para demonstrar a subjetividade de cada sujeito na sociedade, e que o reconhecimento disso é uma forma considerável de pensar em diversidade. A autora entende que existe o uso das injustiças sociais como dominação cultural, o desrespeito das condições culturais e intelectuais dos povos minoritários no caminho da luta por reconhecimento.

Para a manutenção de poder, o interessante, nesse caso de racismo, epistemicídio e reconhecimento, é justamente a existência da dominação racial, da alienação colonial, de todos os aspectos que foram citados nessa seção. O poder precisa existir para que o reconhecimento não exista. Não existindo reconhecimento, as estruturas de opressão sistêmicas continuam a existir, além de a dominação ser fundamento de controle social. Se uma sociedade consegue organizar um pensamento de reconhecimento entre os sujeitos envolvidos nela, não existiria poder dominante entre os povos. Ou seja, as culturas diversas não seriam injustiçadas (Fraser, 2007). Nisso entendemos o porque que epistemicídio não se relaciona com linearidade entre a teoria de reconhecimento. Se existisse reconhecimento entre povos com identidades culturais diferentes, não seria priorizada culturas, religiosidade, produções intelectuais de um grupo para outro socialmente.

Conclusão

É possível existir uma sociedade em que pessoas pensem e ajam de formas diferentes, em um processo de alteridade, mas sem relação de poder, sem hierarquias. Isso significa que entender a teoria do reconhecimento é entender que não há reconhecimento quando existem relações desiguais. O epistemicídio, que é um traço do racismo organizado pelo sistema colonialista, ocorre com a ausência de reconhecimento.

Como vimos, a teoria de reconhecimento estabelece relações sem poder, mas em um vínculo horizontal. Por outro lado, o sistema colonial apaga a produção de conhecimento, cultura, e promove a distinção de saberes entre comunidades, ao mesmo tempo em que é nutrido por uma dominação. Poder racial, intelectual, normativo e segregacionista.

Epistemicídio, juntamente com o genocídio (que é a morte física do corpo) se findam em uma ordenação social. Quando se mata o físico de um corpo preto, vulnerabilidade, não é somente

uma eliminação de massa corpórea, é também simbólico, porque mata-se um corpo território, onde habita conhecimento, produção, identidade e subjetividade. A morte epistemológica vem antes do fim propriamente dito. Uma vez que matar a subjetividade do sujeito é destituí-lo de humanidade, tirar a humanidade de um indivíduo, não o reconhecendo como sujeito social é uma estratégia de extermínio. Por conta disso, todas as estratégias de superação desses obstáculos acabam sendo o primeiro passo para uma sociedade mais democrática e horizontal.

Referências

- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen Livros, 2019.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- FANON, Frantz. *A experiência vivida do negro*. In: *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008
- FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética?. *Lua Nova*, São Paulo, n. 70, p. 101-138, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/JwvFBqdKJnvndHhSH6C5ngr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 20 de dezembro de 2020.
- HONNETH, Axel. Observações sobre a reificação. *Civitas*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, jan.-abr. 2008, p. 68-79.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- MUNANGA, Kabengele. Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo. *Cadernos Penesb*, Niterói, n. 12, p. 169-203, 2010.
- NOGUEIRA, Izildinha Baptista. *Significações do Corpo Negro*. Tese de Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1998.
- ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1983.
- NOGUEIRA, S. *Intolerância Religiosa*. São Paulo: Pólen Livros, 2020
- RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do Feminismo Negro?* / -1.Ed – São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.
- ROSENFELD, Cinara L.; SAAVEDRA, Giovani Agostini. Reconhecimento, teoria crítica e sociedade: sobre desenvolvimento da obra de Axel Honneth e os desafios da sua aplicação no Brasil. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 15, n. 33, p. 14-54, 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S15174522201300020002&lng=en&nrm=isso. Acesso em 20 de dezembro de 2020.

Recebido em 19/07/2024
Aprovado em 04/12/2024
Publicado em 31/12/2024



Lélia Gonzalez como artesã de redes educativas contra as desigualdades sociais estruturais

Lélia Gonzalez as an artisan of educational networks against structural social inequalities

Lélia Gonzalez como artesana de redes educativas contra desigualdades sociales estructurales

Flávia Helena Santos da Silva¹

ORCID: 0009-0002-1471-6512

Resumo

O artigo insere-se no contexto dos trinta anos da ausência da intelectual militante Lélia Gonzalez (1935-1994) e integra parte da pesquisa de doutorado em andamento da UERJ – FFP (Faculdade de Formação de Professores e Desigualdades Sociais). Tem-se por objetivo refletir criticamente sobre contribuições do pensamento social da intelectual na construção de redes educativas que impactam relações pedagógicas antirracistas. O texto fundamenta-se em um referencial teórico-metodológico crítico, destacando as categorias gramscianas de "intelectual orgânico" e "hegemonia", com as quais se observa que Lélia é paradigmática na construção de redes educativas voltadas a movimentos inclusivos e antirracistas, cuja relevância se estende até o presente. Lélia constitui-se como tecelã pioneira dos fios interseccionais de gênero, raça e classe, que a projetam como intelectual educadora de novo tipo, inspiradora de movimentos em redes educativas que influenciam políticas públicas inclusivas que se contrapõem às desigualdades sociais nas clivagens raça, gênero e classe.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez; Intelectual Orgânica; Redes Educativas; Desigualdades Estruturais.

Abstract

The article is set in the context of thirty years since the absence of the militant intellectual Lélia Gonzalez (1935-1994) and is part of ongoing doctoral research at UERJ – FFP (Faculty of Teacher Training and Social Inequalities). Its objective is to critically reflect on the contributions of the intellectual's social thought to the construction of educational networks that impact anti-racist pedagogical relations. The text is based on a critical theoretical-methodological framework, highlighting the Gramscian categories of "organic intellectual" and "hegemony," with which it is observed that Lélia is paradigmatic in the construction of educational networks aimed at inclusive and anti-racist movements, whose relevance extends to the present. Lélia is established as a pioneering weaver of the intersectional threads of gender, race, and class, projecting her as a new type of intellectual educator, inspiring movements in educational networks that influence inclusive public policies that counter social inequalities in the divisions of race, gender, and class.

¹ Doutoranda em Educação Processos Formativos e Desigualdades Sociais da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Mestre em Desenvolvimento Local da UNISUAM, Especialista em Relações Étnico-Raciais na Educação Básica do Colégio Pedro II, professora de história e advogada. E-mail: fhelenadv35@gmail.com.

Keywords: Lélia Gonzalez; Organic Intellectual; Educational Networks; Structural Inequalities.

Resumen

El artículo se sitúa en el contexto de los treinta años de ausencia de la intelectual militante Lélia Gonzalez (1935-1994) e integra parte de la investigación doctoral en curso en la UERJ – FFP (Facultad de Formación de Profesores y Desigualdades Sociales). Su objetivo es reflexionar críticamente sobre las contribuciones del pensamiento social de la intelectual en la construcción de redes educativas que impactan en las relaciones pedagógicas antirracistas. El texto se basa en un marco teórico-metodológico crítico, destacando las categorías gramscianas de "intelectual orgánico" y "hegemonía," con las cuales se observa que Lélia es paradigmática en la construcción de redes educativas dirigidas a movimientos inclusivos y antirracistas, cuya relevancia se extiende hasta el presente. Lélia se constituye como una tejedora pionera de los hilos interseccionales de género, raza y clase, proyectándola como una educadora intelectual de un nuevo tipo, inspiradora de movimientos en redes educativas que influyen en políticas públicas inclusivas que contrarrestan las desigualdades sociales en las divisiones de raza, género y clase.

Palabras clave: Lelia Gonzalez; Intelectual Orgánico; Redes Educativas; Desigualdades Estructurales.

Introdução

O presente trabalho constitui uma etapa do processo de pesquisa em nível de doutorado que se encontra em curso no Programa de Pós-Graduação em Educação – Processos Formativos e Desigualdades Sociais (UERJ-FFP). Essa etapa inicial insere-se no contexto dos trinta anos da ausência da intelectual militante Lélia Gonzalez (1935-1994) e propõe uma reflexão sobre seu percurso intelectual, com foco na década de 1970 e nos primeiros anos da década de 1980. Nesse período, Lélia, feminista negra e fundadora do Movimento Negro Unificado (MNU-1978), se destaca nas lutas contra a ditadura empresarial-militar e contra os sistemas opressivos de raça, gênero e classe impostos pelo capitalismo, nos quais a questão racial ocupa um papel central na formulação de sua teoria social original.

O objetivo do presente texto é abordar a participação desta intérprete social do Brasil na subcomissão que discutiu a questão da situação social da comunidade negra e os seus desdobramentos para as políticas públicas educacionais na perspectiva de uma educação antirracista. Encaminham-se as reflexões por uma perspectiva que entende a questão racial enfrentada por Lélia com desdobramentos que impactam o direito à cidadania da comunidade negra em seus enlaces de raça, gênero e classe, nos quais se inscreve o direito à educação.

Do ponto de vista teórico-metodológico, este trabalho fundamenta-se na reflexão do materialismo dialético, por compreender “o aqui, o agora e o antes, e o daqui a pouco [...]” (Ianni, 2001, p. 399-400), de forma a interrogar os elementos que impulsionam as violências simbólicas e materiais cometidas contra a população negra, as mulheres e os expropriados pelo capital, além das lutas sociais pelo direito à memória e à história dos excluídos do processo histórico, concommitantes às lutas pelo direito à educação e suas repercussões em toda a vida social.

Nesse sentido, situa-se a posição de Lélia Gonzalez em suas análises sobre a formação histórico-social do capitalismo periférico dependente no Brasil, projetando-a como intelectual pública engajada e organizadora de redes educativas, especialmente do Movimento Negro Unificado (MNU-1978), que visam à superação de sistemas opressivos operados pelo capital. Toma-se como referência as categorias gramscianas de intelectual orgânica e hegemonia com as quais delineamos uma compreensão de que Lélia é paradigmática na tessitura de redes de movimentos antirracistas que chegam ao tempo presente. Além disso, as fontes bibliográficas e o ensaio de Lélia intitulado “Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher” (2020) constituem o *corpus* empírico documental.

Na segunda parte do trabalho, busca-se aproximar o pensamento de Lélia Gonzalez do campo educacional, visto que, embora seu pensamento se insira em um amplo campo multidisciplinar, ele é pouco discutido na área da educação. Isso levou este trabalho a explorar e aprofundar suas contribuições sociais como um legado para o direito à educação. Na terceira parte, apresentam-se algumas concepções de Estado ampliadas pela teoria gramsciana, como sistema hegemônico fortalecido, e sua ligação com o pensamento social de Lélia. Destacam-se, também, o histórico e a formação do movimento negro, bem como a importância da sua atuação para a população negra e principalmente para a educação, o que reflete nas políticas públicas educacionais atuais.

Por fim, abordamos a herança do pensamento social que acarretou a produção de uma educação de um novo tipo, pois seus ensinamentos, que continuam sendo contemporâneos, mobilizam coletivos sociais com o objetivo a superar sistemas opressores inerentes ao capitalismo dependente, inspirando relações pedagógicas de hegemonia antirracistas. Considerando os limites de uma proposta de artigo, abordamos alguns trechos do ensaio a partir dos quais é possível compreender o projeto de sociedade que Lélia Gonzalez busca construir.

O pensamento social de Lélia Gonzalez e o campo educacional: primeiras aproximações

O processo de pesquisa de doutorado iniciado em 2024 pela PPGEdu (FFP/UERJ) aponta que, ao contrário das áreas de Sociologia e Antropologia, o pensamento social de Lélia Gonzalez ainda é incipiente no campo da educação. Em consulta e levantamento no *Catálogo*

de *Teses e Dissertações da Capes* como fonte primeira de pesquisa, encontramos duas dissertações no período de 2006, três anos após a aprovação da Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, a qual alterou a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, para incluir, no currículo oficial da Rede de Ensino, a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", o que, em nossa hipótese inicial, poderia impulsionar a contribuição de Lélia Gonzalez como uma das precursoras no campo das políticas públicas de caráter antirracista.

A implementação da Lei 10.639/03 trouxe mudanças significativas aos currículos escolares, uma vez que os materiais didáticos utilizados em sala de aula tiveram de contemplar temáticas relacionadas à cultura afro-brasileira, o que contribuiu para que os afrodescendentes reconhecessem suas origens e ancestralidade, longe da ótica de subalternidade, cultura folclórica ou exótica.

Sua promulgação, fruto das demandas dos movimentos negros, foi um avanço para a educação e para os Direitos Humanos, pois reconheceu o racismo, embora de forma tardia, por parte do Estado. Assim, é fundamental resgatar o histórico dos caminhos que levaram à sua implementação e seu impacto na sociedade brasileira como instrumento de desconstrução do racismo. Apesar desta ser uma lei em sentido formal, trata-se também de uma política pública oriunda das reivindicações do movimento negro, que lutou para a instauração da história da África num currículo em todos os níveis e graus do ensino público no Brasil, uma vez que o sistema educacional:

é usado como aparelhamento de controle nessa estrutura de discriminação cultural. Em todos os níveis do ensino brasileiro – elementar, secundário, universitário –, o elenco das matérias ensinadas [...] constitui um ritual da formalidade e ostentação da Europa e, mais recentemente, dos Estados Unidos. Se consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do seu povo foram ou são ensinados nas escolas brasileiras? Quando há alguma referência ao africano ou ao negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra. (Nascimento, 1978, p. 95).

Entende-se que pensar em movimento negro é entender sua importância para a população negra, já que este

é um complexo de organizações e instituições herdeiras de um longo processo histórico de resistência pan-africanista e de luta por libertação da comunidade afro-brasileira, sujeita a condições extremas de exploração econômica e opressão racial (Gonzalez, 2020, s/p).

Com a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, iniciou-se a discussão da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) e, oito anos depois, foi

sancionada a LDB, Lei nº 9394 /1996. Posteriormente, foi promulgada a Lei Federal 10.639/03, que é resultado de uma luta antirracista. Até então, acreditava-se no mito da democracia racial² e que regras asseguradoras de uma igualdade formal perante a lei de todos os grupos étnicos componentes da Nação seria suficiente para garantir a existência de uma sociedade harmônica.

Em um recorte bibliográfico recente (2019-2024), ao inserirmos a palavra-chave “Lélia Gonzalez” no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, localizamos quatro pesquisas realizadas entre 2019 e 2023, que, ao menos em uma primeira análise, estão relacionadas à pesquisa de doutorado em curso, ou seja, às contribuições de Lélia Gonzalez para o campo do direito à educação.

Entre as dissertações encontradas, destaca-se a de Ana Camila de Oliveira, intitulada “O que se cala: os direitos humanos a partir do pensamento de Lélia Gonzalez” (2022), defendida no Mestrado em Direitos Humanos pela UFPE. Também se destacam a dissertação de Karoline Martins Moreira, “A categoria político-cultural de Americanidade: uma análise do pensamento de Lélia Gonzalez” (2023), do Mestrado em História na UFRJ, e a de Andrea Cavalcanti de Mendonça, “Encruzilhadas epistemológicas entre Lélia Gonzalez e Paulo Freire” (2023), defendida no Mestrado em Educação da UFRRJ. Além disso, Gabriela Maria Chabatura, no Mestrado Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos na Universidade Federal da Integração Latino-Americana, apresentou a dissertação “Amefricanidade: a categoria político-cultural de Lélia Gonzalez como arranjo (re)ontológico em território americano” (2023).

Essas dissertações revelam o crescente interesse e a importância do pensamento social de Lélia Gonzalez no cenário acadêmico atual. Verificou-se também que o nome Lélia Gonzalez se aproxima de temas multidisciplinares e que, no período pesquisado, há apenas dois trabalhos: “Os discursos em Lacan e a práxis feminista: Lélia Gonzalez para seguir adiante” (2022), de Karla Rampim, defendido no Doutorado em Psicologia Social pela PUC-SP; e “De Lélia Gonzalez a Marielle Franco: mulheres negras e seus processos comunicacionais interseccionais de resistência” (2021), de Pamela Guimaraes da Silva, pela UFMG. Essas duas teses não explicitam o campo educacional, evidenciando a necessidade de mais discussões sobre o direito à educação, com base na problemática das desigualdades estruturais e no pensamento social de Lélia Gonzalez.

² Termo utilizado para explicar a crença errônea de que, no Brasil, não há racismo e que todos são iguais perante a lei, independente de cor ou etnia. Durante muito tempo, acreditou-se que as diferentes etnias viviam harmoniosamente, pois não havia segregação legislativa. A contradição em que se vive no país é tamanha que, em 1967, o governo brasileiro, sob o regime da ditadura militar, assinou um documento na Assembleia Geral da ONU, integrando o Brasil na conferência de países comprometidos com a eliminação de todas as formas de discriminação racial, resultando na promulgação do decreto nº 65.810/1969 (Jesus, 2016, s/p).

A concepção de Estado ampliado e a aproximação do pensamento de Lélia Gonzalez

O conceito de Estado possui significados distintos e varia segundo o ângulo em que é considerado. No texto, a teoria proposta por Gramsci destaca a crise do Estado liberal e o capitalismo como sistema hegemônico fortalecido. Esse é um período de insurgência de novas relações sociais, na qual há uma “crescente socialização da política” e a “ampliação do fenômeno estatal”.

Pode-se afirmar que “Gramsci percebe que, na sociedade capitalista moderna, o Estado se ampliou e os problemas relativos ao poder se complexificaram na trama da sociedade, fazendo emergir uma nova esfera social” (Simionatto, 2011, p. 68). Assim, nasce a sociedade civil e com ela um Estado ampliado, no qual avulta-se o protagonismo político e as organizações das massas. Nesse sentido:

Em Gramsci, encontramos uma ampliação dessa interpretação, na medida em que [o autor] procura mostrar que a sociedade civil é o espaço onde se organizam os interesses em confronto, é o lugar onde se tornam conscientes os conflitos e as contradições. Nele, a sociedade civil é um momento da superestrutura ideológico-político e não, como em Marx, da base real. Essas esferas, contudo, não são independentes, pois estrutura e superestrutura se relacionam dialeticamente. Tal relação é a chave do marxismo gramsciano (Simionatto, 2011, p. 70).

Compreende-se a importância do conceito de *Estado ampliado* de Gramsci para entender, neste trabalho, o pensamento social de Lélia Gonzalez. Isso se deve ao fato de Lélia ser uma intelectual “orgânica” das massas. Para Gramsci (2012), o intelectual orgânico exerce uma função essencial no campo da produção econômica, social e política, atuando de maneira integrada e contribuindo para a homogeneização e a conscientização de sua própria função. Além disso, o intelectual orgânico tem o papel de manter ou transformar uma concepção de mundo, promovendo novas formas de pensar e agir.

Lélia Gonzalez interpretou o Brasil sob outro ângulo: a ótica dos povos que eram subalternizados, isto é, os negros e os indígenas, colocando-os como sujeito da história e não como objeto de estudo. Com isso, a autora apresentou, em suas pesquisas, resultados diferentes de outros estudos que até então eram centradas no eurocentrismo ou baseado na miscigenação romantizada, produzindo novas maneiras de pensar a partir das intercessões de raça, gênero e classe. Isso possibilitou, também, que Gonzalez participasse nos movimentos sociais de forma atuante, como na formação do Movimento Negro Unificado, no Feminismo Negro, nas escolas de samba, nos terreiros de candomblé, dentre outros.

Contudo, ao analisar a questão da mulher negra trabalhadora, Lélia Gonzalez destaca que, após a abolição, muitas delas, que antes eram escravizadas, passaram a ocupar predominantemente a função de trabalhadora doméstica, aprofundando a análise sobre o Estado sob a

forma de um capitalismo patriarcal. A partir dessa inflexão, começam a se delinear os contornos do conceito gramsciano de Estado, entendido, em sua acepção ampla e orgânica, como o conjunto formado pela sociedade política e a sociedade civil, resultando no que Gramsci (2012) denomina de “Estado Integral”³.

A noção de sociedade civil implica o conjunto dos organismos chamados de “privados” ou “aparelhos privados de hegemonia”, no sentido da adesão voluntária de seus membros. Dentre esses aparelhos, Gramsci destaca igrejas, associações privadas, sindicatos, escolas, partidos e imprensa. É em torno deles que se organizam as vontades coletivas, seja dos grupos dominantes, seja dos dominados. Torna-se essencial, no pensamento gramsciano, a figura do intelectual como efetivo organizador das vontades e da ação coletiva.

Dessa forma, o pleno desenvolvimento de uma classe – ou fração – depende de sua capacidade de gerar seu próprio quadro de intelectuais, aptos a lhe conferirem homogeneidade e mesmo consciência de sua função, seja no âmbito econômico, político ou ideológico. A partir dessa capacidade organizativa por excelência, os intelectuais respondem não só pela organicidade de um dado aparelho de hegemonia, mas também pela tarefa de atingir a própria organização da sociedade em geral, o que configuraria, de modo efetivo, a plena hegemonia da fração de classe específica por eles representada.

Ao aplicar os conceitos gramscianos de Estado Integral ao período entre os anos de 1970 e 1980 no Brasil, podemos lembrar que o país estava sob a égide da ditadura militar. Nesse contexto, vigoravam a Constituição de 1967 e a Emenda Constitucional de 1969, que reduziram os direitos sociais anteriormente garantidos, subordinando-os à ordem econômica, o que evidenciava a submissão do trabalho ao capital. Esse novo ordenamento jurídico foi posto a serviço da consecução de objetivos e metas vinculados ao desenvolvimento econômico, fundamentado na abertura ao capital externo.

Fatores econômicos internos, como o baixo custo da mão de obra e a abundância de recursos naturais, facilitaram a obtenção de matéria-prima, impulsionando o aumento da produção agrícola e industrial, além do consumo pela população dos bens produzidos pelos setores primários e secundários da economia. Esse período ficou conhecido como o “milagre econômico” (Jorge e Neto, 2006, p. 56-57), em que houve um aumento da industrialização no Brasil, mas as “questões sociais e raciais” não foram resolvidas para a população negra.

³ Para encerrar a confusão entre sociedade civil e sociedade política e defender o conceito de “Estado Integral”, deve-se notar que, “na noção geral de Estado, entram elementos que devem ser remetidos à noção de sociedade civil (no sentido, seria possível dizer, de que Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia coraçada de coerção)” (Gramsci, 2012, p. 248).

Questões como educação, trabalho e previdência permaneciam como uma incógnita. Havia o entendimento de que no Brasil não havia o “apartheid” e, portanto, não havia racismo. Sobre o tema da segregação racial, Lemos pesquisou as diferenças entre o Brasil e a África do Sul:

De um lado o símbolo da suposta integração, o país meta-racial. De outro, o símbolo de segregação total, o país do apartheid. Encontramos a conexão dessas teorias sobretudo no século XIX quando a eugenia se torna um modelo de referência para todas as nações ansiosas por um lugar no desenvolvimento e no progresso. Do lado de cá, o malabarismo com as teorias produziu desde cedo uma falsa ideia de inclusão da nação brasileira mestiça e sem racismo. Enquanto do outro lado do Atlântico, a aplicabilidade do racismo vai produzir o exemplo do excesso e o país símbolo do apartheid no século XX (Lemos, 2022, p. 76).

Vale pontuar que havia racismo diferentemente do racismo que ocorria nos Estados Unidos e na África do Sul. No Brasil, prevaleceu o racismo baseado no fenótipo, ou seja, na cor da pele, e não do genótipo, ou, como outros autores preferem afirmar, prevaleceu o preconceito de marca e não de origem. Nesse entendimento havia o problema do direito à educação, bem como de inserção do negro no trabalho formal quando esse tipo de industrialização começou a surgir no Brasil, pois a abolição foi o fim oficial da escravidão dos negros, mas não teve, como contrapartida, nenhum esforço para incorporá-los socialmente. Como alerta Nascimento (1978), existia/existe um interesse de eliminar o negro brasileiro, mas não o de confrontar o racismo.

Houve uma política imigratória no período da abolição, sob a justificativa da falta de mão de obra qualificada para o trabalho livre. Segundo Moura (2014), essa foi uma tentativa de branqueamento da população e de alijar o negro da sociabilidade nascente, mesmo porque o negro nesse período já havia diversificado os espaços de atuação de trabalho e, portanto, sua capacidade de trabalho, com a modernização das cidades e a vinda das indústrias inglesas.

Acrescenta Flauzina (2010) que o processo o embranquecimento da população brasileira, por meio da mestiçagem viabilizada por processos eugênicos, não ocorreu de forma harmoniosa, por ser fruto do próprio racismo. Tal mecanismo serviu para assegurar o lugar do negro como subalterno pacificado. Por sua vez, Lélia Gonzalez (1982) criticava o lugar do negro na sociedade brasileira, com o advento da industrialização durante o período do regime militar. A autora também apontou a representação do negro em atividades menos qualificadas, como limpeza urbana, serviços domésticos, correios, transportes urbanos etc., já que era mais difícil o negro se enquadrar em profissões a nível industrial, pois nestas se exigia um certo tipo de especialização que a maioria dos trabalhadores negros não possuía.

Do parágrafo anterior, entende-se a crítica ao sistema educacional feita por Lélia, tendo em vista que maioria da população era negra e não conseguia melhores empregos, pois o acesso

do negro à educação, desde a Constituição do Império de 1824⁴, era difícil, além de que, após a abolição, o cenário de inserção nas escolas também não foi alterado. Havia, no tecido da sociedade, uma barreira social que não permitia a superação dessa conjuntura.

É importante analisar o acesso à educação a partir da Constituição Imperial, considerando que, embora não houvesse uma lei formal explicitando a escravidão, a interpretação do conjunto de seus artigos revela que o direito à cidadania era restrito aos “ingênuos ou libertos” (Art. 6º, inciso I, Constituição de 1824). Indaga-se, então, em qual categoria o escravizado africano se enquadraria, visto que, desde a bula papal, ele era considerado “sem alma” (Carneiro, 2005). Além disso, ele não era considerado estrangeiro, e, quando nascido no Brasil, era tratado como propriedade do colonizador.

Ainda que existisse o liberto, este permanecia em uma condição de subcidadania, sendo proibido de votar, conforme disposto no Art. 94, § 2º da Constituição de 1824. Questiona-se, então: que tipo de cidadania era oferecida à população negra? Como essa população poderia frequentar a escola, se o país criava mecanismos que obstruíam seus direitos básicos?

Buscou-se compreender, por meio da análise da formação da sociedade brasileira promovida por Lélia Gonzalez, a crítica sintetizada na expressão 'América Ladina', que problematiza o 'mito da democracia racial'. Gonzalez demonstrou a forma etnocêntrica com que outras culturas, como a africana, foram tratadas, consideradas 'selvagem e exótica'. Nesse sentido, conclui a autora que “as sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativa das metrópoles ibéricas” (Gonzalez, 1988, p. 73).

Lélia Gonzalez mergulha no estudo da formação histórico-social da sociedade brasileira e não apenas analisa este processo, mas também entende que é preciso dar unidade entre teoria e prática, projetando uma posição de intelectual orgânica, pois participava do movimento negro, era feminista negra e, por meio da educação e da cultura, desmistificou, sob outra ótica, as contribuições do negro e do indígena para esse país.

Dessa forma, Gonzalez aproxima-se do conceito de intelectual orgânico de Gramsci (1982), o qual analisou a formação dos intelectuais como uma construção de um grupo social. O intelectual orgânico, num mundo de produção econômica, cria para si de um modo orgânico não apenas no campo econômico, mas também nos campos social e político. Para o autor, toda

⁴ "Art. 6º. São cidadãos brasileiros: I. Os que no Brasil tiverem nascido, quer sejam ingênuos ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, desde que este não resida no país a serviço de sua Nação. Art. 94. Podem ser eleitores e votar na eleição dos Deputados, Senadores e Membros dos Conselhos de Província todos os que podem votar na Assembleia Paroquial. Excetuam-se: (...) II – Os Libertos" (BRASIL, 1824).

pessoa fora de sua profissão desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, participa de uma concepção do mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribuindo para manter ou modificar uma concepção do mundo, isto é, para promover novas maneiras de pensar.

Assim, delineia-se, com Gramsci, uma abordagem de Lélia Gonzalez como intelectual orgânica, pois, por meio de sua participação em frentes como o movimento negro e o movimento feminista negro, conseguiu interpretar os dilemas do Brasil de tal forma que seus estudos continuam atuais. Abaixo teceremos alguns desdobramentos de suas atuações, que a tornam paradigma para a educação de um novo tipo.

Lélia Gonzalez e o Movimento Negro Unificado

Descreve-se, neste item, um breve histórico de como surgiu o movimento negro até a sua forma unificada e sobre a participação de Lélia nessa formação. Tendo em vista as mudanças do contexto social, favorecedor de estratégias de mobilidade social, emergiram os primeiros movimentos de protestos dos negros com o formato de um ator coletivo moderno, que se constrói na cena política, lutando contra as formas de dominação social (Fernandes, 1986).

Gonzalez (1982, p. 18) explica a complexidade para a formação do movimento negro “dada a multiplicidade de suas variantes”. A autora remete à crítica em que os negros foram reduzidos a uma igualdade pela escravidão sem considerar suas origens, religião e cultura, já que o continente africano é formado por 54 países. A autora remete também à diversidade, já que os quilombos, enquanto formações sociais alternativas, foram representados pelo movimento revolucionário dos malês, e as irmandades, as sociedades de ajuda e o candomblé, por exemplo, constituíram-se enquanto diferentes tipos de resposta e resistência ao regime escravista.

Com isso, Lélia desmistifica o mito da subserviência do negro escravizado, refazendo a revisão histórica das lutas e da cultura negra como forma de resistência, contrariando o pensamento hegemônico. Além disso, após a abolição, os negros, no início da República, organizaram movimentos de mobilização, formando associações ou entidades⁵, que, dependendo do tipo de atividade desenvolvida, poderia ser consideradas entidades negras recreativas ou culturais de massa.

Essas entidades ou associações iniciais culturais foram de suma importância por possibilitarem o exercício de uma prática política, preparadora para os movimentos negros de caráter

⁵ A título de curiosidade, foram encontradas 123 associações negras em São Paulo entre os anos de 1907 e 1937, 72 em Porto Alegre, de 1889 a 1920, e 53 em Pelotas, entre 1889 e 1929. Havia também entidades formadas estritamente por mulheres negras, como Sociedade Brinco das Princesas (1925), em São Paulo, e a Sociedade de Socorro Mútuos Princesa do Sul (1908) em Pelotas. Essa fase marcou a chamada primeira fase do movimento da República ao Estado Novo 1889-1937 (Gonzalez, 1982, p. 21; Domingues, 2007).

ideológico, originando o primeiro grande movimento ideológico pós-abolição, a Frente Negra Brasileira (1931-1938)⁶. Esta buscou sintetizar o assimilacionismo e a prática cultural na medida em que atraiu os dois tipos de entidade para seu seio. Nasceu em São Paulo, estendendo-se para outras cidades do interior. Gonzalez (1982) ressalta seu caráter urbano, uma vez que afirma que é o negro da cidade que, mais exposto às pressões do sistema dominante, aprofunda sua consciência racial.

É na Frente Negra Brasileira que ocorre a experiência escolar mais completa. Elaborada por seu presidente Raul Joviano do Amaral, ela incluía os seguintes objetivos: agrupar, educar e orientar. Essa educação não se reduzia à escolarização, pois se tratava de um curso de formação política (Fernandes, 1986; Gonçalves, 2000; Gonçalves e Silva, 2000).

Pontua Gonzalez (1982) que a industrialização e a modernização que se dão a partir de São Paulo, o que fez com que a organização política do negro encontrasse suas forças de expressão mais avançadas. Nesse ponto, entende-se que o pensamento de Lélia corrobora as ideias de sua antecessora, Virgínia Bicudo, mulher negra formada em Ciências Políticas e Sociais em 1938. Virgínia, no entanto, direcionou sua carreira para a psicanálise, da qual foi pioneira no Brasil. Além disso, cursou mestrado em Sociologia em 1945, defendendo uma tese sobre relações raciais (Damaceno, 2020).

São Paulo, considerada uma idade moderna, era uma metrópole cosmopolita e o pensamento social brasileiro era de que se vivia em uma harmonia racial. Virgínia Bicudo demonstrou, em suas pesquisas, que isso não era verdade. Visitou escolas, familiares de alunos, analisou a Frente Negra Brasileira e o jornal *A Voz da Raça*, comprovando não só a existência do racismo, mas também a impossibilidade do embranquecimento social do negro em ascensão. Para ela, a ascensão estimulava a consciência de cor entre os negros, pois, com ela, era possível que uma consciência política se desenvolvesse (Damaceno, 2020).

O resultado dos estudos de Virgínia sobre o fenômeno do preconceito de cor teve origem na psicanálise e localizou o preconceito como um distúrbio psicológico. Lélia Gonzalez (2020) também estudou psicanálise, com a qual foi possível chegar à conclusão de que a sociedade vive uma neurose. Ao expor a “neurose cultural brasileira”, com o apoio dos estudos de Jacques Lacan e Sigmund Freud, elaborou uma reflexão sobre a cultura, criando canais de comunicação entre a psicanálise e as ciências sociais, o que permitiu que a intelectual categorizasse os efeitos

⁶ Destaca Domingues (2007) que a importância das mulheres negras não era apenas simbólica, pois elas assumiam diversas funções na FNB, tendo como exemplo a Cruzada Feminina, a qual mobilizava as mulheres negras para realizar trabalhos assistencialistas, e as Rosas Negras, que organizavam bailes e festivais artísticos.

do racismo na sociedade como um problema que se instituía entre dois grupos: os sujeitos dominados (os negros) e os que exercem a dominação (os brancos). Da psicanálise, veio a preocupação com o não dito, o interdito, e a dimensão subversiva da linguagem do cotidiano.

Lélia Gonzalez seguiu os passos de Virgínia ao analisar que, em São Paulo, iniciou-se o processo de integração do negro na sociedade capitalista, especialmente nos anos 1930, quando a imigração europeia foi interrompida pelo governo Vargas. Ambas as autoras, portanto, criticam o mito da democracia racial por meio da psicanálise, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa. Elas expõem o racismo e a opressão do capitalismo patriarcal, revelando a realidade vivida pelos negros no cotidiano, seja na situação da mulher negra nas questões estéticas ou nas relações de trabalho, na criança negra, no trabalhador negro em geral, e nas questões vivenciadas no âmbito escolar.

As entidades culturais negras encontraram sua melhor expressão no período pós-Estado Novo, entre 1945 e 1948, que marcou uma intensificação das agitações intelectuais e políticas. Esse período é considerado a segunda fase do movimento negro organizado, abrangendo desde a Segunda República até a ditadura militar (1945-1964). No Rio de Janeiro, o Teatro Experimental do Negro (TEN), tendo Abdias do Nascimento como um de seus líderes, foi a mais alta expressão desse tipo de entidade. Sua postura crítica em relação ao racismo, às práticas de alfabetização, à disseminação de informações, à formação de líderes e à criação de peças que abordam a questão racial representou um grande avanço na organização da comunidade negra.

Assim, o TEN defendeu os direitos civis dos negros como direitos humanos e propôs a criação de uma legislação antidiscriminatória para o país. A educação foi uma das principais bandeiras em defesa da raça negra. O tema da negritude tornou-se central, e as ideias de Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon Damas e Langston Hughes contribuíram para o combate aos preconceitos baseados na cor e na raça. O pensamento do TEN estendeu-se dos anos 1960 até os dias atuais. O projeto visava a uma nova concepção sobre o direito à educação, entendido como dever do Estado e direito dos cidadãos. Objetivava o TEN o acesso a:

ensino gratuito a todas as crianças brasileiras, admissão subvencionada de estudantes nas instituições de ensino secundários e universitário, de onde foram excluídos por causa de discriminação e da pobreza resultante de sua condição étnica” (Nascimento, 1978, p. 193).

No entanto, o Golpe de 64 implicou a desarticulação das elites intelectuais negras. A repressão desmobilizou as lideranças negras, lançando-as numa espécie de semiclandestinidadade. Os militantes do movimento negro eram acusados pelos militares de criar um problema que supostamente não existia no Brasil – o racismo. E aqueles levantassem questões sobre

relações raciais eram rotulados como “não brasileiros” (Gonzalez, 1982; Skidmore, 1994; Domingues, 2007). No início dos anos setenta, houve uma retomada política ideológica, por meio do teatro negro do Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN) em São Paulo. No Rio de Janeiro, os negros anônimos organizaram o movimento “Soul”, depois denominado “Black Rio”, como resposta aos mecanismos de exclusão do sistema. Essa é, portanto, a terceira fase do movimento negro (Gonzalez, 1982; Domingues, 2007).

Nessa nova construção, houve inspirações externas como ocorria nos Estados Unidos com a luta dos negros pelos direitos civis. Internamente o embrião do Movimento Negro Unificado foi a organização marxista, conforme análise construída abaixo:

No plano externo, o protesto negro contemporâneo se inspirou, de um lado, na luta a favor dos direitos civis dos negros estadunidense, onde se projetaram lideranças como Martin Luther King, Malcom X e organizações negras marxistas, como Panteras Negras, e, de outro, nos movimentos de libertação dos países africanos, sobretudo de língua portuguesa, como Guiné Bissau, Moçambique e Angola. Tais influências externas contribuíram para o Movimento negro Unificado ter assumido um discurso radicalizado contra a discriminação racial.

No plano interno, o embrião do movimento Negro Unificado foi a organização marxista, de orientação trotskista, Convergência Socialista. Ela foi a escola de formação política e ideológica de várias lideranças importantes dessa nova fase do movimento negro. Havia, na convergência Socialista, um grupo de militares negros que entendia que a luta antirracista tinha que ser combinada com a luta revolucionária anticapitalista. Na concepção desses militantes, o capitalismo era o sistema que alimentava e se beneficiava do racismo; assim, só com a derrubada desse sistema e a consequente construção de uma sociedade igualitária era possível superar o racismo. A política que conjugava raça e classe atraiu aqueles ativistas que cumpriram um papel decisivo na fundação do Movimento Negro Unificado (Domingues, 2007, p. 112-113).

Gonzalez (1982) pontua, também, o avanço das mulheres negras dentro do movimento negro carioca. É a partir dessa experiência que a autora relata que passou a se preocupar e trabalhar suas especificidades, em que se destacou o trabalho desenvolvido pelo IPCN, que criou outra entidade, o Centro de Estudos Brasil-África, localizada em São Gonçalo. Em 1975, a questão negra passava a ser formalmente discutida na universidade com o Grupo de Trabalho André Rebouças, na UFF.

Em 1976, os membros do movimento negro carioca entraram em contato com o movimento negro paulista, e a discussão deu-se em torno da criação de um movimento negro de caráter nacional, e assim se lançaram as bases do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial – o MNUCDR. Sua criação efetiva ocorreu em junho de 1978 em São Paulo (Gonzalez, 1982), na qual Gonzalez participou intensamente, contribuindo para o desenvolvimento das discussões.

Cabe destacar, ainda, a preocupação do movimento negro no campo educacional, pois seus membros passaram a intervir com propostas de revisão dos conteúdos preconceituosos nos livros didáticos, na capacitação dos professores para desenvolver uma pedagogia interétnica, na revisão do papel do negro na história do Brasil e da inclusão da história da África nos currículos escolares. Há a elaboração de cartilhas e palestras sobre a história dos negros no Brasil, permitindo, posteriormente, que a luta se intensificasse quando o movimento se organizou em torno das políticas de ações afirmativas (Domingues, 2007; Pereira, 2011; Gomes, 2011; Canto, 2022).

Vale sublinhar que a preocupação do Movimento Negro Unificado se acentuou quando a crítica sobre a educação como aparelho ideológico do Estado, à luz do desnudamento do mito da democracia racial, ganhou contornos específicos. Assim o fez Abdias Nascimento:

O sistema educacional é usado como aparelhamento de controle nessa estrutura de discriminação cultural. Em todos os níveis do ensino brasileiro – elementar, secundário, universitário – o elenco das matérias ensinadas [...] constitui um ritual da formalidade e da ostentação da Europa e, mais recentemente, dos Estados Unidos. Se a consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do seu povo foram ou são ensinadas nas escolas brasileiras? Quando há alguma referência ao africano ou ao negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra (apud Gonzalez, 2020, p. 39).

Nesse sentido, os estudantes negros integrados a um sistema educacional com tais características têm de lidar com a contradição inerente ao processo de formação e de trabalho, o qual deveria ser estruturante para as relações sociais, mas acaba por adquirir um sentido desagregador, justamente porque o estudante é conduzido a viver experiências de alienação em relação à sua identidade e origem sócio-histórica. Dessa maneira, a inadequação a esse sistema assume formas de rejeição, recusa e traumas que se acumulam ao longo da vida escolar. Soma-se a isso a má distribuição dos recursos da educação, o que precariza as escolas localizadas nas periferias das cidades, onde a população é predominantemente negra. A falta de uma política educacional que considere a realidade de crianças e jovens negros está, portanto, diretamente ligada ao fato de esse grupo passar regularmente por situações de violências simbólicas de um ensino que não assume a centralidade da população negra e sua origem africana para a formação do Brasil.

Lélia Gonzalez participou da Assembleia Constituinte em 1987, na Comissão da Ordem Social ou, melhor dizendo, participou da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, que, dentre outras discussões, abordava o direito a uma educação inclusiva. Na ocasião, a autora argumentou que a cultura era dada pela perspectiva eurocêntrica,

enquanto a produção cultural indígena e africana ou afro-brasileira era vista sob a perspectiva do folclore. Em relação à formação de nação, Gonzalez dirá:

[...] Vejam que estou falando de sociedade o tempo inteiro, não falei em nenhum momento em nação brasileira, uma vez que o projeto de nação brasileira ainda é o projeto de uma minoria dominante, o projeto do qual a população, o povo, isto é, o conjunto dos cidadãos, não participa, e nesse conjunto de cidadãos temos 60% que são negros. E, para criarmos uma nação, temos que criar o impulso comum de projeto com relação ao futuro. E, para podermos ter impulso com relação ao futuro, temos de conhecer o nosso. E a história do nosso país é uma história falada pela raça e classe dominante, é uma história oficial, apesar dos grandes esforços que vêm sendo realizados no presente momento (Brasil, 1987, p. 121).

Tal atuação do Movimento Negro, e principalmente de Lélia Gonzalez, resultou no reconhecimento do racismo na Constituição Federal de 1988 como crime inafiançável e imprescritível. Posteriormente a Lei 7716/1989 definiu os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e, no campo da educação, a Lei 10.639/2003 e a Lei 11645/2008 foram promulgadas para incluir educação e cultura indígenas.

A respeito do perfil do Movimento Negro e da perspectiva do negro como sujeito de conhecimento, Gomes (2017, p. 28) afirma que este se configura “[...] como sujeito político, produtor e produto de experiências sociais diversas, que ressignificam a questão étnico-racial em nossa história”. Segundo a autora, na década de 1980, com o surgimento do Movimento Negro Unificado (MNU), formou-se uma geração de intelectuais negros que se tornaram referência acadêmica nas pesquisas sobre relações raciais no Brasil. As ações do Movimento Negro, embora priorizem a população negra, não se restringem a ela. O objetivo é construir uma sociedade e uma educação mais igualitárias, democráticas e justas para todos.

Os direitos alcançados por meio da ação coletiva mostram que o avanço das políticas públicas, especialmente aquelas de cunho racial na educação, foi resultado da luta de um povo que muito contribuiu e ainda contribui para a construção do país. Esse povo transformou o sofrimento em uma ressignificação do próprio corpo neste novo território, por meio da resiliência e resistência, avançando em uma questão fundamental: o amplo acesso à educação.

Durante muito tempo, a educação foi vista como um privilégio; no entanto, com a Constituição de 1988, passou a ser reconhecida como um direito social e também como um direito humano. Os estudos realizados por aqueles que nos antecederam indicam que, para preservar o que já foi conquistado e continuar avançando nas políticas públicas, é necessário manter a atuação coletiva. Esse esforço é fundamental para enfrentar o capitalismo neoliberal, que se sustenta na meritocracia, no individualismo e na tentativa de fragmentar as conquistas positivas alcançadas pela luta dos movimentos negros.

Legados de Lélia Gonzalez e o direito à educação

Dada a relevância desta intelectual, a sua trajetória pode ser apurada em dois momentos de difusão de seu pensamento social. Araújo (2020) identifica, que no curso da década de 1970 até o início da década de 1980, Gonzalez buscou compreender o capitalismo dependente brasileiro, tomando como um dos seus fios de análise o papel das questões raciais em sua peculiar formação histórico-econômica:

Nesse momento, observa-se uma influência marxista significativa, ainda que a autora estabelecesse com essa matriz de pensamento um diálogo bastante crítico. No decorrer dos anos 1980, as categorias marxistas de análise vão dando lugar a um diálogo com a psicanálise, com o feminismo e, principalmente, a uma perspectiva ligada ao afrocentrismo – podendo ser caracterizada aí uma segunda fase de sua obra (Araújo, 2020, p. 2).

Nesse percurso de pensamento, Lélia diferencia sua análise e introduz as categorias gênero e raça como expressões materiais integradas na conformação do capitalismo dependente e argumenta que o gênero e a etnicidade compõem a escala amplificada da força de trabalho. A autora analisa que os efeitos da exploração capitalista são vividos de forma diferenciada entre brancos e negros, intensificando a superexploração da população negra pelo capital. Segundo a autora, na divisão racial do trabalho, o racismo

[...] é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. Em termos de manutenção do sistema como um todo, ele é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento na estrutura de classes e no sistema de estratificação social (Gonzalez, 2020, p. 35).

A autora sustenta que a ocorrência do processo de urbanização agudiza a proletarianização da população negra, atingida pelo “desemprego aberto ou não, [...] trabalho ocasional, ocupação intermitente ou por temporada” (Gonzalez, 2020, p. 35). A complexidade torna-se maior quando a autora, ao relacionar gênero e etnicidade, expõe a materialidade da superexploração da mulher negra e sua situação educacional:

O Censo de 1950 foi o último a nos fornecer indicadores sociais básicos relativos à educação e ao setor da atividade econômica da mulher negra. A partir daí, pode-se constatar: seu nível de educação é muito baixo. (...). Do ponto de vista da atividade econômica, apenas cerca de 10 % atuam na agricultura e/ou na indústria [...]; os 90% restantes estão concentrados no setor de serviços pessoais (Gonzalez, 2020, p. 38).

Com isso, fica claro que a militância de Lélia Gonzalez, seja por sua participação no Movimento Negro Unificado, no feminismo negro ou em suas diversas atuações e pesquisas sobre as interligações de raça, gênero e classe, dialoga com o conceito de “intelectual orgânico” proposto por Gramsci. Lélia avança para uma nova dimensão desse conceito ao inter-relacionar

as categorias de raça, gênero e classe como estruturantes do Estado brasileiro profundo, apontando para a necessidade de construir relações pedagógicas de hegemonia.

Lélia engaja-se plenamente na função organizativa das “massas marginais”, dedicando-se à análise das conexões entre sistemas opressores dentro e fora do capitalismo patriarcal. Como tecelã dessas conexões, mais tarde reconhecidas por outras autoras como “interseccionalidade”, ela se destaca como uma intelectual educadora, mobilizadora de movimentos em rede e articuladora de blocos histórico-políticos pela construção de uma nova hegemonia. Sua atuação convoca os setores populares subalternizados a ocupar as esferas públicas do Estado, disputar espaço político e construir projetos de hegemonia, como exemplificado pela inspiração e aprovação da Lei 10.639/03, que torna obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nas escolas.

Curty e Malta (2023, p. 5) definem um(a) intérprete do Brasil como um(a) intelectual orgânico(a), baseando-se na noção gramsciana de que “os(as) intelectuais não estão apartados da sociedade e das lutas de classes, e suas formulações são socialmente condicionadas por suas visões de mundo e inserções político, econômicas e sociais.” Como intelectual orgânica, Lélia Gonzalez não se apartava da sociedade nem das lutas de classes. Suas formulações estavam profundamente condicionadas por sua visão de mundo e por suas inserções políticas, econômicas e sociais.

Considerações finais

A promulgação da Lei 10.639/2003 e sua implementação até os dias atuais beneficiaram não apenas os negros e seus descendentes, mas também toda a sociedade brasileira. Trata-se de uma iniciativa que promove a educação para a cidadania em um contexto multicultural e pluri-étnico. Essa legislação busca combater a discriminação racial, que afeta homens e mulheres de formas diferentes, promovendo a equidade entre grupos historicamente em desvantagem, como passo essencial para alcançar o Estado Democrático de Direito.

Desde os primórdios da escola no Brasil, a educação foi concebida como um privilégio que moldava a individualização e a formação dos sujeitos. No entanto, a exclusão da população negra desse processo é um fato histórico. Durante o período escravocrata, poucos escravizados tiveram acesso à instrução, o que contribuiu para perpetuar sua exclusão educacional e social. Para o Movimento Negro, a questão da educação sempre foi central. A integração dos negros na sociedade foi uma preocupação constante, não apenas no campo educacional, mas também no mercado de trabalho e na busca por cidadania plena. Durante muito tempo, a legislação brasileira desumanizou os africanos, reconhecendo-os como sujeitos apenas no âmbito criminal. Isso ajuda a explicar por que a maioria da população encarcerada no Brasil é composta por negros.

Com o amadurecimento do Movimento Negro, consolidou-se a compreensão de que a responsabilidade pela garantia da educação não cabe apenas ao movimento, mas principalmente ao Poder Público. Assim, o acesso à educação passou a ser defendido como um direito de todos os cidadãos. Nesse contexto, destaca-se Lélia Gonzalez como uma intelectual orgânica de tipo novo, dedicada à construção de uma educação antirracista que transcende a esfera escolar. Seu trabalho abrange diversas dimensões da vida social em que o racismo, o sexismo e a exploração das massas marginalizadas ainda predominam.

Como intelectual orgânica, Lélia organizava, mobilizava e articulava coletivos sociais para enfrentar os sistemas opressores do capitalismo dependente, promovendo relações pedagógicas de hegemonia antirracistas. Lélia Gonzalez não foi apenas uma intelectual individual, mas uma intelectual das "massas marginais", tecendo redes educativas que integravam paixões, aspirações e necessidades. Sua visão inovadora e avançada estabeleceu conexões entre raça, gênero e classe, tramas essenciais para compreender e transformar a complexa sociedade brasileira.

Referências

ARAÚJO, Bárbara. Lélia Gonzalez, intérprete do capitalismo brasileiro. *Revista Jacobina*, 2020. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2020/09/lelia-gonzalez-intérprete-do-capitalismo-brasileiro>. Acesso em: 21 maio 2024.

BRASIL. *Atas da Assembleia Nacional Constituinte (1987-88)*. Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Indígenas, Pessoas deficientes e Minorias. Brasília: Imprensa Nacional, 1987. Oficial da União, Brasília, 5 out. 1988.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Diário Oficial da União, Brasília, 5 out. 1988.

BRASIL. *Constituição Política do Império do Brasil de 25 de março de 1824*. Publicado na coleção de leis do Império do Brasil de 1824.

BRASIL. Lei nº 9394, de 20 de dezembro de 1996. *Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional*. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 23 dez. 1996.

BRASIL. Lei nº 7716, de 5 de janeiro de 1989. *Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor*. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 6 jan. 1989.

BRASIL. Lei nº 10639, de 9 de janeiro de 2003. *Altera a Lei nº 9394, de 20 de dezembro de 1996, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e cultura Afro-Brasileira"*. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. *Altera a Lei nº 9394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e cultura Afro-Brasileira e Indígena"*. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 11 mar. 2008.

CANTO, Vanessa Santos do. Lélia Gonzalez, Helena Theodoro e a Educação das relações Étnico-Raciais na Assembleia Nacional Constituinte de 1987-88: Por um Constitucionalismo Amefricano ou um Direito de Tipo Nosso. *Revista Quaestio Iuris*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 4, 2022, p. 1907-1927.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Acesso em: 16 dez. 2024.

CURTY, Carla; MALTA, Maria. *Lélia Gonzalez: gênero, raça e classe na formação econômico-social brasileira*. XXVIII Encontro Nacional de Economia Política. Ameaças à Democracia no Século XXI, Capital e desigualdades, 2023, UFAL, Maceió – AL. Cadernos de Resumos: SEP.

DAMACENO, Janaína. Os segredos de Virgínia: estudo de atitudes e preconceito de cor na São Paulo dos anos 1940-1950. In: PINTO, Ana Flávia Magalhães; CHALHOUB, Sidney (Orgs.). *Pensadores negros e pensadoras negras: Brasil, séculos XIX e XX*. 2. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo* (online), v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classe*. São Paulo: Ática, 1986.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

GOMES, Nilma Lino. O movimento negro no Brasil: ausências, emergências e a produção dos saberes. *Política & Sociedade*, v. 10, n. 18, abril de 2011, p. 133-154.

GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. Negros e educação no Brasil. In: LOPES, E. M. et al. (Org.). *500 anos de Educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 325-346.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Movimento negro e educação. *Revista Brasileira de Educação*, n. 15, set.-dez. 2000.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf>.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. In: RIOS, Flávia; LIMA, Marcia (Orgs.). *Lélia Gonzalez: Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRAMSCI, Antônio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1982.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere*. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

IANNI, Otávio. A construção da categoria. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, número especial, p. 397-416, abr. 2011.

JESUS, Marize Conceição de. O regime militar e a questão racial: o interdito. *Anais do XVII Encontro de História da Anpuh-Rio*. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em <https://encurtador.com.br/dgKLV>

LEMOS, Guilherme Oliveira. *No dilacerar do concreto: as histórias dos apartheids entre as satélites de Brasília e as townships de Joanesburgo (1955 – 1971)*. 2022. 264 f., il. Tese (Doutorado em História) — Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

MENDONÇA, Sonia Regina de; FONTES, Virgínia. História e teoria política. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 55-71.

NASCIMENTO, Abdias do. *Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PEREIRA, Amílcar Araújo. A Lei 10.639/2003 e o movimento negro: aspectos da luta pela “reavaliação do papel do negro na história do Brasil”. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 12, n. 17, 2011, p. 25-45.

SIMIONATTO, Ivete. Gramsci: sua teoria, incidência no Brasil, influência no Serviço Social. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

SILVA NETO, Manoel Jorge E. *Curso de Direito Constitucional*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

SKIDMORE, Thomas. *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

Recebido em 20/07/2024

Aprovado em 24/11/2024

Publicado em 31/12/2024



Quilombos: the land is life and freedom

Quilombos: a terra é vida e liberdade

Quilombos: la tierra es vida y libertad

Amanda dos Santos Pereira¹

ORCID: 0000-0002-3274-7577

Abstract

Since Brazil's imperial era, the enslaved Black African population has sought ways to resist the horrors of slavery. Some of these groups were called quilombos, a word originating from the Bantu language that means camp or fortress. This essay addresses the main dilemmas currently faced by Brazilian quilombos, such as disputes over land, the fight against violence, and the violation of rights. Additionally, the study highlights the resistance processes developed by these communities to remain in their territories. The essay articulates the thoughts of Afro-Brazilian intellectuals as the main contributors to these discussions. The theoretical framework of the study is based on the Afrodiasporic epistemic perspective. It concludes that land and territory hold crucial significance for the existence of quilombola communities, making it urgent to implement public policies that recognize, respect, and guarantee the strengthening and preservation of these communities in Brazil.

Keywords: Quilombo; Racism; Contested Territories; Resistance.

Resumo

Desde a época imperial do Brasil, a população negra africana escravizada buscou formas de resistir aos horrores da escravidão. Alguns desses agrupamentos receberam a denominação de quilombos, palavra de origem bantu que significa "acampamento" ou "fortaleza". Neste ensaio, são abordados os principais dilemas enfrentados contemporaneamente pelos quilombos brasileiros, como a disputa pela terra, a luta contra a violência e a violação de direitos. O estudo também evidencia os processos de resistência criados por esses povos para se manterem em seus territórios. Este ensaio articula o pensamento de alguns intelectuais afro-brasileiros como principais protagonistas das discussões. O referencial teórico do estudo baseia-se na perspectiva epistêmica afrodiaspórica. Conclui-se que a terra e o território possuem um significado crucial para a existência das comunidades quilombolas. Assim, é urgente a implementação de políticas públicas que reconheçam, respeitem e garantam o fortalecimento e a preservação dessas comunidades no Brasil.

Palavras-chave: Quilombo; Racismo; Territórios contestados; Resistência.

Resumen

Desde la era imperial de Brasil, los africanos negros esclavizados buscaron formas de resistir los horrores de la esclavitud. Algunos de estos grupos fueron denominados

¹Doutoranda e Mestra em Terapia Ocupacional pela Universidade Federal de São Carlos (PPGTO/UFSCar). Graduada em Terapia Ocupacional pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: toamandapereira@gmail.com.

quilombos, una palabra de origen bantú que significa "campamento" o "fortaleza". Este ensayo aborda los principales dilemas que enfrentan actualmente los quilombos brasileños, como la disputa por la tierra, la lucha contra la violencia y la violación de derechos. Asimismo, el estudio destaca los procesos de resistencia desarrollados por estos pueblos para permanecer en sus territorios. Este ensayo articula el pensamiento de algunos intelectuales afrobrasileños como principales protagonistas de las discusiones. El marco teórico del estudio se fundamenta en la perspectiva epistémica afrodiaspórica. Se concluye que la tierra y el territorio tienen un significado crucial para la existencia de las comunidades quilombolas, por lo que resulta urgente implementar políticas públicas que reconozcan, respeten y garanticen el fortalecimiento y la preservación de estas comunidades en Brasil.

Palabras clave: Quilombo; Racismo; Territorios en disputa; Resistencia.

Introduction

According to Marcella Furtado, Regina Sucupira, and Cândida Alves (2014), quilombos were founded in Brazil during the 16th century by enslaved populations, predominantly Black individuals, who fled from slave quarters to escape slavery and achieve the much-desired freedom. Today, quilombos have evolved into spaces of struggle and resistance against oppression. Nascimento (2019) emphasized that “quilombo does not mean escaped slave. Quilombo means fraternal and free meeting, solidarity, coexistence, and existential communion. We repeat that the quilombola society represents a stage in human and socio-political progress in terms of economic egalitarianism” (Nascimento, 2019, p. 289-290).

Beatriz Nascimento (2016) reflected that the word *quilombo* is a Portuguese adaptation of *kilombo*, a term originating from Bantu-speaking peoples. One of the meanings of *kilombo* is associated with a place, camp, or sacred house where initiation rituals were performed. From the 16th century to the present day, Brazilian quilombos have been persecuted by the State, society, and institutions. Records in Brazilian literature referring to quilombos were predominantly written by individuals who supported slavery; consequently, the literature often portrays quilombos as marginalized spaces, inhabited by people seen as resistant to social norms (Gomes, 2015).

Beatriz Nascimento (2016) also noted that the first official Portuguese document mentioning quilombos was dated 1559. However, it was only in 1740 that the Overseas Council and the King of Portugal officially defined the term *quilombo* as: “all housing of escaped Blacks who exceed five, in part destitute, even if they do not have established ranches, nor are pestles found in them” (Nascimento, 2016, p. 120). This definition evolved significantly with the 2003 presidential decree 4.887, which, in its Article 2, updated the definition of quilombola communities:

For the purposes of this decree, the remnants of quilombo communities are considered to be ethnic-racial groups, according to self-attribution criteria, with their own historical trajectory, endowed with specific territorial relationships, with a presumption of Black ancestry related to resistance to the historical oppression suffered. (Brazil, 2003).

During the colonial period, these communities were referred to as *Mucambos* and *Retiros*, but the term that has endured to this day is *Quilombo* (Santos, 2015). The Brazilian state decreed the replacement of the term *quilombola* with "remaining quilombo communities," shifting the focus from individual rights to recognizing ethnic groups as collectives of rights (Matos & Eugênio, 2018). For some authors who adopt anthropological perspectives, the term *quilombo remnant* is considered more inclusive, as it encompasses not only communities formed by formerly enslaved individuals but also those established by free Black people who purchased or inherited their land. These communities share a common history of resistance and a collective struggle to secure their rights (Arruti, 2017).

It is important to note, however, that the term *remnants* is controversial. Although Brazilian law uses this designation, some scholars critique it from a socio-anthropological perspective, arguing that it risks presenting a static view of quilombola groups. Instead, they emphasize the need to account for the evolution and ongoing dynamics of these communities. This debate raises critical questions: Who are the remnants? What does it mean to be a quilombo today? (Munanga, 2001, Silva; Nascimento, 2012).

However, there are many stereotypes constructed or desired in the search to find in present-day communities or current social subjects the untouched traces of Africanness from the past. In other words, in general, society wants to find reliable traces of African tradition in present-day communities to legitimize their origin, as if customs, traditions, and ways of life were frozen in time without the need for (re)constructions throughout history (Silva; Nascimento, 2012, p. 26).

According to the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE, 2022), there are approximately 1,327,802 quilombolas across the country. However, only 3,563 communities possess a certificate of self-definition as a remaining quilombo community, and the quilombola population residing in titled territories represents merely 4.3% of the total quilombola population in Brazil (IBGE, 2022). As Givânia Silva and Bárbara Souza (2021, p. 87) note, "just over three hundred [communities] have their territories titled."

In this context, Vercilene Dias (2020) and Givânia Silva (2020) point out that the process of land titling is slow, with most quilombola communities unable to prove land ownership due to bureaucratic obstacles. On November 7, 2007, the federal government established the National Policy for the Sustainable Development of Traditional Peoples and Communities (PNPCT), emphasizing the recognition, strengthening, and guarantee of territorial, social,

environmental, economic, and cultural rights. This policy aims to prioritize the quality of life for both present and future generations (Brasil, 2007).

Additionally, the National Coordination for the Articulation of Black Rural Quilombola Communities (CONAQ) was created to play a crucial role in mobilizing communities, defending human rights, protecting territories, and representing these rural communities on national and international levels. More recently, in 2024, the National Policy on Equity, Education for Ethnic-Racial Relations, and Quilombola School Education was established through Ordinance No. 470/2024. This policy focuses on implementing educational actions and programs to address ethnic-racial inequalities, combat racism within academic settings, and advance educational opportunities for the quilombola population (Brasil, 2024).

Silva and Souza (2021) underscore the crucial importance of land and territory for quilombola communities, stating that these spaces are integral to “planting, production, experiences and expressions of cultural manifestations, celebrations, construction of sacred spaces, and connections with ancestral memories” (Silva & Souza, 2021, p. 86). Throughout Brazil, quilombos self-affirm their ethnic-racial identity by occupying and using territories and natural resources as a foundation for their cultural, social, religious, ancestral, and economic reproduction. This involves utilizing knowledge, innovations, and practices passed down through generations (Brasil, 2007).

Despite their resilience, quilombos in Brazil face numerous challenges. Pereira and Magalhães (2022) emphasize that each quilombo is unique, with distinct ways of life and specific approaches to managing quilombola identity. Nonetheless, as Nascimento (2016) highlights, Brazilian quilombos share common struggles: the fight for access to land, basic sanitation, education, and against invisibility, historical erasure, violence, and the violation of rights. Notably, for the first time in 150 years, the IBGE conducted a census of the quilombola population as an ethnic group in 2022 (IBGE, 2022).

This article aims to address the primary dilemmas currently faced by Brazilian quilombos, including disputes over land, the fight against violence, and the violation of rights. Additionally, the study highlights the resistance processes these communities have developed to maintain their territories. The essay draws upon the perspectives of Afro-Brazilian intellectuals as central contributors to these discussions, employing a theoretical framework rooted in the Afrodiasporic epistemic perspective.

In the first part of the essay, I discuss the struggles faced by Brazilian quilombos, such as disputes over land and violations of rights. Next, I explore the resistance strategies these communities have employed to remain connected to their territories. Finally, I emphasize the

urgency of implementing public policies that recognize, respect, and ensure the strengthening and preservation of quilombola communities in Brazil.

Years of struggles against invisibility and violation of rights

Amanda Pereira (2022) conducted participatory research with quilombola women from the rural *quilombo* known as Quilombo da Pinguela, located in the interior of Bahia. The participants reported that when accessing health and social assistance services, as well as interacting with the police, agricultural, and education departments, their quilombola identity was not recognized. Moreover, there is a historical and persistent silence surrounding the existence of the *quilombo* in the city. This lack of acknowledgment is compounded by the absence of support from municipal authorities, the state, and society at large—many city residents are unaware of the *quilombo*'s existence.

The women of Pinguela attribute this invisibility to the community's lack of official land title, as the territory has not been demarcated by the National Institute of Colonization and Agrarian Reform (INCRA). Additionally, the *quilombo* faces a land ownership dispute with Usina Unial Agrícola. The struggles faced by Quilombo da Pinguela are reflective of challenges experienced by many *quilombos* across Brazil, which must navigate the dual pressures of affirming their identity through their unique ways of life and conforming to state-defined identity policies. Generally, the state dictates how quilombola lifestyles should be, determines who qualifies as *quilombo remnants* (a term used by the state), and validates citizenship through the legal recognition of land titles (Fernandes et al., 2020).

As Fernandes et al. (2020) note, Brazilian *quilombos* have two options for obtaining recognition: they can negotiate and accept the identity definitions imposed by the state, or they can reject them, understanding that these definitions often stem from a white, exclusionary worldview. “The affirmation of their identity involves processes of both negotiation and confrontation with these sectors of power, sometimes seeking alliances, and at other times challenging them to legitimize their identity and guarantee their rights” (Fernandes et al., 2020, p. 4). Historically, and continuing today, *quilombos* in Brazil have been victims of racism, territorial expropriation, and violence (Pereira & Magalhães, 2023). Santos (2015), popularly known as Mestre Nêgo Bispo, provides examples of *quilombos* targeted by attacks since the Portuguese Overseas Empire, through the Republic, *Estado Novo*, and into the Democratic State of Law. He highlights parallels between the histories of Quilombo dos Caldeirões (CE), Canudos (BA), Pau de Colher (BA/PI), and Quilombo dos Palmares (AL). These *quilombos* were accused of being “communities of messianic fanatics, lacking social discipline, morality, and

proper customs, and therefore a threat to the moral, social, economic, and cultural integrity of the Republic” (Santos, 2015, p. 58).

Under orders from the state, these *quilombos* were invaded by police, republicans, and colonels, who destroyed their properties by fire to expropriate their territories and erase all symbols and meanings of their way of life (Santos, 2015, p. 59). It is important to note that attacks on quilombola communities persist to this day. Therefore, it is the responsibility of the state to ensure the full enjoyment of the rights guaranteed by the current Constitution. Despite the inclusion of *quilombos* in public policies and expanded access to rights, statistics indicate that the majority of Brazilian *quilombos* continue to face violations of their rights (Pereira et al., 2022; Pereira & Magalhães, 2022; Silva & Souza, 2021).

Land and territory: resistance movements

For traditional communities, the land carries a vital and sacred energy. It is regarded as a mother and is synonymous with freedom.

Land, understood here in a broad sense, encompasses not only the physical space necessary for the material reproduction of life but also the land where the symbolic resides—a place where memory finds its sanctuary, home to myths and legends, a source of beauty, inspiration, and sacred collective meaning, as essential to life as the land of labor (Silva & Nascimento, 2012, p. 34).

In rural *quilombos* throughout Brazil, the land and natural resources are integral to preserving nature as well as the cultural, social, religious, ancestral, and economic practices that are passed down through generations. It is important to note that, in general, the capitalist system does not maintain a relationship of respect and harmony with the land. Instead, it exploits advanced technologies, chemical pesticides, and herbicides to accelerate production, aiming solely to maximize profits (Miranda et al., 2021).

The capitalist logic of appropriating territory has fostered industrialization and urbanization, leading to significant land degradation and environmental pollution. Since the *Estado Novo* period, public policies have actively promoted rural exodus, disregarding the knowledge and sustainable practices of traditional peoples, which are seen as insufficient to support the demands of the capitalist system (Santos, 2015). According to Santos (2015), traditional communities maintain a biointeractive relationship with nature. Biointeraction stands in opposition to the capitalist exploitation model, as it is based on the principles of "extract, use, and re-edit" (Santos, 2015, p. 100). Traditional peoples rely on organic energy sources that can be reused or discarded naturally. These organic materials decompose rapidly or serve as sustenance for other species, thereby fostering a sustainable and regenerative cycle (Santos, 2015).

We emphasize the importance of biointeracting with all the elements of the universe in an integrated way, to the point of overcoming the expropriatory processes of colonizing developmentalism and the fallacious nature of the synthesis and recycling processes of (un)sustainable developmentalism, through the process of reissuing natural resources by logic of biointeraction (Santos, 2015, p. 100).

Roberta Araújo (2017), along with Amanda Pereira and Lilian Magalhães (2022), emphasize that caring for the land and preserving natural resources are key resistance strategies employed by *quilombola* communities to maintain their connection to African traditions and culture. It is important to recognize that the strategies developed by these communities to sustain their existence and resist external pressures are diverse and heterogeneous. As Nascimento (2016) highlights, each *quilombo* embodies unique ways of being, acting, feeling, and existing, which vary across the national territory. Through practices such as cuisine, cultural expressions, agriculture, dances, rituals, legends, storytelling, popular festivals, and the stewardship of their territories, the *quilombola* population has found enduring ways to preserve and celebrate their African heritage and cultural identity.

Resistance is achieved, therefore, with the maintenance, re-elaboration, and construction of culture, religion, and sociability that contained values that allowed Black men and women not to lose elements of identity with the continent of origin, assimilating other possible cultural aspects within the context of slavery. This resistance occurred in different spaces, including slave quarters, but quilombos were, without a doubt, an important territory for its elaborations. Without opposition and resistance to slavery, there would not be what we call Afro-Brazilian culture (Soares, 2020, p. 57-58).

Conclusion

This essay examined the primary dilemmas faced by *quilombola* peoples, including the dispute over land, the fight against violence, and the violation of rights. It also highlighted the resistance processes developed by these communities to remain connected to their territories. Although the rights of *quilombola* communities are guaranteed under the 1988 Constitution and reinforced by public policies and decrees addressing their specific needs, these rights are frequently violated due to systemic racism. It is, therefore, the responsibility of the State to ensure the full enjoyment of the rights enshrined in the Constitution.

Despite the challenges posed by racism, it is crucial to recognize the remarkable resilience and achievements of *quilombola* communities. Over generations, they have developed strategies to preserve and protect their Afro-Brazilian culture, transmitting ancestral knowledge and practices across time. For these communities, the land holds not only material value but also profound immaterial and symbolic significance. While studies on *quilombola* populations remain scarce in Brazil, there is an urgent need for further research on this subject. Additionally,

it is imperative to implement and strengthen public policies that acknowledge, respect, and ensure the preservation and empowerment of *quilombola* communities throughout the country.

References

ARAÚJO, Roberta Lima Machado de Souza. *Determinantes sociais de doenças e agravos nas comunidades quilombolas de Feira de Santana-BA*. 2017. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) — Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2017.

ARRUTI, José Maurício. Conceitos, normas e números: uma introdução à educação escolar quilombola. *Revista Contemporânea de Educação*, v. 12, n. 23, p. 107-141, 2017.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. *Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias*. Brasília, DF: Presidência da República, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 3 jul. 2024.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. *Institui a Política Nacional para o Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais*. Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2007/d4887.htm. Acesso em: 3 jul. 2024.

BRASIL. Decreto nº 6.261, de 12 de março de 2004. *Dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola, e dá outras providências*. Brasília, DF: Presidência da República, 2004. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6261.htm. Acesso em: 3 jul. 2024.

BRASIL. Portaria MEC nº 470, de 14 de maio de 2024. *Institui a Política Nacional de Equidade, Educação para as Relações Étnico-Raciais e Educação Escolar Quilombola - PNEERQ*. Brasília, DF: Presidência da República, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/mec/pt-br/assuntos/noticias/2024/setembro/mec-apresenta-politica-nacional-de-equidade>. Acesso em: 5 dez. 2024.

CUNHA, Felipe Gibson; ALBANO, Sebastião Guilherme. Identidades quilombolas: políticas, dispositivos e etnogêneses. *Revista de Estudos Latinoamérica*, v. 64, n. 1, p. 153-184, 2017.

DIAS, Vercilene Francisco. Eu Kalunga: pluralismo jurídico e proteção da identidade étnica e cultural quilombola. In: DEALDINA, S. S. (Org.). *Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas*. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020. p. 75-85.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. *Certificação quilombola*. Brasília, 2023. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em: 15 jul. 2024.

FURTADO, Marcella Brasil; PEDROZA, Regina Lúcia Sucupira; ALVES, Cândida Beatriz Cultura. Identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da psicologia cultural.

Psicologia & Sociedade, v. 26, n. 1, p. 106–115, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100012>.

FERNANDES, Saulo Luders; GALINDO, Dolores Cristina Gomes; VALENCIA, Liliana Parra. Identidade quilombola: Atuações no cotidiano de mulheres quilombolas no agreste de Alagoas. *Psicologia em Estudo*, v. 25, n. 1, e45031, 2020. DOI: <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v25i0.45031>.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo demográfico*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/novo-portal-destaques.html?destaque=37339>. Acesso em: 11 jul. 2024.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). *Quilombos das Américas: articulação de comunidades afrrurais: documento síntese*. Brasília: Ipea: SEPIR, 2012.

MATOS, W. S.; EUGENIO, B. G. Comunidades quilombolas: elementos conceituais para sua compreensão. *PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP*, Macapá, v. 11, n. 2, p. 141-153, 2018.

MIRANDA, Sérgio Vinícius Cardoso; OLIVEIRA, Jannefer Leite; SAMPAIO, Cristina Andrade; NETO, João Felício Rodrigues. Cartografia das condições de trabalho de homens quilombolas e as intersecções para a informalidade e a saúde mental. *Interface*, Botucatu, v. 25, n. 1, e200478, 2021.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo em África. In: MOURA, Clóvis (Org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001. p. 21-31.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTIS, A. (Org.). *Eu sou Atlântica*. São Paulo: Imprensa Oficial/Kuanza, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. *O Quilombismo*. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

PEREIRA, Amanda dos Santos. *Racismo e justiça ocupacional: Construção de identidade e engajamento ocupacional de mulheres negras quilombolas*. 2022. Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional, Universidade Federal de São Carlos, 2022.

PEREIRA, Amanda dos Santos; ALLEGRETTI, Maitê; MAGALHÃES, Lilian. “Nós, mulheres quilombolas, sabemos a dor uma da outra”: uma investigação sobre sororidade e ocupação. *Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional*, v. 30, e3318, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/2526-8910.ctoAO254033181>.

PEREIRA, Amanda dos Santos; MAGALHÃES, Lilian. A vida no quilombo: trabalho, afeto e cuidado nas palavras e imagens de mulheres quilombolas. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, v. 27, e210788, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/interface.210788>.

PEREIRA, Amanda dos Santos; MAGALHÃES, Lilian. Os impactos dos racismos nas ocupações da população negra: reflexões para a terapia e a ciência ocupacional. *Saúde Soc.*, v. 32, n. 2, e220400pt, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902023220400pt>.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SILVA, Givânia Maria. Mulheres quilombolas: afirmando o território na luta, resistência e insurgência negra feminina. In: DEALDINA, S. S. (Org.). *Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas*. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020. p. 51-58.

SILVA, Givânia Maria; SOUZA, Bárbara Oliveira. Quilombos e a luta contra o racismo no contexto da pandemia. *Boletim de Análise Político-Institucional*, v. 1, n. 21, p. 85-91, 2021.

SILVA, Simone Resende; NASCIMENTO, Lisangela Kati. Negros e territórios quilombolas no Brasil. *Cadernos CEDEM*, v. 3, n. 1, p. 23-37, 2012.

SOARES, Maria Raimunda Penha. Lutas e resistências quilombolas no Brasil: um debate fundamental para o Serviço Social. *Revista em Pauta*, v. 18, n. 46, p. 52-67, 2020. DOI: <https://doi.org/10.12957/rep.2020.52007>.

Recebido em 20/07/2024

Aprovado em 24/11/2024

Publicado em 31/12/2024

Sonhos e vivências transatlânticos de Nize Isabel de Moraes, professora negra do estado de São Paulo (1955-1978)

Transatlantic dreams and experiences of Nize Isabel de Moraes, a black teacher from the state of São Paulo (1955-1978)

Sueños y experiencias transatlánticas de Nize Isabel de Moraes, profesora negra del estado de São Paulo (1955-1978)

Maria Aparecida de Oliveira Lopes¹

ORCID: 0000-0002-9967-8801

Resumo

Este artigo rememora a trajetória da professora Nize Isabel de Moraes, uma paulista que atuou de 1955-1978 como professora da rede pública de São Paulo. Nossa narrativa pretende construir a genealogia das suas escolas de atuação em São Paulo e explorar a comunicação entre Brasil e Senegal, uma vez que a historiadora trabalhou como pesquisadora no Instituto Fundamental da África Negra entre 1967-2003, na Universidade de Dakar, enquanto estava lotada na Secretaria da Educação. Analisamos as tensões geradas pela condição de ser professora concursada e investir na formação de pesquisadora, escrutinar os aspectos da historicidade dos seus discursos, relatos e as questões raciais e educacionais que atravessaram sua experiência transatlântica.

Palavras-chave: Professora; Pesquisadora; Mulher Negra; Profissionalização.

Abstract

This article recalls the trajectory of teacher Nize Isabel de Moraes, a São Paulo native who worked from 1955-1978 as a public school teacher in São Paulo. Our narrative intends to build the genealogy of her schools of activity in São Paulo and explore the communication between Brazil and Senegal, since the historian worked as a researcher at the Fundamental Institute of Black Africa between 1967-2003, at the University of Dakar, while she was assigned at the Department of Education. We analyze the tensions generated by the condition of being a certified teacher and investing in training as a researcher, scrutinizing aspects of the historicity of her speeches, reports and the racial and educational issues that permeated her transatlantic experience.

Keywords: Teacher; Researcher; Black Woman; Professionalization.

Resumen

Este artículo recuerda la trayectoria de la profesora Nize Isabel de Moraes, paulistana, que trabajó entre 1955 y 1978 como profesora de escuela pública en São Paulo. Nuestra narrativa pretende construir la genealogía de sus escuelas de actividad en São Paulo y explorar la comunicación entre Brasil y Senegal, ya que la historiadora trabajó

¹Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Professora da Universidade Federal do Sul da Bahia nos cursos de graduação e Pós-Graduação. Coordenou o Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico Raciais (PPGER) no biênio (2017-2018). Atua no Mestrado e Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade (PPGES-UFSB) e coorienta na Escola de Doutorado Único da Université Cheikh Anta Diop. E-mail: senegalbrasil48@gmail.com.

como investigadora en el Instituto Fundamental del África Negra entre 1967-2003, en la Universidad de Dakar, mientras fue asignada en el Departamento de Educación. Analizamos las tensiones generadas por la condición de ser docente certificada e invertir en la formación como investigadora, escudriñando aspectos de la historicidad de sus discursos, reportajes y las cuestiones raciales y educativas que permearon su experiencia transatlántica.

Palabras clave: Docente; Investigadora; Mujer Negra; Profesionalización.

Os primeiros passos de uma caetanista

Escrevemos que Nize Isabel de Moraes, protagonista desta narrativa, nasceu em 1938 na cidade de Bauru². Repensando e retrazando sua trajetória, criamos a hipótese que em 1951, aos treze anos, começou a cursar a Escola de Formação de Professores Instituto de Educação Caetano de Campos. Achemos prematura a sua entrada no magistério aos treze anos. O professor Diógenes Nicolau Lawand, lendo o prontuário da Nize para colaborar na organização da exposição sobre os estudantes negros do Instituto de Educação Caetano de Campos, encontrou escritos do próprio punho de Nize informando que ela nasceu em 1928. O ano de 1928 está registrado na sua Certidão de Nascimento, incorporada à documentação do Instituto de Educação Caetano de Campos. Moraes começou a cursar a Escola de Formação para Professores aos 23 anos. Para sua genealogia faz mais sentido adotar o ano de 1928 como ano de nascimento. Acreditamos que, durante o processo de tradução dos seus documentos, do português para o francês, a sua data de nascimento foi alterada. A alteração da data de nascimento teria acontecido em razão das exigências para entrada no curso de Estudos Superiores ou no Mestrado da Universidade de Dakar? A historiadora, por vezes, reclamou do cansaço físico frente a carga de estudos da Pós-graduação, como se a idade fosse um peso para o seu desempenho intelectual, como se o tempo do seu corpo físico não fosse amigo.

Nize cursou a primeira e a segunda séries, do curso ginásial, no Colégio Paulistano entre os anos de 1947 e 1948. Cursou a terceira e a quarta séries no Instituto de Educação Caetano de Campos, entre os anos de 1949 e 1950. Enquanto estudante matriculou-se no curso de Formação de Professores em 1951, mediante aprovação no vestibular. Entre 1952 e 1953, encarou duas reprovações e solicitou, em 05 de março de 1954, transferência para a Escola Normal de Bauru.

O antropólogo Alexandre Araújo Bispo analisou aspectos da formação da artista negra e paulista Alice Rezende da Silva (1933-1961). Alice Rezende foi produtora de cultura, por ter sido

² Esta informação consta em outro artigo escrito pela autora referente a trajetória da professora Nize Moraes. Cf: LOPES, Maria Aparecida de Oliveira. (Des) fragmentando a vida acadêmica de Nize Isabel de Moraes, historiadora da *Petite Côte*. *Revista de Teoria da História*, Goiânia, V. 26, n. 1., 2023.

atriz de teatro, cinema, rádio e TV, vedete, dançarina e modelo vivo. Para Bispo, a mãe de Alice, Maria Helena (1912-1990), desempenhou um papel fundamental na formação da artista, uma vez que lhe incentivou a consumir livros, jornais, revistas, cinema, rádio e práticas de escrita (Bispo, 2023). Ressaltamos que Alice Rezende não passou por uma escola formal de artes cênicas, como fez Nize ao cursar o magistério e, posteriormente, a graduação em História. Alice Rezende e Nize Moraes não se conheceram, entrelaçamos suas histórias para pensarmos no impacto da cidade de São Paulo em suas vidas: no acesso às instituições culturais e educacionais e na agência cultural. Alice, como Nize, fez parte deste ambiente paulista, propício ao consumo cultural. Apostamos que a prática da escrita foi sua companheira desde a adolescência, visto que cultivava escrever diários, meio pelo qual é possível a elaboração de uma consciência de si no mundo.

Alice Rezende, que integrou, entre outros grupos, o Teatro Experimental do Negro de São Paulo, tirou sua carteira de atriz profissional em 1951. Neste ano, Nize estava imersa no processo de formação de professores. A análise da trajetória de Nize Moraes ressoou ao ser problematizada junto à massa populacional negra. O cenário do pós-abolição não foi próspero de oportunidades para o segmento negro, quando as famílias negras sobreviveram do trabalho doméstico, entre outras profissões manuais de serviços, ligados a limpeza, cuidado de crianças, idosos e doentes. Notamos então que ocupar a profissão de professora, o lugar que no passado lhe foi negado, representou mais do que inserção profissional. Esta retrospectiva nos elucida que a história de Nize ilumina a luta da mulher negra, e de outras categorias da população negra, para acessar seu direito à educação. Em nossa defesa argumentamos que não tencionamos fazer apologia da biografada mas reconhecer a sua luta enquanto mulher negra para profissionalizar-se, tornando-se professora e historiadora, duas profissões não elitistas.

Maria Lucia Muller, analisando o cenário do Rio de Janeiro, Mato Grosso e Distrito Federal nos alertou que uma ideia comum, advinda do imaginário social brasileiro, confirma que a população negra só teve acesso à escola nos anos 50 do século XX. Esse acesso tardio se justifica pelo desenvolvimento restrito do ensino público e pelo descuido das famílias negras. As pesquisas de Muller, baseadas também em análises fotográficas, demonstraram que tal ideia é falsa. Muller encontrou turmas de crianças negras, pertencentes às famílias negras preocupadas com o futuro e a educação dos seus filhos (Muller, 2003, p. 2)

Nize não deixou de mobilizar uma rede de apoio político e familiar para efetivar sua formação como professora e historiadora, nos estimulando a analisar aspectos do seu planejamento e cálculos para se manter na profissão. Muller sublinhou a raridade dos estudos que destacaram as condições existenciais das professoras negras e nos explicou que a profissão exigiu estudos e conhecimentos para ingressar no magistério e exigiu também condições familiares, isto

é, a construção de uma estrutura de apoio e estímulo para estar em condições de lutar pelo ingresso e permanência na profissão. Desde o século XIX, a profissão docente exigia o planejamento e o cálculo associados a um conjunto de símbolos negados à população negra. Exemplificando, a população negra não foi vista como símbolo ou referência intelectual. A profissão demandou capacidade de mobilizar uma rede de apoio social e político, principalmente no período em que o concurso público ainda não estava estabelecido (Muller, 2003, p. 4).

Acessamos a poucas informações da documentação para pensarmos a relação de Nize com a profissão de professora, para sabermos se sua família lhe ajudou a criar condições favoráveis de estudo à sua formação. Localizamos uma carta de Corina Barbosa, sua mãe, na qual demonstrou alegria em saber que Moraes cursava Pós-graduação em Paris. Ela anunciou, em carta escrita no ano de 1972, que se sentia feliz por saber que sua filha, merecidamente, estava em Paris realizando seu sonho de estudo. Acreditamos que as pelejas, sussurradas nos relatos nizanios, não apagaram as ações solidárias entre mãe e filha. Notamos que Corina Barbosa dividiu o seu salário de empregada doméstica e cozinheira com Nize, nas fases em que estava de licença sem vencimento como funcionária pública do estado de São Paulo. Durante a greve da Universidade de Dakar de 1968, Corina enviou dinheiro duas vezes para Nize. À época, ela estava com o salário de professora do estado e a bolsa do Instituto Fundamental da África Negra (IFAN), ou seja, experimentou dificuldades financeiras mesmo como bolsista e com salário de professora no exterior. Apesar de poucos indícios, não é difícil imaginar a solidariedade entre mãe e filha durante o tempo de formação de Nize, no tempo em que investia suas energias para tornar-se professora da Educação Básica, estudando no Instituto de Educação Caetano de Campos (1949-53), frequentando a Escola Normal de Bauru ou como estudante do curso de História na Universidade de São Paulo.

Nas palavras de Nilma Lino Gomes (1995), o que contribuiu para o processo de rompimento histórico-social das mulheres negras no campo educacional foi a democratização da educação. Esse processo permitiu uma maior entrada da classe trabalhadora na escola, nos anos 40 do século XX. As mulheres negras que se mantiveram analfabetas, ou sem condições de continuar seus estudos, em razão das condições raciais, econômicas e sociais, tiveram oportunidades de acesso à escola. O processo de expansão dessas escolas provocou o aumento de vagas nos cursos noturnos e profissionalizantes, inclusive no magistério.

Como argumenta Nilma Lino Gomes (1995), ser mulher negra representou um acúmulo de lutas, indignação, avanços e conflitos constantes entre a negação e a afirmação de nossas origens étnico-raciais. As mulheres negras suportaram diferentes tipos de discriminação e, consequentemente, a condição de pobreza. A ocupação do posto de professora exigiu um acúmulo

de complexidades, representou uma maneira de ocupação no espaço público. Na história de vida de muitas mulheres negras, a ocupação do espaço público sempre foi caracterizada como luta pela sobrevivência, exigindo que se trabalhasse, no campo do saber, desmistificando uma das correntes do pensamento racista. A ocupação do posto como professora representou o rompimento do lugar que o racismo reservou à mulher negra. Apresentamos aqui uma reflexão histórico-política sobre o significado de ser professora negra na história brasileira, enfatizando a sua importância enquanto ocupação de um espaço público que se relaciona diretamente com o saber formal (Gomes, 1994). Nize foi, sem dúvida, uma figura pública produtora de saberes históricos, sobretudo de saberes africanos expressos nas suas pesquisas acadêmicas centradas na história da *Petite Côte*³. Por outro lado, não cansamos de nos indagar como esses saberes foram recriados em sala de aula.

Ambicionamos construir reflexões ancoradas no impacto dos estudos africanos e das questões raciais nas práticas pedagógicas da nossa historiadora em destaque. Entretanto, após o seu doutoramento, concluído em 1977, Nize Moraes se ausentou da sala de aula para se dedicar às pesquisas no IFAN. Nossa retórica nos possibilita, então, refletirmos como a África era pensada pela população negra nos anos 50, 60 e 70 do século XX, no Brasil, ou ainda nos tempos em que a historiadora frequentava a Universidade de São Paulo (USP) e o Centro de Estudos Africanos da USP. Do outro lado do Atlântico, no Senegal, os relatos de Nize respondem como se desenvolveu sua formação no âmbito da pós-graduação e dos estudos africanos. Seus relatos permitem acompanhar suas participações em movimentos sociais, educacionais e políticos na cidade de Dakar, local de sua interação com os movimentos estudantis da experiência histórica no pós-independência.

Trajetória escolar e acadêmica de Nize Moraes

Por conseguinte, com a leitura referendada no rastro das atuações dos intelectuais e ativistas negros, analisamos particularidades do cenário brasileiro, marcados pelas questões raciais, de inclusão e cidadania, que, em parte, mobilizaram os processos de entrada de Nize na

³ A partir da *A la découverte de la Petite Côte*, da própria obra de Nize Moraes, encontramos uma explicação geográfica que nos permite entender a diferença entre *Grande Côte* e *Petite Côte*, um dado importante para quem desconhece a geografia do Senegal. A costa do Senegal desenha um ângulo e um lado é chamado de *Grande Côte*, que se estende desde a foz do rio Senegal até a Península de Cabo Verde, enquanto o segundo, frequentemente, chamado de *Petite Côte*, estende-se desta península até à foz da Gâmbia. Estas duas porções da costa começaram com um rio para se juntarem no que se transformou em aglomeração *dakaroise*. Linear, sem porto, nem ponto de água, a *Grande Côte* pertencia a dois reinos: o de Cayor, na maior porção de sua extensão, o de Oualo na foz do rio. Já a região da *Petite Côte* possuía, onde a barra era fraca, mesmo ausente, com a baía de Hann, um excelente lugar de ancoragem ao qual se juntou, por uma feliz conjuntura, um famoso balneário, situado no fundo desta mesma baía. Quatro estados terminam nesta baía: Cayor, Baol, Sine e Saloum (Moraes, 1993, p. 19)

escola e na universidade. Os problemas enfrentados por Nize em termos de inclusão, pensando nas marcas raça e racismo, não se distanciaram daqueles enfrentados por outros sujeitos e intelectuais negros. No contexto em que Moraes estudou no Instituto de Educação Caetano de Campos e na Universidade de São Paulo, Paulina Alberto (2017) apontou que as reformas democráticas e o crescimento econômico, dos anos 1950 e 1960, proporcionaram novas oportunidades para parcela dos negros brasileiros, especialmente em cidades do Sudeste brasileiro, como Rio de Janeiro e São Paulo. Carlos Hasenbalg (1979) registrou a inexistência da publicação de dados do censo sobre raça nos anos de 1960 e 1970. O estudo de Carlos Hasenbalg (1979), usando informações coletadas na Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios, de 1976, apontou uma melhoria social para a população negra.

Hasenbalg (1979) indicou que a existência de "taxas de alfabetização para pretos e pardos" duplicou e a "média nacional, passou de 25% em 1950 para 59,8% em 1976". Esse crescimento representou um avanço para a população negra, considerando que a alfabetização era um requisito no processo de votação. Algumas reformas realizadas pelo governo não solucionaram as disparidades e discriminações relacionadas à raça. O crescimento econômico e o aumento das oportunidades educacionais permitiram uma maior participação da população negra na vida nacional "como produtores ou eleitores". Em outras palavras, aumentou o número de alfabetizados entre a população negra e ao mesmo tempo caiu o acesso ao ensino superior. Carlos Hasenbalg (1979) demonstrou que o desenvolvimento capitalista reinscreve as diferenças raciais apesar da criação de novas oportunidades. A persistência e a reprodução geracional da discriminação, além da desigualdade de classe, impediram a população negra de participar em condições de igualdade do crescimento econômico.

O analfabetismo entre a população negra representou um entrave para a conquista da cidadania no tempo em que a taxa de analfabetismo era alarmante. Guerreiro Ramos (1915-1982), sociólogo e político brasileiro, viu sua inclusão, e de outros intelectuais negros na academia, como um passo importante na conquista da justiça social. Ramos propôs que a UNESCO promovesse um congresso internacional sobre relações raciais. O ativista criticou os estudos que enfatizavam "o problema do negro como isolado" (Ramos, 1954, p.1), se centralizavam no folclore negro e espetacularizavam problemas estruturais como a pobreza, o desemprego, o analfabetismo, a desnutrição, etc.

O famoso Teatro Experimental do Negro (TEN), do qual Guerreiro Ramos fez parte, desenvolveu estratégias de inclusão da cultura e da população negra. O TEN ofereceu oficinas de teatro, aulas de alfabetização, sessões de terapia e concursos de beleza (Alberto, 2017). Na visão de Solano Trindade - outro ativista e poeta, o TEN não tinha uma linguagem cultural

apropriada para o povo. O TEN ofereceu cursos de alfabetização para adultos e cursos de história da África e dos africanos nas Américas. O seu público congregou em torno de 600 estudantes (Alberto, 2017).

No livro *Lugar do Negro*, Lélia Gonzalez (1982) escreveu que a poesia constitui uma das expressões vigorosas das elites negras dos anos 70 e Solano Trindade marcou as novas gerações, sintetizou a criação do Teatro Popular e a produção poética. A poesia revolucionária de Solano Trindade afirmou a identidade cultural e denunciou a exploração dos oprimidos. A pesquisa em tela nos instigou a problematizar, no rastro da história do ativismo negro como os intelectuais negros, e principalmente as mulheres, refletiram sobre o conceito de raça entrelaçado as questões de acesso à educação. A leitura do livro de Paulina Alberto, *Termos de Inclusão* (2017), como fortuna crítica sobre o ativismo no Brasil, nos obrigou a refletir sobre quais termos os ativistas reivindicaram a inclusão da população negra, uma inclusão que, de fato, nunca se efetivou. Seu livro examinou como os negros pensaram a desigualdade racial entranhada a vida brasileira, priorizando uma análise do comportamento de um grupo de homens e mulheres, com certo grau de instrução e *status*, frente aos debates proeminentes da identidade nacional. (Alberto, 2017)

Lélia Gonzalez (1935-1994) denunciou a propagação do mito da democracia racial brasileira pelo Estado e a seleção racial criada pela sociedade brasileira. Em sua análise, a maioria das mulheres negras não atingiu níveis altos de escolaridade. A seleção racial eliminou as mulheres negras com níveis de escolaridade elevados. A seleção racial podia ser notada em anúncios de emprego que exigiam "boa aparência". Nos anos 80, 83% das mulheres negras e 92% dos homens negros se concentravam em trabalhos manuais não qualificados. As desigualdades se fizeram presentes no acesso às oportunidades de escolarização. Em 1980, o Censo revelou a "existência de 35% de analfabetos entre a população maior de cinco anos". Entre os brancos, a proporção era de 25% enquanto entre os negros era de 48%. Em 1980, os brancos tinham 1,6 % mais chances de completarem doze ou mais anos de estudos. Os negros nasciam com menos chance de chegarem ao segundo grau e sem chance de atingirem a universidade. (Rios; Lima, 2020, p. 97)

Os encontros históricos na Universidade Cândido Mendes promoveram discussões sobre o racismo e suas práticas de exclusão, entre fins de 1973 e 1974, e fomentaram a atuação das mulheres negras para discutir seus cotidianos. Gonzalez (1982) argumentou que o feminismo deste tempo se diferenciava do movimento ocidental por se fundar na solidariedade e na experiência histórica comum das mulheres negras. As reuniões agregaram nomes como Beatriz, Marlene, Vera, Mara, Joana, Alba, Judite, Stella, Lucia, Norma, Zumba, Alzira, Lisia e várias outras mulheres negras. A historiadora Maria Beatriz Nascimento foi, na visão de Gonzales,

liderança das mulheres negras na reorganização do movimento negro dos anos 70. Para comemorar o ano internacional da mulher, as mulheres negras produziram um documento denunciando a exploração da mulher negra (Rios; Lima, 2020). Não por acaso, o final da década de 1970 e início da de 1980, testemunhou a criação de movimentos feministas negros, tais como Aqualtune, Luiza Mahin, Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro. As mulheres destas organizações ultrapassaram as tarefas femininas dentro do movimento negro (André Rebouças, IPCN, Sinba, MNU, etc), no período em que as esquerdas estavam receosas em "dividir a luta do operariado" (Rios; Lima, 2020, p. 103). As ativistas negras diziam que a exploração do trabalho doméstico permitiu a libertação de muitas mulheres brancas no processo de engajamento nas lutas femininas.

Lélia Gonzalez esteve presente na Conferência Internacional sobre as sanções contra a África do Sul, realizada em Paris (1981) e analisou o discurso do governo brasileiro centrado nas relações entre África e Brasil. Na visita de Ahmed Sékou Touré (Guiné-Conacri) ao Brasil, João Figueiredo já havia reafirmado a contribuição da cultura africana à cultura brasileira. O governo brasileiro condenou o *apartheid* e a invasão militar sul africana em Angola, Zâmbia e Moçambique, reconhecendo o *apartheid* como uma violação aos direitos humanos e da paz internacional. Parecia que a realidade, do *apartheid* era condenada pelo Brasil (Rios; Lima, 2020).

Nos interessamos em afinar o diálogo com Lélia Gonzalez (1982) em razão do interesse em entender os diálogos que estabeleceu com os (as) intelectuais em Dakar e pela possibilidade de analisarmos como ela pensou raça e gênero de forma relacional entre África e Brasil. Gonzalez (1982) recordou os efeitos da ideologia do branqueamento, em razão dos aparelhos ideológicos (família, escola, igreja e meios de comunicação) veicularem tais valores. Os valores do branqueamento, atrelados ao mito da democracia racial, possibilitam a compreensão do "racismo à brasileira". Em sua visão, os negros internalizam tais valores e, conseqüentemente, sentem vergonha da sua condição racial. Gonzalez (1982) lembrou que sua companheira do Movimento Negro Unificado (MNU), Neusa Santos (1948-2008), desenvolveu um importante trabalho sobre o tema "ser negro no Brasil", explicando, em termos psicanalíticos, que o branco era vivenciado como ideal de ego. Daí a negação de si pelo próprio negro. Cheikh Anta Diop (1923-1986), intelectual senegalês, também analisado numa perspectiva psicanalítica por Gonzalez, entendeu que "a universal fobia de negro remetia justamente para o contrário" (Gonzalez, 1982, p. 51).

Lélia Gonzalez esteve no Festival Pan Africano de Arte e Cultura (1982) realizado em Dakar. Durante o discurso na Constituinte, ainda nos anos 80, rememorou a luta pela cidadania enfrentada pela população negra, destacando uma das grandes reivindicações lançadas pelo Movimento Negro Unificado, a luta pela instauração da história da África no currículo em todos

níveis e graus do ensino público. Em diálogo com outra intelectual, a professora Helena Theodoro, lançou algumas palavras para esmiuçamos o pensamento de Cheikh Anta Diop:

[...] a famosa filosofia grega não passou de uma apropriação muito grande dos egípcios, porque, o Egito, na Antiguidade era o centro de produção do saber e que houve uma apropriação por parte de Sócrates, de Aristóteles, de Anaximandro, dos Empédocles, de Pitágoras etc, e que de repente nós ficamos, assim, encantadas com esses senhores, quando nós sabemos que a fonte em que eles se abeberaram foi justamente a dos mistérios egípcios. E para quem tem um pouco de consciência histórica, para quem tem um pouco de saber histórico, sabe perfeitamente que os egípcios negros foram os civilizadores do mundo ocidental. Só que isso é devidamente recalçado e tirado de cena. Nós sabemos que toda uma egiptologia foi criada no século passado justamente para tirar de cena, para recalcar a contribuição negra no sentido da humanidade, da civilização humana. Nós sabemos da presença de culturas negras importantíssimas entre os sumerianos, fenícios, na Índia e mesmo na América, antes de Colombo. Mas nada disso nos é trazido. Então nós temos que lutar sim companheiros, nesses dois níveis, sempre tendo em vista a questão da construção de um projeto de nação, porque um povo que desconhece a sua própria história, a sua própria formação, é incapaz de construir o futuro para si mesmo. E o povo brasileiro, neste momento, se encontra nessa encruzilhada: o povo brasileiro representado pelos constituintes (Rios; Lima, 2020, p. 255).

Estratégias de profissionalização de Nize Moraes dos dois lados do Atlântico

Os relatos dos diários nizianos não nos permitiram reconstruir as dinâmicas da sua vida, como professora no ensino público do estado de São Paulo, mas possibilitaram pontuar, que a continuidade dos estudos em nível de pós-graduação traduziu seu engajamento com a educação, na medida em que se comprometeu com a sua qualificação profissional. A longa luta travada pela historiadora, nas décadas de 60, 70 e 80, para não perder o cargo de professora, nos fez entender a importância da profissão em sua vida. Concomitantemente, sublinhamos uma frase da historiadora expressando descontentamento com a experiência docente em São Paulo. Nize sentiu descontentamento com a carreira de professora. Em um dos relatos, dos anos 60, a professora falou abertamente sobre o seu descontentamento com a vida paulistana: “Mas meu Deus, se voltar para o Brasil a minha vida será a mesma em todos os sentidos: (...) vizinhança, trabalho - maldade e perseguição” (Moraes, 1969). Moraes sofria e se sentia perseguida nas escolas nas quais atuou como docente? Quais maldades experienciou nas escolas? Que maldades seriam essas?

Uma certidão assinada pela Diretora Eunice Patrício do Nascimento, da Prefeitura Municipal de São Bernardo do Campo (SP), indicou que Moraes ocupou o cargo de Professora Primária Padrão entre 1955 e 1957. Outro documento expedido pela Secretaria da Educação, atestou que Nize Izabel de Moraes compareceu às provas de História Geral e do Brasil em outubro de 1964. O atestado foi assinado pela Secretária da Comissão Examinadora do Concurso de Ingresso no Magistério Secundário Normal, Leda Berard Lauza. As notas do *Diário*

Oficial, daquele ano, também anunciavam que Moraes realizou a prova escrita de História Geral e do Brasil no Colégio São Paulo, localizada no Parque Dom Pedro.

A documentação, analisada a partir dos Atestados de Frequência, comprovou que a professora Nize Moraes atuou nas seguintes escolas do estado de São Paulo: 1) 1961-1963: Grupo Escolar Jardim Helena, e 2) 1962-1964: Grupo Escolar da Vila Industrial (Grupo Escolar Prof Maria da Glória da Costa e Silva). Neste tempo foi convocada para prestar serviço na Sétima Delegacia de Ensino Elementar da Capital. 3) 1965: Grupo Escolar Heroes da FEB e Escola Ms S. Theodoro de N.S de Sion, 4) 1966: Escola Ms S. Theodoro de N.S de Sion, 5) 1968-1974: Escola Visconde de Congonhas do Campo, 6) 1978: Colégio César Marengo, 7) 1978: Colégio Erasmo Braga.

Na documentação da instituição escolar, há um Adicional Por Tempo de Serviço, informando que ela atuou também no Grupo Escolar Heroes da FEB. Em 1968, com trinta anos de idade, Moraes estava lotada, como professora efetiva no Colégio Estadual Visconde Congonhas do Campo, na capital paulistana. Em mais uma nota de transferência escolar, consta que foi removida da escola Mista São Teodoro Nossa Senhora para o Visconde de Congonhas do Campo, assim como indicou um afastamento - a partir de 25 de outubro de 1967 - para frequentar um curso junto a Universidade de Dakar (Senegal), ao ser contemplada com bolsa de estudos. Esta resolução de 1967 foi publicada no Diário Oficial e prorrogou o afastamento de Nize, inclusive, para que frequentasse um curso junto à Universidade de Orleans Tours na França. Os diários de Nize não registraram relatos desse período na Universidade francesa, mas apresentaram relatos do seu período de estudo no Senegal. Acompanhemos um relato do início da jornada em Dacar:

Quando cheguei, depois de ter ido a cité universitária e ter ido ao banco trocar dólares, eu entrei em contato com o Adido Cultural do meu país, o qual me levou nos lugares principais de Dakar e em bons restaurantes.(..) Fui matriculada no curso de Sociologia (Pós Graduação). Mas meu francês segundo o Adido Cultural brasileiro, estaria muito fraco e eu deveria seguir em curso junto aos anglófonos porque tenho um pouco de conhecimento de inglês. Já estou cursando o mesmo. Não sou muito querida no meio deles, pois não fui bem aceita. A turma da Gâmbia (apenas 2 e um da Nigéria que tenho como amigo). A minha sorte é que os professores e dirigentes do referido curso me dão apoio moral e intelectual. Estou fazendo progresso nos estudos. Mas estou sempre isolada. (..) Quando voltei a me isolar do mundo estudantil, entrei em contato com a comunidade cabo-verdiana aqui existente. A Secretaria da Cite Universitária é uma Cabo Verdiana e ela me ajuda muito. Falamos a mesma língua com algumas alterações . Mas tem sido um guia para mim. Fui numa festa cabo-verdiana, estava boa. [...] (Moraes, 1967).

Nize se integrou, inicialmente, à comunidade anglófona em razão da fluência na língua inglesa e por indicação do Adido Cultural Pedro Moacyr (1929-2008). Identificamos relatos de Nize, referente ao ano de 1967, comentando a situação política senegalesa e a construção de uma rede de contato com as Embaixadas no Senegal, incluindo a Embaixada brasileira:

Durante o fim do ano de 1967 e o começo do ano de 1968 muitas coisas aconteceram boas e ruins. Durante o ano de 1967, começou bem. Fui ao Mali na Páscoa em abril, passei 15 dias com a minha amiga senegalesa, gostei do país e de sua história. Povo bom e simpático, mas tive decepção com as pessoas que convivi, enfim. Esta é a vida, tudo que é de graça acaba assim mesmo. Voltei um pouco triste e fui morar com uma francesa na *Cité Camp Claudel*. A vida continua simples, complicada e triste. Os estudantes não estão contentes com as atitudes das autoridades escolares e pouco menos com o presidente. Dizem que vão boicotar os exames e se isso não acontecer vão à greve. Bem isto aconteceu, não entendi o que havia com os colegiais, com os ginasianos e estudantes senegaleses. Só sei que na véspera dos exames 27/05/1968, para os anglófonos e outras faculdades, estourou uma greve de maneira violenta como em Paris. Devo dizer que nesta mesma época um surto de greve estourou em França. Lideradas por elementos joviais e com ideais revolucionários. O principal era um estudante alemão. Houve mortes e as faculdades francesas foram fechadas. Na África Ocidental, de língua francesa, o fenômeno veio a se repetir com o exército do presidente despojando os estudantes da Universidade de Dakar. A mesma foi fechada e nos estudantes, negros, brancos e estrangeiros fomos expulsos do país. Todos tivemos que sair apressadamente da área universitária, pois os policiais eram duros conosco. Eu consegui sair da *cité* e só voltei dois dias para pegar minhas coisas, acompanhada do tal Adido Cultural. Até aí tudo bem. Consegui me alojar falando com o diretor do Ifan, que me cedeu uma cama num quarto junto com uma egípciana, a qual me detestava. Fiquei com ela uns dois meses depois, esta partiu para França, pois sua bolsa do Ifan terminou (Moraes, 1968).

No relato anterior, Nize reconheceu o apoio da Embaixada Brasileira na estadia em Dakar e, no seguinte, apontou a existência de abuso de poder por parte da Embaixada brasileira e de confrontos com Pedro Moacyr. As relações de Moraes se complicaram com a Embaixada Brasileira em razão da sua insistência em permanecer na Universidade de Dakar mesmo no cenário de turbulência e instabilidade política no Senegal:

No dia 05/06/1968 a Embaixada do Brasil me deu o ultimato, se você parte traremos toda a sua bagagem, passagem e tudo, mas no caso da recusa terá que assinar uma declaração, na qual aquela embaixada não terá mais nenhuma responsabilidade sobre minha pessoa. Jamais fui tão humilhada na minha vida. Debaixo de gritos do tal Adido Cultural e Embaixada Juntos, os quais, creio eu, eram racistas em todos os sentidos. Acabei assinando. Fiquei desde então na dependência dos amigos franceses, principalmente de um casal, sendo que sua esposa foi expulsa pelo tal Adido Cultural da nossa embaixada. Devo lembrar que estes representantes do nosso país não eram de carreira e sim de proteção, o que é admirável no nosso país, principalmente em se tratando de um país de negro como é o caso do Senegal. Muita gente gostou da minha situação, pois creio eu, muita gente não simpatizava comigo, principalmente os dois brasileiros que aqui estão. Fiquei sob a responsabilidade da embaixada francesa e dependendo de amigos franceses. Interessante que de 2^a a sábado eu tinha compromissos com as várias famílias. Fiquei doente e tive a assistência de um casal que por mim se interessou, me olhando durante a minha doença e me levando a todas as festas possíveis (nas embaixadas principalmente). Mamãe precisou me mandar dinheiro duas vezes. Isto foi levado em efeito até o mês de outubro de 1968, pois tivemos a reabertura da Universidade de Dakar e as bolsas também. Muitas bolsas foram cortadas e muitos funcionários franceses foram expulsos de suas funções e tiveram que voltar à França, a revolta desses expulsos foi enorme [...] (Moraes, 1968).

Os relatos nizianos referentes à questão da licença, como professora, anseiam pela aprovação com comissionamento, informam sobre a feitura de ofícios, cartas e procurações,

comunicam o desenrolar do fluxo burocrático dependente das comunicações entre instituições e autoridades políticas e educacionais. Para continuar com a licença, Nize produziu documentos, mobilizou uma rede de autoridades políticas e educacionais, acompanhou os recortes dos Diários Oficiais e se amarrava aos prazos estabelecidos pela Secretaria da Educação para formação e qualificação profissional. A dependência da assinatura legal, para angariar a licença no exterior, se deu, entre outras razões, pelo fato de Nize ter extrapolado o tempo de qualificação profissional expedido pela Secretaria da Educação, para professores bolsistas no exterior.

Como já dissemos anteriormente, a licença como professora foi ponto de preocupação nos relatos do cotidiano, inclusive aquele referente ao maio de 68. Nize indicou, repetindo, que viveu dias estressantes e tensos em Dakar, quando explodiu a greve dos estudantes durante o governo de Léopold Sédar Senghor:

Meus últimos dias em Dakar. Desde o dia 25 de maio que a situação dos estudantes tanto senegaleses como estrangeiro está perigritante (sic.). Tivemos a greve proclamada oficialmente em 27/05/1968 onde tiveram lugar os exames dos anglófonos e dos demais estudantes das diversas Faculdades. Mas a bomba explodiu no dia 25/05/1968 quando os estudantes da Farmácia teriam o primeiro exame e foram bloqueados pelos estudantes senegaleses. Desde esse dia estariam em greve limitada (primeira semana, 15 dias, etc) até o governo senegalês entrar em acordo com as mesmas reivindicações das bolsas senegalesas para todos os estudantes do país. Mas o governo não concordou com a proposta estudantil e a greve eclodiu de maneira desastrosa. Domingo tivemos *meeting* e por irmandade todos concordaram em aderir a greve e a não realização dos exames(..) Retornei ao campi Claudel para rever M. Classein (?) e para pegar dinheiro, quero dizer que estarei na rua como todos os estudantes. Eu estou na maior confusão da minha vida. Uma semana já se passou e não tomei uma decisão precisa, pois não sei por onde começar. Não sei se sigo para o Brasil ou se fico em Dakar. Para mim parece que o fato alojamento foi resolvido, visto que passei três noites no Foyen Protest, 1 noite em casa dos David e 2 no Ifan. Há uma semana que não consigo ter paz de espírito. A embaixada brasileira não dá nenhum apoio, ao contrário, faz enorme pressão para que eu deixe o país. Procuro encontrar um meio para ficar, pois outra oportunidade não terei para entrar na França. Tenho amigos que poderão me ajudar muito (estrangeiros é claro). Não consigo dormir. Nós os estudantes franceses, daomeanos e camaroneses, nigerianos, nigeanos, tunisianos e brasileiros não concordamos muito com a coisa mas tivemos que concordar e assim cedermos tudo aos caprichos dos estudantes senegaleses. Devo aceitar que nem todos estavam de acordo conosco, os estrangeiros: malianos, guineenses, mauritanianos, chineses estavam em pleno acordo. Have meeting 2^a e 3^a 27 e 28/05/1968, 29/05 continuamos a greve até segunda ordem, maior confusão. A polícia entra em ação, bombas lacrimogêneas e granadas são lançadas para manter a ordem. Liceu Blaise Diagne, o principal e o mais numeroso (Moraes, 1968).

Os relatos nizanios iluminam a história política do Senegal, a partir das ações dos estudantes senegaleses frente a atuação do presidente Léopold Sédar Senghor. Por outro viés, concluímos, inicialmente, que a historiadora foi se adaptando às condições de trabalho sem pensar ou elaborar um projeto acadêmico para sua vida. Como se tivesse deixado levar pelas oportunidades de trabalho surgidas no Senegal. Esta ideia inicial não fazia sentido frente às inúmeras

pistas do seu protagonismo político para manter-se como pesquisadora e professora. Diante de uma análise mais atenta aos relatos dos diários, parece mais coerente concluir que o protagonismo de Nize nem sempre floresceu. Já nos anos 60 ela planejava entrar na França como estudante, daí a resistência em permanecer em Dakar nos momentos de turbulência política e durante a greve fomentada pelos estudantes na Universidade.

A partir de outra narrativa, de abril de 1969, sabemos que ela esperava uma carta de sua mãe, enquanto transcorreu a segunda semana de greve devido a expulsão dos estudantes da Escola de Pesca da Universidade de Dakar. Comentou ainda que se sentia gratificada por não trabalhar de graça, no IFAN, ao fazer a tradução de documentos dos séculos XVI e XVII do português para o francês, referentes à crônica da Guiné de Francisco Azevedo C Coelho. Anunciou também que preparava seu mestrado inspirado na tese de Jean Boulègue, centrada na Senegâmbia do fim do século XVII. Estava preocupada com a aprovação nos exames nas disciplinas de História da África e de História Moderna e Contemporânea (Moraes, 1969).

As narrativas nizianas iluminam o cenário de turbulência política senegalesa e os encaminhamentos burocráticos frente ao seu comissionamento como professora. No relato de junho de 1969, encontramos Nize “mais desanimada do que nunca” e ainda preocupada com os exames e com sua escrita, pois ainda “não conseguia escrever bem” em francês. No Departamento de História, da Universidade de Dakar, recebia a colaboração do pesquisador Guy Thilmans, que lhe ajudava no resumo dos pontos ao estudar para os exames. Estava ansiosa para saber se sua Dona Corina havia recebido o dinheiro enviado pelo banco. Não sabia se Corina teria o direito de receber seu ordenado de professora da rede pública do estado de São Paulo, uma vez que o comissionamento não tinha sido liberado pela Secretaria da Educação. Esperava que seu procurador, conhecido por Caruso, recebesse a carta com a assinatura do reitor da Universidade de Dakar, esperava conseguir seu afastamento como funcionária pública até o fim daquele ano ou até janeiro de 1970 (Moraes, 1969).

Em outra narrativa escrita em um sábado de 1969, sobre Dakar, Nize permaneceu estudando no Departamento de História na companhia de Thilmans, que lhe ajudava novamente nos estudos de História da África e História Moderna e Contemporânea. Ela tinha ido ao curso de História da Rússia. O professor se encontrava doente e a aula foi cancelada. Nize aproveitou o tempo livre e deslocou-se à universidade para adquirir um livro de Jan Vansina. Neste mesmo dia, desempenhou outra tarefa, foi à reitoria pedir ao reitor Paul Teyssier a “bendita assinatura” da documentação a ser enviada para a Secretaria da Educação de São Paulo. Naquele instante já tinha recebido uma carta de um amigo brasileiro, provavelmente seu procurador chamado Caruso, dando notícias de Corina e pedindo a carta do reitor assinada. No contexto da greve,

dois estudantes do Mali estavam presos e acabavam de ser condenados com uma pena de um ano cada um. Diante deste caso, Nize se posicionou: “A coisa não está cheirando bem, pois não é justo que os estudantes senegaleses estejam fora da prisão e estudantes estrangeiros dentro”. O Ministro do Mali chegaria em Dakar para resolver os problemas com as autoridades senegalesas. (Moraes, 1969).

Durante a greve na Universidade de Dakar, Moraes se posicionou favorável aos estudantes e entendeu que as autoridades políticas, no caso, o governo do Senegal, estavam punindo, em demasia, os estudantes que participaram das greves contra o corte de bolsas estudantis. Os protestos estudantis se agregaram aos protestos mais amplos, causados por uma crise econômica vivida pelo Senegal. Destacamos suas críticas políticas ao governo senegalês enquanto estudante da Universidade de Dakar, e, pontuamos, como sua postura crítica frente à política governamental transformou-se com o estabelecimento de relações com o presidente Léopold Senghor nos anos 70, chegando ao ponto de escrever carta em apoio ao governo e acompanhar o presidente em visita ao Brasil. Os relatos de Moraes ampliaram as nossas lentes sobre o cotidiano da cidade de Dakar.

Retomando o desenho da trajetória de formação, lembramos que Nize cursou as disciplinas de História da África, Sociologia e História Moderna e Contemporânea, na Universidade de Dakar, sem deixar rastros dos resultados das duas últimas disciplinas em seus relatos. Enquanto estudante expressou seu agito emocional com o final dos exames. Acreditava ter tido um desempenho regular em História Moderna e Contemporânea. A matéria de avaliação centrou-se na atuação de Portugal no Oriente, e ela esperava passar. Nos dias 24 e 25 de junho de 1969 fez provas sobre a Revolução Francesa, que discutiu “*texte de Lille et Lyon a Convention*”. Parece que Nize não foi bem nesta prova. No dia 25, realizou outros exames referentes aos efeitos da interferência de Portugal no Congo nos séculos XVI e XVII. Em 1969, Nize estava com 41 anos. Se esforçava intelectualmente porque não desejava voltar ao Brasil e pretendia efetivar seus projetos intelectuais. Concomitantemente, comemorava a situação da mãe. Corina estava garantida financeiramente, até os meses de janeiro e fevereiro de 1970. Nize recebeu a carta da sua mãe e o recorte do Diário Oficial, aprovando sua licença para continuar no Senegal, com alegria (Moraes, 1969).

A exoneração da professora Nize Moraes

Legalmente, o prazo permitido para Nize estudar no exterior findou-se em 1971 (Moraes, 1971), porém, conseguiu prorrogação em razão de sua articulação política. A autorização do governador do Estado de São Paulo, Roberto Abreu Sodré, permitiu que a referida professora

continuasse frequentando o curso de pós-graduação na Universidade de Dakar. Em 1972, uma nota publicada pela *Folha de São Paulo* e com reconhecimento da Reitoria da Universidade de São Paulo, da Divisão de Difusão Cultural Seção de Relações Universitárias e Divulgação, confirmou que a professora Nize Isabel de Moraes, do Grupo Escolar Congonhas do Campo, foi autorizada pelo governador Laudo Natel, em caráter excepcional, a permanecer por mais um ano da Universidade de Dakar, no Senegal, com bolsa de estudo de pós-graduação. Para sua permanência no país africano, Amar Samb, diretor do IFAN, enviou uma carta pessoal à professora Esther de Figueiredo Ferraz, Secretária da Educação, solicitando sua intervenção junto ao governador, para uma solução favorável à Nize (Folha de São Paulo, 13 de janeiro de 1972).

O conteúdo das folhas avulsas revelou relações mais profundas do que imaginávamos entre Moraes e a Secretaria da Educação de São Paulo. Notamos que, em carta escrita à mão por Nize, Elvira Verre foi professora e diretora da escola Erasmo Braga. Dona Corina Barbosa, mãe de Nize, apareceu na redação de Moraes endereçada à Verre. Resumimos as críticas de Nize frente às dificuldades em permanecer se qualificando no exterior:

Cara dona Elvira acabo de receber a sua amável e amarga carta, na qual a senhora diz coisas tristes referentes a minha situação e sobre minha mãe. Quanto a minha situação profissional não estou de acordo consigo para exoneração e nem tampouco para o abandono de cargo. Já estou tomando providências junto das autoridades senegalesas e brasileiras principalmente o chanceler Azeredo da Silveira. Estou aguardando respostas. Se for preciso irei até o presidente da República para normalizar minha situação neste inferno e odioso país complicado e cheio de injustiças, que é o Brasil, o gigante Brasil. [...] Dona Elvira, assim que puder venha até aqui em Dakar, para ver o tipo de vida que eu levo para ser alguém. Estou trabalhando como louca para não perder minha bolsa de estudos no Ifan e se ficar doente as autoridades me jogam para fora do Instituto. Isto ela não compreende, já escrevi duas cartas, já lhe mandei uma foto minha nem resposta. Aqui não se fala de dias das mães pois o país é pobre e o povo é bom, gentil, calmo e negro como eu. [...] Valor eu tenho para as pessoas que seguiram minha luta (...). Eu estou cansada [...] de todo mundo. Vou ver se eu consigo emprestar dinheiro para ir vê-la no mês de julho ou agosto, não lhe diga nada pois a passagem Dakar-São Paulo é muito cara e como sou bolsista do governo senegalês (Moraes, 1976).

Em janeiro de 1978, Nize escreveu para o diretor do Serviço de Administração da Diretoria Regional de Ensino da Capital (DRECAP-II), como professora lotada e em exercício na Escola Estadual Erasmo Braga, solicitando a contagem do seu tempo de serviço e certidão para fins de licença prêmio. A condição de Nize no Senegal, como professora que lutava para permanecer como pesquisadora mereceu a atenção do primeiro presidente da República do Senegal, Léopold Sédar Senghor. Em ofício assinado por Senghor, o presidente afirmava ter a honra de confirmar, ao Ministro das Relações Exteriores da República Federativa do Brasil, Antônio F. Azeredo da Silveira, a autorização de prorrogação da licença de Nize Izabel de Moraes, até 31 de dezembro de 1978 (Senghor, 1978).

Considerações finais

Apesar da luta e articulação ao lado das autoridades políticas e educacionais, no ano de 1977, Nize reassumiu o cargo de professora da Educação básica já com o título de Doutora em História e, em seguida, foi indiciada processualmente por abandono do cargo de professora. No dia 9 de fevereiro de 1978, compareceu à Delegacia de Ensino para resolver questões relativas ao seu cargo de professora e, em 31 de março de 1978, reassumiu o posto de professora na Escola Estadual Erasmo Braga. O diretor da Escola César Marengo, em que atuou anteriormente, João Muniz de Oliveira, acusou o recebimento de uma carta escrita por Nize em 30 de setembro de 1978 e informou que o procurador Humberto Betteto tinha ciência de sua situação. Muniz explicou que a punição resultou em multa de 50% do salário de Nize.

O procurador Humberto Betteto escreveu um ofício endereçado a João Muniz de Oliveira, diretor do Colégio César Marengo, que naquele tempo era localizado no Subdistrito da Vila Formosa. Quais razões levaram o procurador Humberto Betteto a argumentar, frente ao diretor do colégio César Marengo, existir “escassez de elementos” para justificar a permanência da professora Nize Moraes em Dakar? Nize defendeu a tese de Doutorado, sobre a região da *Petite Côte*, em 6 de outubro de 1977, como consta no diploma emitido pela Universidade de Sorbonne. Notamos que seu processo de exoneração como funcionária pública do estado de São Paulo começou a se materializar às vésperas da sua defesa de Doutorado, em 1976, quando ela estava imersa na pesquisa. Recebeu como presente de Doutorado, do estado de São Paulo, a exoneração. Na escrita da própria professora, endereçada à Elvira Ferre, encontramos palavras perfeitas para traduzir o seu caso. Como ela mesma disse, “o Brasil é um país infernal, odioso, complicado e cheio das injustiças” (Moraes, 1976).

Na missão de desfragmentar a trajetória de Nize descobrimos que ela usufruiu, entre 1968 e 1978, de algumas licenças com e sem vencimento como professora da Educação Básica do estado de São Paulo. A maioria dos afastamentos se efetivou sem vencimentos. Os afastamentos comissionados se efetivaram em 1969 e 1972. No ano de 1975 Nize trabalhou no setor administrativo da Embaixada Brasileira no Senegal e desfrutou de pelo menos 4 bolsas como pesquisadora do IFAN entre os anos de 1967-1977. No ano de 1972 estava associada ao Departamento de Antropologia Física da Universidade de Dakar. Em dezembro de 1976 foi nomeada para a função de pesquisadora associada do Departamento de História da Universidade de Dakar. Em 1979 fazia parte do segundo escalão como pesquisadora da Universidade de Dakar, no ano de 1981 alcançou o terceiro escalão. A funcionária atingiu o

quarto escalão da carreira como pesquisadora da Universidade. O tempo não lhe permitiu cumprir todas as categorias do quarto escalão, daí ter se aposentado no terceiro escalão.

Reescrevemos sua trajetória para pensarmos neste tempo de atuação como professora concursada da cadeira de História da rede pública de ensino do estado de São Paulo. A documentação está indicando que a partir de 1967 os cursos da pós-graduação e, as atividades como pesquisadora, consumiram boa parte do tempo de Nize como professora. Quantas vezes ela retornou à sala de aula enquanto cursava o Mestrado e o Doutorado? Encontramos alguns rascunhos de ofícios, escritos a mão, destinados às escolas de atuação de Nize. Por isso mesmo e, por enquanto, a documentação nos permite falar da posse oficial, em 1964, na condição de professora de História, sem apresentar maiores informações sobre retorno e atuação em sala de aula.

Nize cursou Estudos Superiores na Universidade de Dakar para acessar a Sorbonne, já que a entrada na Universidade de Dakar lhe daria dupla titularidade no Mestrado. Em conversas com Guy Thilmans falou dos seus planos em estudar na França ou na Bélgica. Neste período, a crise econômica enfrentada pelo Senegal resultou no corte das bolsas dos estudantes. Reexaminamos o assunto para sublinhar a posição política de Nize frente ao corte das bolsas e para redimensionar, teoricamente, a política econômica do Senegal independente na análise da socióloga Fatou Sow (1973). Entre outras intenções, uma leitura histórico-sociológica dos papéis de gênero, no Senegal, nos autorizou a redimensionar os discursos trabalhistas e femininos nizanios da sua experiência em Dakar.

Escrevendo sobre a situação política dos países africanos nos períodos da independência, a socióloga Fatou Sow (1973) apontou a extroversão como uma característica da política econômica. A crise política e econômica enfrentada pelo Senegal fazia parte dos problemas político-econômicos enfrentados pelo continente africano. Recorremos às explicações da pesquisadora senegalesa para explicar as turbulências políticas e econômicas enfrentadas pelo Senegal. Em suas palavras, a extroversão gerou uma dependência da maioria das nações africanas às antigas metrópoles. Os capitalistas europeus organizaram, em escala global, as relações de dependência entre o centro dominante e a periferia. O peso das relações de integração e de dominação das economias periféricas, pelo centro, impactou todos os níveis da vida. No nível dos núcleos familiares tais relações pesaram na formação dos indivíduos, em suas possibilidades de trabalho, na remuneração do trabalhador, na acumulação de riqueza e no consumo. Resumindo, o contexto africano caracterizou-se como neocolonial (Sow, 1973).

Fatou Sow (1973) argumentou que a dependência econômica tornou improvável uma emergência real e autêntica do continente africano e, ao mesmo tempo, afetou a evolução e transformação profunda da condição feminina na África. No contexto da dependência, homens

e mulheres encontraram dificuldades. O bloqueio do crescimento impactou a formação dos indivíduos, resultou numa baixa escolaridade, em limitação profissional, restrição à oportunidade de emprego, sobretudo nos setores primário e terciário. Para Sow (1973), a baixa escolarização feminina se justificava em razão da negligência dos poderes coloniais. No passado o poder colonial não investiu na educação feminina.

Até se efetivar como funcionária do IFAN nós diríamos que Nize não usufruiu de um emprego remunerado efetivamente, mês a mês. Os escritos nizianos sussurraram suas dificuldades para sobreviver como moradora no espaço urbano de Dakar, nas décadas de 60 e 70. Seria coerente dizer que ela experimentou as mesmas condições das mulheres senegalesas, sem qualificação profissional, antes da conquista do título de doutora, quando ainda não dominava os códigos culturais dos letrados senegaleses?

Como argumentou Fatou Sow (1983), os serviços públicos africanos aumentaram nos tempos da Independência quando a administração colonial foi a única fonte de promoção dos executivos nacionais. A política educacional colonial, que negligenciou a educação feminina, criou setores médios e subordinados capazes de desempenhar as tarefas de gestão: escriturários, agentes técnicos, intérpretes, funcionários de correios, professores, médicos, etc. A independência favoreceu a criação significativa de novos empregos para garantir o funcionamento do aparelho estatal. Tornou-se urgente preencher e criar novas vagas nos ministérios, embaixadas, etc. Como apontamos anteriormente, Nize apresentou qualificações que lhe permitiram angariar postos nos braços do estado senegalês por trabalhar na Universidade de Dakar e na Embaixada brasileira. Sabemos então que a brasileira era bem qualificada como professora e historiadora. Inicialmente era fluente em inglês e português e, depois de concluir o doutorado, tornou-se fluente em francês.

Os países da antiga África Ocidental Francesa e da África Equatorial Francesa viveram essa situação, de investimento na burocracia estatal, uma prática vivida pelos países de colonização de língua inglesa, como Nigéria e Gana. Muitos ganenses seguiram carreiras diferentes da administrativa em profissões liberais, no comércio, etc. Sob a presidência de Nkrumah, defensor de uma política nacionalista, Gana recuperou e controlou setores inteiros da economia monopolizados pelos britânicos, como o comércio, parte da indústria e dos bancos. Estes países, entretanto, não escaparam ao crescimento da burocracia estatal, símbolo do poder, que se expandiu e se consolidou em outras partes da África (Sow, 1983: p. 13)

Para Sow a noção de emprego, em se tratando das mulheres do Terceiro Mundo, carecia de uma análise cautelosa. De acordo com a definição keynesiana, o emprego era um trabalho remunerado no sistema econômico. Esta definição não se aplicou estritamente a África,

considerando que as atividades desempenhadas pelas mulheres foram vistas como invisíveis. Naquele tempo, nos anos 80 do século XX, 80% das mulheres africanas trabalhavam com a terra, ocupando as culturas de víveres destinadas ao consumo familiar e as culturas de exportação, cujos rendimentos eram recebidos pelos gestores da exploração (marido, pai, etc). Estas profissões não eram remuneradas, ou quantificáveis, por se localizarem fora do espaço urbano, fora da sociedade comercial e suas relações, fora do sistema econômico oficial e legal. As profissões do campo desapareceram das estatísticas oficiais. Logo, a mulher rural foi descrita como inativa e dona de casa (Sow, 1983: p. 18)

A integração da mulher no mundo urbano se deu de forma mais dura do que no meio rural, visto que o estatuto rural tradicional era mais equilibrado sobre o plano econômico e social. Na cidade, embora os fenômenos da modernização fossem mais importantes, e as mulheres se beneficiassem de estruturas globais, ela teve que gerenciar sua caminhada pelo capitalismo de centro. A educação e a competência técnica lhe permitiram vivenciar um contexto de concorrência profissional acirrado. O trabalho na cidade exigiu a aquisição de escolarização e competência técnica. Por isso mesmo o papel essencial desenvolvido pelas mulheres esteve atrelado aos trabalhos domésticos e a educação se referia aos cuidados das crianças. As mulheres analfabetas experimentaram a marginalização econômica. O homem era considerado o agente produtivo, às vezes com recursos e salários reduzidos para os custos de vida urbanos e familiares. (Sow, 1973: p. 33)

A partir das explicações de Fatou Sow, referentes a qualificação e formação do segmento feminino, compreendemos que a brasileira Nize Moraes, enfrentou dificuldades, inicialmente, para se inserir no mercado de trabalho e ao evoluir no domínio da língua francesa, e da cultura francesa, competiu com mulheres locais qualificadas na corrida pelo emprego em Dacar. Mesmo neste quadro educacional desfavorável às mulheres, a brasileira conseguiu, no campo do trabalho, uma vaga para realizar o mestrado, outra como funcionária administrativa da Embaixada Brasileira e, por fim, o cargo de pesquisadora do Ifan nos departamentos de Antropologia Física e História.

No tempo que Nize estudava na Universidade de Dakar as dificuldades de emprego feminino se explicavam pela falta de infraestrutura e ausência de uma política de promoção de bem-estar pensada para as mulheres. A sociedade senegalesa resistiu a escolarização e formação profissional das mulheres, vistas como sinônimos de uma nova cultura. As famílias muçulmanas demonstraram mais reservas à escolarização e à formação profissional. As famílias muçulmanas foram hostis à educação ocidental e aos novos comportamentos promotores de uma nova concepção de mulher. As mulheres cristãs urbanizadas tiveram, através da ação da Igreja, mais

possibilidades de acesso à educação. Elas converteram-se, ao mesmo tempo, na fé e nas práticas religiosas e culturais europeias, às suas línguas, aos seus comportamentos e hábitos. Ser cristã significou falar, se vestir e viver na língua europeia. As perspectivas de formação ofertadas às mulheres só foram alargadas após a independência (Sow, 1983: p. 34)

A historiadora Penda Mbow argumentou que a crise dos anos 80 obrigou a sociedade senegalesa a refletir sobre os direitos humanos no islã, uma vez que a realidade sociológica não permite dissociar o que é bíblico, manipulação e interpretação tendenciosa. Nos esforços para responder, então, como a religião muçulmana tornou-se uma prisão para as mulheres senegalesas. Mbow entendeu que a razão fundamental é a afirmativa de um versículo dedicado ao repúdio na segunda Sura do Alcorão (capítulo): "As esposas têm direitos sobre si mesmas (...) Os homens porém tem proeminência sobre eles". A partir desta frase criou-se um imaginário machista e paternalista, abrindo caminho para discriminações contra as mulheres. Daí a necessidade de um tutor masculino para acompanhar as mulheres nas tarefas do cotidiano: ir à escola, frequentar festa, casar, comparecer perante o juiz, fazer peregrinação... Eis a razão da sua exclusão de qualquer função religiosa ou política. (Mbow, 2011, p. 85)

No Senegal, as mulheres usufruíram de um estatuto secundário e de mecanismos de discriminação, desafiando a realidade e os princípios da cidadania igualitária reconhecidos por lei e pelas constituições. Os países muçulmanos passaram por dinâmicas históricas diferentes ao concebermos as questões religiosas e dos direitos e deveres. Mbow produziu críticas ao fato de se evocar o islã para limitar o acesso das mulheres no espaço público. Em sua visão, a vivência das mulheres senegalesas entre duas culturas, moderna e tradicional, não impediu que avançassem em termos de autonomia e independência. (Mbow, 2011: p. 83)

Durante a presidência de Senghor afirmou-se o caráter laico do Estado. O código da família foi elaborado pelo presidente do Conselho, Mamadou Dia (1961), e foi retrabalhado por outro comitê de Conselho, em 1965, ao unificar os costumes indígenas, a lei muçulmana (Sharia) e o Código Napoleônico. O Código da Família foi apresentado aos senegaleses em 1972. A principal característica do tal Código é a unificação da lei, a afirmação declarada do caráter laico da sociedade, o reconhecimento dos princípios dos direitos individuais e do princípio da igualdade de todos os cidadãos. A liberdade do islã se associou, essencialmente, à libertação espiritual. O Alcorão e a Sunna proíbem, formalmente, o ato de prejudicar a vida humana. Quanto à educação, o islã reverenciou o conhecimento e os estudiosos elevaram o conhecimento ao nível da oração, zelando por diferentes aspectos da educação. Ademais, exigiu igualdade e liberdade tanto aos ricos, quanto aos pobres, frente às oportunidades educacionais. O mesmo islã pôs fim ao sistema de classes sociais, impôs a instrução aos homens e mulheres e lhes deu

todos os meios. A Mbow enfatizou que os filósofos do islã foram unânimes em afirmar que o único objetivo da educação é a perfeição moral sem negligenciar a educação física, intelectual e científica. (Mbow, 2011: p. 83)

Historicamente o Estado senegalês, através de sua estrutura e do seu funcionamento, consolidou, reproduziu e criou desigualdades. As instituições de poder, dirigidas e controladas por homens, mantiveram a dominação masculina sobre a vida das mulheres. Citando, Françoise Collin, Fatou Sow se perguntou se a democracia não usa óculos disfuncionais para olhar as mulheres. A socióloga acrescentou que os textos que regiam os cidadãos criaram um espaço jurídico igualitário no qual as mulheres foram apenas toleradas. Resumindo: "o mundo político africano foi construído sobre a exclusão das mulheres". O acesso das mulheres ao exercício real da sua cidadania através da escolarização, da profissionalização ou do envolvimento político destruiu as esferas da vida quotidiana dos indivíduos que a lei, cuidadosamente, definiu em público e privado. Os homens dominaram a esfera pública e regeram, direta ou indiretamente, a esfera privada, anteriormente administradas por mulheres. Esta dicotomia assumiu diferentes formas nas sociedades africanas e reestruturou os espaços hierárquicos, sociais e familiares de acordo com as ideologias religiosas patriarcais (judaísmo, cristianismo e islamismo), com a legislação colonial e com a sua nova ordem política (Sow, 2011: p. 7)

No ano de 1960, a taxa de analfabetismo entre as mulheres girava em torno de 82%, gerando graves consequências para o desempenho nos serviços sociais e funções políticas. A escassez de mulheres instruídas e qualificadas era tamanha que as mulheres universitárias não encontraram problemas de emprego. Sua inserção no mercado de trabalho se deu de forma rápida e sem problemas. Elas se integraram ao segmento médico, professoral e das magistradas. Notamos que raramente ocupavam a posição de liderança política. A Universidade de Dakar foi a primeira universidade da África Francófona. Em 1960, quando completou dez anos de sua criação, não contava com uma vintena de senegalesas, ou seja 1, 96 por cento de um efetivo de 1.1018 estudantes de todas as nacionalidades. Esta porcentagem aumentou com o desenvolvimento da Universidade. Sow constatou, igualmente, que as mulheres seguiram as fileiras clássicas. Elas abraçaram os estudos literários e jurídico-econômicos que as levaram às funções de ensinantes e administradoras. Elas estiveram, entretanto, em comparação com os homens, bem menos representadas nas fileiras ditas científicas e reputadas (Sow, 1973: p.33 e 37)

Concluindo, o artigo envereda para uma abordagem positiva da construção de um caminho de atuação da professora Nize Isabel de Moraes, privilegiando o foco analítico das suas ações perseverantes e resilientes frente as adversidades sociais, políticas e educacionais para profissionalizar-se como professora e historiadora. Reconhecemos que as narrativas de Nize

Moraes, sobre o tempo em que esteve como estudante da pós-graduação e professora, são fragmentadas, nos legando muitas questões sem respostas. As narrativas dos seus diários ainda não produziram pistas sobre os impactos dos estudos africanos em suas aulas de história, sobre conteúdos e processos de aprendizado em sala de aula. Estamos na fase inicial da pesquisa centrada na dimensão educacional da trajetória de Nize Isabel de Moraes. No estado atual da pesquisa localizamos mais dados sobre sua atuação como pesquisadora do que como professora de história ou da educação básica. Este artigo nos oportunizou iniciarmos análises interseccionais entre os papéis de professora e pesquisadora desempenhados por Nize Moraes e nos incitou a pensar em narrativas que contemplem outras faces das intelectuais negras, ultrapassando o importante campo analítico de compreensão e formação das ideias.

A documentação deixada por Moraes, por outro lado, abre um leque de reflexões para pensarmos nos conteúdos das comunicações entre a Secretaria da Educação, Universidade de Dakar, presidência senegalesa e embaixada brasileira sob o prisma da importância dos estudos africanos. Em outros textos, para marcar a riqueza dos seus relatos, continuaremos o diálogo com os aspectos da historicidade dos seus discursos e as questões raciais e educacionais presentes em sua experiência transatlântica. Esta pesquisa, se justifica então, entre outras razões, por escutinar as dimensões dos laços diaspóricos entre a história do Brasil e da África.

Referências

BÂ, M. *Uma carta tão longa*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2023.

BISPO, A. A. Educação Sentimental: Alice Rezende, uma artista negra na década de 1950, entre o consumo e produção cultural. In: *Mulheres e o ensino de arte no Brasil*. Daniela Machado Pinheiro Kem, Rosane Vargas (orgs) Dados eletrônicos. Porto Alegre: IA/ UFRGS, 2023

COSTA, S. *Dois Atlânticos, Teoria Social, Anti Racismo e Cosmopolitismo*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2006.

DEMARTINI, Z. de B. F. A escolarização da população negra na cidade de São Paulo nas primeiras décadas do século XX. *Revista Andes*. São Paulo, n. 14, 1989.

DEMARTINI, Z. de B. F.; ANTUNES, F. *A feminização do magistério e os desafios para prática e a identidade coletiva docente*. Universidade de São Paulo: Biblioteca Digital da Produção Intelectual, 2013.

FOUGEYROLLAS, P. *La condition de la femme sénégalaise*. Étude psychosociologue-Conseil écon. Et social. Dakar, mars, 1969.

FOUGEYROLLAS, P. *Où va le Sénégal? Analyse spectrale d'une nation africaine*. Ifan-Dakar. Éditions Anthropos Paris, 1970.

GILROY, P. *O Atlântico Negro*. Universidade Cândido Mendes. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

- GOLOMBEK, P. *Caetano de Campos: a Escola que mudou o Brasil*. São Paulo: Edusp, 2016
- GOMES, N. L. *A mulher negra que vi de perto: o processo de construção da identidade racial de professoras negras*. Belo Horizonte: Mazza, 1995.
- GOMES, N. L. *O movimento negro educador*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2018
- GOMES, P. G.; FURTADO, C. *Encontro de lá e de cá do Atlântico: mulheres africanas e afro-brasileiras em perspectiva de gênero*. Salvador:EDUFBA, 2017.
- MBOW, P. *Analphabetisme, pauvreté des femmes: le cas du Senegal*. Unesco-Afrique: revue semestrielle du bureau régional de Dakar. Dakar, 1993.
- MBOW, P. *Droits humains et religions: autour de la problématique femme et Islam. Genre et dynamiques socio-économiques et politiques en Afrique*. Senegal: CODESRIE, 2011.
- MORAES, N. I. de. *À la découverte de la Petite Côte au XVIIe siècle (Sénégal et Gambie)*. Dakar: Université Dakar, IFAN, Cheikh Anta Diop de Dakar, 1998. (4 tomes)
- MÜLLER, M. L. R. *A cor da escola: imagens da Primeira República*. Cuiabá: EDUFMT/Entrelinhas, 2008.
- RIOS, F.; LIMA, M. *Por um feminismo afro-latino americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- ROIZ, D. da S. *Os caminhos (da escrita) da história e os descaminhos de seu ensino: a institucionalização do ensino universitário de História na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (1934-1968)*. Curitiba: Appris, 2012.
- SAMB, F. *A condição da mulher entre ficção e realidade: uma leitura de Une Si Longue Lettre, de Mariama Bâ e de Niketche, uma história de poligamia de Paulina Chiziane*. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, UFBA, 2017.
- SANTOS, J. V. dos. *Negros e negras vestem a toda da Escola Normal de São Paulo (1890-1930)*. São Paulo: Tese do Programa de Educação da Unesp de Marília, 2021.
- SOW, F. *Dependence et Developpement, Le Statut de la Femme en Afrique Moderne*. Université de Dakar, Ifan, 1973.
- SOW, F. *Femmes Africaines, Emploi et Division International du Travail*. Université de Dakar, IFAN, 1983.
- SOW, F. La globalisation en Afrique: les femmes, l'État et le marché. In: SOW, Fatou & GUEYE, Ndèye Sokhna. *Genre et dynamiques socio-économiques et politiques en Afrique*. Senegal: CODESRIE, 2011.

Recebido em 22/07/2024
Aprovado em 21/12/2024
Publicado em 31/12/2024



30 anos da presença ancestral de Lélia Gonzalez entre nós: entre o fazer político e a construção de agendas inegociáveis

30 years of Lélia Gonzalez's ancestral presence among us: politics and the construction of non-negotiable agendas

30 años de la presencia ancestral de Lélia Gonzalez entre nosotros: la política y la construcción de agendas innegociables

Francisco Nonato do Nascimento Filho¹
ORCID: 0009-0004-6048-0189

Geyse Anne Souza da Silva²
ORCID: 0000-0003-0530-5877

Resumo

Este artigo busca estabelecer um diálogo entre as escrituras da prática militante e as teorias que desafiam a lógica colonial, em linha com o pensamento de Lélia Gonzalez. Reflete sobre o engajamento político dos Movimentos Negros e sua capacidade de influenciar agendas não negociáveis ao longo dos últimos 30 anos. Aprofundaremos nos escritos teóricos de Gonzalez enquanto resgatamos, na memória, as agendas, pautas, marchas e mobilizações que marcaram a trajetória de ativistas e intelectuais negros, especialmente no Nordeste brasileiro. Utilizando uma perspectiva militante, exploraremos as contribuições narrativas, teóricas e insurgentes de Lélia Gonzalez para a formação política e afirmativa de toda uma geração que se movimenta a partir da perspectiva amefricana, fundamental para o ato político de erguer a voz e se aquilombar.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez; Escrituras; Nordeste; Amefricana.

Abstract

This article aims to establish a dialogue between the writings of militant practice and theories that challenge colonial logic, in line with the thought of Lélia Gonzalez. It reflects on the political engagement of the Black Movements and their ability to influence non-negotiable agendas over the last 30 years. We will delve into Gonzalez's theoretical writings while rescuing, from memory, the agendas, issues, marches, and mobilizations that marked the trajectory of Black activists and intellectuals, especially in the Brazilian Northeast. Using a militant perspective, we will explore the narrative, theoretical, and insurgent contributions of Lélia Gonzalez to the political and affirmative formation of an entire generation that moves from the African American

¹ Graduando do curso de Licenciatura em Educação do Campo – Ciências Humanas e Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo. Natural de Fortaleza - Ceará, cria do Grande Pirambu, poeta e escritor negro. Idealizador do Diálogos Negros e militante do movimento social negro brasileiro. E-mail: nonatofortaleza@gmail.com.

² Mestranda em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Bacharela em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Membro do Grupo Diálogos de Extensão e Pesquisas Interdisciplinares (UECE/UNILAB). Idealizadora do Diálogos Negros e militante do Movimento Negro Unificado. E-mail: geyseannedasilva@gmail.com.

perspective, which is fundamental to the political act of raising one's voice and forming collective resistance.

Keywords: Lélia Gonzalez; Writeviviências; Northeast; Amefricana.

Resumen

Este artículo busca establecer un diálogo entre los escritos de la práctica militante y las teorías que desafían la lógica colonial, en línea con el pensamiento de Lélia Gonzalez. Reflexiona sobre el compromiso político de los Movimientos Negros y su capacidad para influir en agendas no negociables a lo largo de los últimos 30 años. Nos adentraremos en los escritos teóricos de Gonzalez mientras rescatamos, desde la memoria, las agendas, los temas, las marchas y las movilizaciones que marcaron la trayectoria de activistas e intelectuales negros, especialmente en el Nordeste brasileño. Utilizando una perspectiva militante, exploraremos las contribuciones narrativas, teóricas e insurgentes de Lélia Gonzalez para la formación política y afirmativa de toda una generación que se mueve desde la perspectiva afroamericana, fundamental para el acto político de levantar la voz y formar resistencia colectiva.

Palabras clave: Lélia Gonzalez; Escrevivências; Noreste; Amefricana

Memórias, leituras e águas: reencontrando Lélia Gonzalez em terras do Ceará

Dileta filha de Oxum³, Lélia Gonzalez tornou-se correnteza que possibilitou a construção de percursos formativos de encantamento para toda uma geração de jovens ativistas dos Movimentos Negros, mulheres negras, estudantes cotistas, povos de terreiro, entre tantos outros. Segundo Gonzalez (1982, p. 18), falar de Movimento Negro implica o tratamento de um tema cuja complexidade, dada a multiplicidade de suas variantes, não permite uma visão unitária. A presença ancestral e o olhar-convite de Lélia Gonzalez seguem sendo referência para os ativismos negros na política e nas demarcações na produção de conhecimento.

O conceito de escrevivência, cunhado pela escritora negra Conceição Evaristo, é fundamento para o desenvolvimento desta escrita militante e engajada. Ela define a escrevivência como um ato que emerge da experiência cotidiana da vida, memórias e lembranças, constituindo-se como uma escrita viva sobre questões que atravessam as vivências negras. Nossa proposta é articular esse conceito à nossa escrita, visando recuperar caminhos e memórias nascidos na periferia e no trânsito entre militância negra e produção acadêmica. Nessa encruzilhada, o ativismo político e a escrita acadêmica convergem, permitindo que, nos últimos trinta anos, graças a Lélia Gonzalez e à insubmissão intelectual de mulheres e homens negros, ocorra

³ Orixá feminina das religiões de matriz africana. Ela é a dona dos rios, das cachoeiras, do ouro, das cores douradas e amarelas, da fertilidade feminina e do amor. As pessoas filhas de Oxum são pessoas de personalidade firme e com liderança, trazendo doçura, delicadeza e características amorosas. Fonte: Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/religiao/oxum.htm>

uma descolonização de olhares e uma (re)territorialização da produção intelectual e política, desafiando estruturas hegemônicas.

Conceição Evaristo (2020) ressalta a importância da escrivência em despertar pessoas brancas que estiveram passivas, alertando que é hora de se levantar. Para ela, a escrivência não deve ser entendida como uma história tranquilizadora para os privilegiados, mas sim como algo capaz de perturbá-los em seus sonhos injustos. Entre a negrada⁴ do Ceará, Lélia Gonzalez circulará nas rodas de conversa por meio dos Movimentos Negros, fortalecendo-se com a circulação de mãos em mãos do livro “Retrato do Brasil Negro”, também conhecido como o “livro vermelho”, organizado por Alex Ratts e Flavia Rios (2010). Alex Ratts, sempre disposto aos convites da juventude negra que adentrava a universidade, compartilhava o sentimento de alegria na chegada ao território acadêmico distante da negra gente e da produção teórica da negrada.

Lutas por educação, feitas pelos Movimentos Negros e por estudantes negros, permitiram enegrecer salas de aula, referências de leitura e colocar na roda a intelectualidade insubmissa negra em debate. Somos parte da geração que é cria⁵ e construtora do Movimento Negro Educador. Nilma Lino Gomes (2017) afirma que os movimentos negros são, em si, movimentos educadores. Com o pretuguês⁶ de Lélia Gonzalez e a nossa negro-cearensidade, tecemos escritas subversivas para dismantelar as tecnologias racistas que buscam apagar nossa ancestralidade. Esse processo de dismantelamento já acontecia em mentes construídas em corpos-território, previamente demarcados pela pedagogia de falar, articular e existir com nome e sobre-nome, em todos os territórios que nossos corpos atravessavam e eram atravessados.

Essas demarcações foram e continuam sendo essenciais para enfrentar o racismo à brasileira, que subalterniza vozes e presenças como parte da política de negar nossa existência negra. Das salas de aula ao quarto de despejo⁷ das periferias de Fortaleza, Lélia Gonzalez permanece viva em rodas de conversa, escritas acadêmicas, sambas-enredo, blocos de carnaval e terreiros. Embora não tenhamos registros de sua presença física no Ceará, seu legado persiste nas ações de formação política no Movimento Negro Unificado, fundado em 1995 no Ceará, e nas conversas com Alex Ratts.

O professor Alex Ratts, como um griot⁸ e filho de Xangô, compartilha sua experiência com Lélia, instigando-nos a reencontrar sua escrita desobediente, e ir além, pois “é fundamental

⁴ Termo usado entre a militância do movimento negro para referenciar espaços de encontro e articulação política.

⁵ Termo usado nas periferias do Brasil para designar pessoas endógenas à comunidade referência.

⁶ Segundo Lélia Gonzalez, o pretuguês “nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil” (1988, p. 69).

⁷ Em alusão ao nome do livro *Quarto de Despejo* (1960), de Carolina Maria de Jesus.

⁸ São aqueles que contam as histórias, narram os acontecimentos de um povo, passando as tradições para as gerações futuras. Fonte: <<https://ocupacao.icnetworks.org/ocupacao/abdias-nascimento/o-griot/>>

ler mulheres negras do Nordeste” enfatizava, com mãos e olhos erguidos em pretuguês. Trinta anos após sua presença ancestral, Lélia Gonzalez, a partir da política do encantamento e das águas de Oxum, inspira uma geração de jovens negros intelectuais que articulam o pensamento amefricano como campo teórico e prática política criativa. Segundo Gonzalez (1988), além de seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade “incorpora um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) centrado na experiência africana” (p. 76).

Portanto, os deslocamentos epistemológicos enraizados na intelectualidade negra em movimento no último período são marcados pelo afrorreferenciamento na produção teórica e na formulação política de um projeto para pensar a realidade social brasileira. A produção teórica de Lélia Gonzalez atualiza o projeto de emancipação do povo brasileiro das amarras da exploração e opressão sobre corpos e territórios dissidentes da lógica colonial. É evidente que aqueles 'de cabeça feita' pelos textos-mundo de Lélia Gonzalez, ao som do Ilê Aiyê, seguem a dança rebelde que movimenta o corpo entre o teórico e o prático, com o objetivo de descolonizar mentes, olhares e escritas para colocar em cena e reconhecer nosso poder ancestral.

Luiza Bairos⁹ (2000) chama nossa atenção para o papel da militância negra no artigo “Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994”, destacando a contribuição de Lélia e outros militantes negros para nossa história contemporânea, que ainda não foi devidamente avaliada e reconhecida. Este artigo, em torno de nossas escrevivências, entregamos ao balaio de Oxum para adoçar nossas vidas e afiar nossas línguas e escritas, desestruturando a ordem patriarcal, racista, LGB-Tfóbica e capitalista que ameaça a existência amefricana. Nossa escrita segue encruzilhada com os sonhos, sorrisos e sambas do cotidiano, como remédio caseiro produzido pelas nossas Iyás¹⁰ diante do adoecimento do corpo e da alma da negra gente. Encontramos Lélia Gonzalez nas ruas, becos e vilas da Fortaleza negra e nordestina, que continuam em luta contra a negação de nossas existências e produção teórica e acadêmica.

Fazendo cabeça com Lélia Gonzalez: negra presença amefricana em movimento

“Fazer cabeça” é uma expressão utilizada nas comunidades tradicionais de terreiro para descrever o ato de iniciação no candomblé para o Orixá. Para ser iniciado, é necessário

⁹ Luiza Helena Bairos é socióloga e foi ministra da Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (2011-2015), liderança do Movimento Negro Unificado (MNU), do movimento de mulheres negras e latino-americanas.

¹⁰ Se refere à mãe nas comunidades tradicionais de terreiro no Brasil.

pertencer a uma família de axé e se entregar aos cuidados da Iyalorixá¹¹ ou do Babalorixá¹² e da comunidade. O ato de iniciação envolve a entrega aos mistérios dos orixás e aos encantamentos necessários para assumir um novo nome e identidade no mundo. “Fazer cabeça” é renascer com nome e sobrenome para atuar de forma coletiva e reterritorializada.

Somos parte da geração que “faz cabeça” pelas mãos e voz de Lélia Gonzalez para 'entrar em cena' e atuar de forma coletiva, teorizando sobre as questões da comunidade negra e projetando movimentos emancipatórios. A “feitura de cabeça” é parte do ato político e formativo que possibilita que corpos e vozes coletivas, dissidentes da matriz de pensamento e práticas eurocêntricas, formulem perspectivas e leituras de mundo ancoradas na experiência cotidiana de pessoas negras, LGBTQIAPN+, povos indígenas, etc., enquanto territorialidades de novas possibilidades epistemológicas.

Lélia Gonzalez (2020) destaca a importância dos Movimentos Negros como espaço essencial para discutir e desenvolver uma consciência política sobre o racismo, suas práticas e sua interligação com a exploração de classe. Na política do encontro, são forjadas as cabeças em corpos dissidentes. Na ação política e na condução das iniciativas de organização negra, é possível construir diálogos e aprendizados para forjar coletividades negras conscientes de seu papel e lugar em sistemas de opressão e exploração.

Os Movimentos Negros no Brasil são essa *dicisa*¹³, onde é possível deitar para fazer cabeça e articular o pensamento, pois se trata da nossa história e da possibilidade de reescrevê-la em movimento, utilizando as epistemologias amefricanas para não reproduzir ou produzir a gramática do opressor carregada de racismo, sexismo e lgbtfobia.

A trajetória desse movimento vem se caracterizando pelo dinamismo, pela elaboração e reelaboração, em cada conjuntura histórica, de diversas estratégias de luta a favor da integração do negro e erradicação do racismo na sociedade brasileira (Domingues, 2007, p. 122).

Portanto, em diálogo com Domingues (2007), esse movimentação só é possível demarcando nossa presença-mundo nas espacialidades acadêmicas e no Movimento Negro, na ocupação da política institucional e em todos os lugares de trânsito que possibilitem afirmar nosso pertencimento amefricano e potencializar vozes. É na agitação da negra militância que é possível desenvolver a escrita subversiva que apresenta outras categorias de análise sobre a realidade brasileira, com ênfase na experiência dos povos indígenas e negros, como um ato político-epistemológico com o objetivo de combater as estruturas do racismo. É “por aí que dá pra gente

¹¹ Termo utilizado para mulheres que estão na condução de terreiros de candomblé.

¹² Termo utilizado para homens que estão na condução de terreiros de candomblé.

¹³ Nome utilizado para se referir à esteira em comunidades de Candomblé.

entender a ideologia do branqueamento, a lógica da dominação da negrada mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos” (Gonzalez, 1984, p. 89).

O ato de entender a ideologia do branqueamento e seu impacto na sociedade e nos lugares “progressistas” de trânsito da negra militância contribui para as nuances e significados do impacto ideológico e social do racismo à brasileira. Em seu texto “Branqueamento e Branquitude no Brasil”, Cida Bento (2016) trata da perpetuação do poder dominante baseado nas relações raciais por meio de um pacto: “um acordo tácito entre os brancos de não se reconhecerem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil” (Bento, 2016, p. 02). Segundo Cida Bento,

o silêncio, a omissão, a distorção do lugar do branco na situação das desigualdades raciais no Brasil têm um forte componente narcísico, de autopreservação, porque vem acompanhado de um pesado investimento na colocação desse grupo como grupo de referência da condição humana. (...) Freud identifica a expressão do amor a si mesmo, ou seja, o narcisismo, como elemento que trabalha para a preservação do indivíduo e que gera aversões ao que é estranho, diferente (Bento, 2016, p. 06).

Segundo Gonzalez, nós negros estamos na “lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação” (Gonzalez, 1984, p. 77). Essa mesma lógica de dominação implica a eliminação física e intelectual, pois o lugar do lixo, do descartável continua sendo a norma em todos os espaços por onde a presença negra transita constantemente.

As vivências negras em movimento nos espaços públicos, de incidência política e produção teórica têm possibilitado a construção de análises afrocentradas sobre presença, performance e olhares. Lélia Gonzalez continua sua obra de 'fazer cabeça' e cortar línguas para que o corpo negro, agora territorializado em terras e águas amefricanas, possa se mover em sua negra potência, articulada esteticamente na perspectiva do feminismo negro.

“Isso é fala agitativa, cadê os conceitos?”: olhar branco sobre nosso negro-falar

“— Era manhã de sexta-feira e o auditório da universidade tava cheio de gente pra discutir sobre racismo no Ceará. Tinha gente de todos os campos políticos da cidade, teve até gente branca na sala. A negrada toda estava agitada na sala para resolver as questões de passagem de ônibus do pessoal, garantir alimentação, onde o pessoal vai dormir. Todas essas coisas de organização de evento que toma conta da cabeça da gente. O pessoal da mesa era gente do MNU e tinha dois pesquisadores sobre negritudes, com pós-doutorado e tudo. Rapaz, tinha gente de todas as áreas pra escutar a negrada falar... nem sei se por curiosidade ou admiração. As pessoas do MNU que iam falar eram três mulheres negras que tinham chegado umas 3 horas antes pra organizar o espaço, ornamentar e conferir tudo. O evento foi um sucesso, de alto debate... depois a turma foi tomar uma cerveja com os amigos e aliados, cerveja vai e cerveja vem... um deles disse “a conversa foi boa”, mas é preciso que sejam falas orientadas pelas categorias de análise da realidade brasileira e referenciadas em teóricos do pensamento social brasileiro e não em falas agitativas... aquela menina é boa e precisa de formação política pra ela

ajudar a gente a formular pro nosso campo... ela só quer ler a Lélia Gonçalves. É Lélia, né, o nome dela? A cerveja acabou e a mesa virou..."¹⁴ (Autores, 2024).

O episódio vivenciado retrata as expectativas coloniais daqueles que esperam que a negrada em movimento desloque seu pensamento e seu repertório para os intérpretes brancos da realidade brasileira, e que trate as questões dentro desses termos e categorias. A militância negra e acadêmica que contribui em espaços de formação, rodas de debate e diálogos vivencia na pele os demarcadores do 'Lugar de Negro'; ou seja, o microfone, a mesa e os livros não fazem parte da estética do corpo que fala. A branquitude, mesmo a progressista, fica impaciente com os deslocamentos teóricos e epistemológicos provocados pela presença negra que desafia escritas e interpretações desracializadas da realidade brasileira.

A fala das coletividades negras, ousadas em ocupar as mesas e segurar o microfone, é permeada por uma série de desqualificações no pós-evento ou espaço; logo, a fala é colocada no campo das emoções, do subjetivo, da sensibilidade e sem capacidade de articulação teórica, como parâmetro de validação da exposição. Lélia Gonzalez afirmava que “o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as suas implicações” (Gonzalez, 1984, p. 77). Os riscos de falar e posicionar o corpo-coletivo negro no mundo, assumindo todas as consequências desse lugar, possibilitam movimentar, entre nós e na sociedade, uma radical imaginação política e teórica sobre nós mesmos e redefinir agendas inegociáveis.

A presença da intelectualidade negra orgânica tem como um dos seus demarcadores a capacidade de tensionar a questão racial em espaços que historicamente foram teorizados apenas pela ótica da branquitude, que desenvolveu seu percurso narrativo em torno de estudos 'sobre o problema do negro no Brasil'. É crucial destacar que, a partir da década de 50 do século passado, a presença da intelectualidade negra subverteu a leitura das questões das relações étnico-raciais e do racismo, referenciada pelo olhar e pela experiência de negras e negros, passando a sistematizar e disputar os sentidos em torno da questão racial no Brasil.

O deslocamento político realizado nos últimos trinta anos, graças a Lélia Gonzalez e tantas outras mulheres negras intelectuais insubmissas em movimento, possibilitou que gerações inteiras recuperasse a voz, a escrita e o poder de mobilizar agendas de incidência política carregadas de conteúdos, sentidos e projetos societários. Os corpos negros-teóricos em movimento insurgem dos lugares que historicamente foram teorizados e sistematizados pela branca 'gente-bona'.

¹⁴ Essa história faz parte das memórias compartilhadas entre os autores.

A intelectualidade negra em movimento, ao assumir seu devido lugar na mesa e na escrita acadêmica, posiciona-se como agente histórico que movimenta e politiza o espaço de socialização e construção de narrativas teóricas e práticas para dismantelar a ótica colonial racista. Não se trata apenas de emoção. É sobre corpos marcados para morrer, ser encarcerados e infantilizados no exercício da fala e do ato de falar, escrever, sistematizar e disputar. O ato de teorizar, sistematizar e mobilizar a negra gente passa pelo corpo-cabeça e voz, pois temos a língua cruzada nas mandingas do pretuguês, que é portadora deste axé que desperta cabeças para a feitura pelas mãos de Lélia Gonzalez, a criadora de caos!

Feitos por Lelia Gonzalez e na *dicisa* dos Movimentos Negros: os negro-cearenses na construção de espacialidades, epistemologias, sambas e política

O estado do Ceará é tão marcado pelo racismo e pela invisibilidade da presença negra que foi necessária muita luta para afirmar direitos e visibilidade. Aqui, a 'intelectualidade' e os 'cânones' cearenses também se utilizaram do racismo científico presente nas Ciências Sociais e em diversas áreas do conhecimento acadêmico e político para negligenciar os históricos de massacres e de coletividades.

Segundo Ratts (2011), a invisibilidade negra (e indígena) no Ceará é um discurso geográfico e político. Se não há negros, não há movimento, história e direitos dos negros. Porém, é nesse território que presenciamos a forma mais criativa de Amefricanidade, pois a existência e resistência dos povos indígenas, negros e africanos se fazem presentes nas mais diversas épocas de nossa história.

Atualmente, o Ceará está organizado em 5 macrorregiões (Fortaleza, Norte, Cariri, Sertão Central, Litoral Leste e Vale do Jaguaribe), com uma população indígena estimada em cerca de 36 mil pessoas, pertencentes a 15 povos indígenas – Anacé, Gavião, Kanindé, Kariri, Tremembé, Tapeba, Jenipapo-Kanindé, Pitaguary, Kalabaça, Karão, Tapuia-Kariri, Tubiba-Tapuia, Potyguara, Tabajara e Tupinambá, de acordo com os dados do Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 2022.

Quanto às comunidades quilombolas, foram registrados 23.955 quilombolas distribuídos em 68 dos 184 municípios do estado. Destacam-se as cidades com maior número de remanescentes quilombolas, como Caucaia (2.615), Horizonte (2.282), Salitre (1.804), Tururu (1.804), Tauá (1.069), Novo Oriente (1.053) e Aracati (1.016). Além disso, o Censo Demográfico de 2022 revelou que, no Ceará, 5.690.973 pessoas declararam-se pardas (64,7%), 2.456.214 brancas (27,9%), 595.694 pretas (6,8%), 56.372 indígenas (0,6%) e 11.256 amarelas (0,1%), o que significa que 71,5% da população se identifica como negra.

Esses dados recentes nos ensinam algumas lições. Primeiramente, eles desmentem a 'história oficial' do Ceará, que tem negado a presença negra e indígena, demonstrando que, ao longo dos anos, a população negra tem afirmado cada vez mais seu lugar e identidade. Em segundo lugar, podemos colocar essa conquista na lista de vitórias alcançadas pela luta dos Movimentos Negros organizados no Brasil, visto que os dados do Censo de 2022 refletem um aumento na autodeclaração de pardos e pretos, o que se observa em todo o Brasil, incluindo o Ceará.

É por isso que a presença de Lélia Gonzalez é tão crucial e relevante nas discussões sobre a questão racial no Ceará, pois, com ela, o ativismo dos Movimentos Negros pôde perceber, de forma mais clara, a violência racial, manifestada na negação da presença negra, indígena e africana. Por exemplo, os mapeamentos das comunidades negras, realizados por Alex Ratts em 1998 por indicação da Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, resultaram no resgate da ancestralidade e na afirmação da identidade quilombola em diversos territórios no interior do Ceará. Posteriormente, muitos desses locais foram reconhecidos como remanescentes quilombolas, como é o caso do Quilombo de Conceição dos Caetanos, na cidade de Tururu, mencionada entre as cidades com maior presença quilombola conforme os dados apresentados anteriormente.

A Terra da Luz continua sendo um espaço de ocupação negra diaspórica, onde a presença de africanos das mais diversas nacionalidades do continente africano é parte do dia a dia, principalmente na região do Maciço de Baturité, onde se localiza a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), criada no dia 20 de julho de 2010 pela Lei nº 12.289, porém só começou a funcionar dia 25 de maio de 2011, dia estadual da África no Ceará.

Portanto, essas ações mostram como a atuação de pessoas amefricanas em prol da sua comunidade tem consequências diretas para nós mesmos, a exemplo do mapeamento da presença quilombola no Ceará e também com ações de reparação histórica aos povos africanos e afro-brasileiros, a partir da criação de uma universidade que tem impacto significativos na construção de uma nova e negra narrativa sobre o estado do Ceará. É nessa construção criativa e concreta da amefricanidade que Lélia Gonzalez continua esse caminhar em terras cearenses, pois, em 2018, diversos Movimentos Negros, em Fortaleza e na Unilab, tiveram uma tarefa histórica de construir a “Marcha Contra o Racismo” rumo ao Fórum Social Mundial, que teve como tema “Resistir é criar, resistir é transformar!” e aconteceu nos dias 13 e 17 de março em Salvador (BA).

Foi nesse processo que tivemos a fundação do “Bloco Lélia Gonzalez”, com objetivo de divulgar as obras da intelectual e o seu papel imprescindível para a formação do Movimentos Negros no Brasil, fazendo parte da mobilização ativa para a Marcha. A autora do livro “Festas Populares no Brasil” materializou-se mais uma vez pelas mãos de ativistas em pleno pré-

carnaval na Praça da Gentilândia, no bairro Benfica, em Fortaleza, e nas ruas do Centro de Fortaleza, no ato do dia 8 de março, dia internacional das mulheres.

Um ano após o sucesso da articulação da “Marcha Contra o Racismo” em 2019, foi fundada a iniciativa Diálogos Negros, com intuito de organizar espaços de formação política e interação entre a negrada do Ceará, pois foi sentida a necessidade de promover ambientes que fortalecessem a produção intelectual de e para pessoas negras (Aguiar, 2021, p. 56). E, para a terceira atividade, o tema escolhido foi “O Pensamento de Lélia Gonzalez”. Para contribuir com isso, convidamos uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado no Ceará e uma professora do Instituto Federal do Ceará, também associada ao MNU Ceará, para apresentar à nova geração de militantes a importância do pensamento de Lélia Gonzalez na interpretação da realidade brasileira e no papel do feminismo negro como contribuição teórica e prática para combater a violência racial.

Essas ações foram essenciais para o protagonismo das mulheres dentro e fora do Movimento Negro Unificado no Ceará, pois nossos corpos e vozes tomaram a frente para afirmar a necessidade de uma atuação do MNU que tenha como centralidade a questão das mulheres negras. É imprescindível demarcar que o feminismo negro ganha contornos específicos a partir da experiência de mulheres negras do Ceará e de seu trânsito nos movimentos de mulheres negras em nível regional e nacional. Afirmar o lugar da elaboração teórica e ativista a partir do feminismo negro é posicionar-se em chaves de leitura e proposições ancoradas na experiência histórica das mulheres negras.

Em 2022, na UNILAB, por iniciativa de professoras negras, foi lançado o Projeto de Extensão “Lélia Gonzalez, Presente! Projeto de Formação Interdisciplinar, Intelectual e Política sobre o Pensamento Feminista Negro, Conhecimento e Empoderamento de Mulheres Negras”. O objetivo é promover o empoderamento intelectual e político de mulheres negras, por meio de formação e estudos sobre o “Pensamento Feminista Negro no Brasil, na Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, América Latina e América do Norte”, para juntas refletir e disseminar a produção intelectual e ativista de diversas mulheres negras. Essa ação de extensão alcançou estudantes não só da UNILAB, utilizando salas virtuais como ponto de encontro a cada primeiro sábado do mês ao longo de um ano. Durante a segunda edição, algumas estudantes tiveram a oportunidade de desempenhar o papel de formadoras, expondo suas pesquisas em diálogo com outras intelectuais.

Portanto, o enegrecimento apresentado sobre o estado do Ceará e as ações referenciadas em Lélia Gonzalez falam das nossas vivências, experiências e ações político-intelectuais, fazendo parte de um conjunto de iniciativas promovidas por pessoas negras que visam a construir escritas insubmissas. Ao mesmo tempo, tem como perspectiva fortalecer os processos de

mobilidade de negras e negros em espaços acadêmicos e do movimento social. O artigo apresentado insere-se na discursividade comprometida com processos de resistência e incidência política em torno de pautas inegociáveis, inspiradas na militância de Lélia Gonzalez, que reverbera nas tarefas de sistematização e continuidade que assumimos, seja na leitura e aprofundamento teórico, seja nos processos organizativos de resistência frente à violência racial e colonial.

Resistência negra em pautas inegociáveis: continuidades com Lélia Gonzalez

Pretendemos, com o presente artigo, colocar em debate o papel central de Lélia Gonzalez na formação da militância amefricana e na construção de pautas inegociáveis, que, no último período, têm se afirmado por meio da construção de territórios demarcados e reconhecidos pelo feminismo afro-latino-americano. Esse campo teórico, organizado a partir do pensamento de Lélia Gonzalez, vem possibilitando a construção de metodologias amefricanas como chave de leitura para interpretar a formação social brasileira.

A continuidade das agendas inegociáveis só é possível através da formação das intelectualidades negras orgânicas e sua profunda relação com seus territórios de vivência. Localizar e situar nossa leitura considerando o sexismo e o racismo é fundamental para entender as especificidades de como o racismo, enquanto ideologia, afeta, de diferentes formas, as comunidades negras. Lélia Gonzalez provoca: “O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo” (Gonzalez, 2020, p. 76). É essencial a construção de espaços que reterritorializam a produção teórica e o ativismo político da militância negra para superar óticas cristalizadas que desconsideram o sexismo e o racismo como partes da mesma matriz epistêmica.

É fundamental compreender o papel necessário que essa agenda tem para a continuidade da formação da intelectualidade orgânica negra. Recuperar a voz e a escrita coletiva sobre nós é essencial para interromper aqueles que acreditam que o corpo negro é descartável. A experiência negra, que se movimenta, traduz suas percepções através do seu corpo-texto, da sua posição no mundo e da profunda arte de tensionar para o bem-viver da coletividade negra.

A experiência negra não é matéria de ficção, mas uma realidade vivida amefricana enquanto texto autoral inegociável, que possibilita disputar projetos de mundo referenciados nas diversas formas de resistência e quilombagem na diáspora. As afirmações apresentadas só foram possíveis de ser sistematizadas por conta do aquilombar da intelectualidade negra, forjada na experiência que apresenta alternativas. A continuidade da ação estratégica e autônoma dos Movimentos Negros

brasileiro é inegociável para possibilitar articulações e mobilizações frente ao aumento da letalidade do Estado, da violência policial e do encarceramento da juventude negra.

A posição aqui definida como inegociável tem como objetivo salvaguardar o patrimônio ancestral do povo negro, especialmente das mulheres negras. Essa posição movimenta nossas escritas e vivências, disputando e desmontando narrativas de subalternização das vidas da nossa produção social negra. O lugar que ocupamos na produção acadêmica, na militância política nos Movimentos Negros e na disputa de projetos permite trazer, para o texto, nossa atuação nas diversas frentes e territórios do saber.

É inegociável que nossas escritas negras sejam desconsideradas enquanto fortaleza e referência para forjar humanidades e pensamento crítico. O texto-território apresentado é inspirado na presença ancestral de Lélia Gonzalez entre nós, a negrada do Ceará. Os diversos eventos acadêmicos e no âmbito do movimento social negro, organizados por nós, demonstram a centralidade do pensamento de Lélia Gonzalez para pensar nossas especificidades enquanto negritudes do Ceará e sistematizar nossas experiências com o racismo à brasileira.

Não temos o objetivo de concluir o texto, mas sim de seguir no Xirê¹⁵ de possibilidades através da sonoridade dissidente da colonialidade. O texto faz-se organização e memória ao mesmo tempo que socializa o sensível nosso em diálogo com categorias de análise necessárias para a construção de agendas inegociáveis em torno do fazer acadêmico, da escrita e das tecnologias.

Referências

AGUIAR, Reinaldo Pereira de (Coord.). VIEIRA, Itamir; ARAÚJO, Nixon Gleyson Melo de Araújo (Orgs.). *V Festival das Culturas: Diversidade na Universidade - Arte & Cultura, Direitos Humanos & Inclusão*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. Disponível em: https://pedroejoaoeditores.com.br/wp-content/uploads/2023/07/EBOOK_V-Festival-das-Cul..turas-da-UNILAB.pdf. Acesso em: 17 jul 24.

BAIRROS, Luíza. Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994. *Afro-Ásia*, Salvador, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20990>. Acesso em: 17 jul. 24.

BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray (Orgs.). *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo* [online]. 2007, v. 12, n. 23, p. 100-122.

EVARISTO, Conceição. Escrivivência. *Leituras Brasileiras*, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QXopKuvxevY>. Acesso em: 17 jul. 2024.

¹⁵ Palavra yorubá que significa roda, dança para a evocação dos orixás.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

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

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

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

GONZALEZ, Lélia. Mulher Negra. In: LIMA, Márcia; RIOS, Flávia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico 2022*. Brasil, 2022. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/39525-censo-2022-informacoes-de-populacao-e-domicilios-por-setores-censitarios-auxiliam-gestao-publica>. Acesso em: 17 jul. 2024.

RATTS, Alex. O negro no Ceará (ou o Ceará negro). In: CUNHA JUNIOR, Henrique; SILVA, Joselina da; NUNES, Cícera (Orgs.). *Artefatos da cultura negra no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. Retratos do Brasil Negro. São Paulo: Selo Negro, 2010.

Recebido em 21/07/2024

Aprovado em 17/12/2024

Publicado em 31/12/2024

A paciência revolucionária de Lélia Gonzalez, intelectual amefricana e intérprete do Brasil

The revolutionary patience of Lélia Gonzalez, amefricana intellectual and interpreter from Brazil
La paciencia revolucionaria de Lélia González, intelectual amefricana e intérprete de Brasil

Taynara Aparecida Ferreira da Silva¹
ORCID:0009-0002-4430-4877

Resumo

O presente artigo reúne algumas das reflexões de Lélia Gonzalez (1935-1994) apresentadas em uma entrevista concedida ao Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado – MNU, no ano de 1991. Tal fala foi realizada em Salvador, por Jônatas Conceição da Silva (1952-2009), militante do Movimento Negro da Bahia, e editada por Edson Cardoso (1949-), que atuou na imprensa negra como editor em diversas revistas. A temática principal levantada por Lélia em sua fala diz respeito à questão ética no interior do Movimento Negro, em diálogo com uma perspectiva histórica e de ancestralidade africana, com ênfase nas questões voltadas aos estudos da política, cultura e subjetividades. Sendo assim, a intenção é observar as propostas políticas de Lélia, alçando-a enquanto intérprete do Brasil que teorizou sobre a formação cultural brasileira e as suas problemáticas estruturais pautadas em questões de gênero, raça e classe, e relacioná-las aos pressupostos da epistemologia feminista negra, tais como a ética do cuidado e da responsabilidade e o diálogo e a experiência vivida, que entendem a teoria como parte fundamental da luta prática. A partir dessas discussões, o texto busca contribuir para a literatura ao destacar a relação indissociável entre a produção de saberes e a atuação política.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez; Movimento Negro Unificado; Epistemologia Feminista Negra.

Abstract

This article brings together some of the reflections of Lélia Gonzalez (1935-1994) presented in an interview given to the National Journal of the Unified Black Movement – MNU, in 1991. This speech was made in Salvador, by Jônatas Conceição da Silva (1952-2009), a militant of the Black Movement of Bahia, and edited by Edson Cardoso (1949-), who worked in the black press as an editor in several magazines. The main theme raised by Lélia in her speech concerns the ethical issue within the Black Movement, from a historical perspective and African ancestry, with emphasis on issues related to politics, culture and subjectivities. Thus, this text seeks to contribute to the literature by highlighting the inseparable relationship between the production of knowledge and political action, through the proposals of black feminist epistemology,

¹Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Graduada em Licenciatura em História pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), campus Chapecó, SC, tendo como principal área de interesse o estudo das relações étnico-raciais e a promoção de políticas públicas para a população negra no Brasil. Atualmente é bolsista PROEX-CAPES no Programa de Pós-graduação em História na UFPR, sob orientação da Prof. Dra. Renata Senna Garraffoni. E-mail: taynara.apfsilva@gmail.com.

such as the ethics of care and responsibility, dialogue and lived experience, which understand theory as a fundamental part of the practical struggle.

Keywords: Lélia Gonzalez; Unified Black Movement; Black Feminist Thought.

Resumen

Este artículo reúne algunas de las reflexiones de Lélia González (1935-1994) presentadas en una entrevista concedida a la Revista Nacional del Movimiento Negro Unificado – MNU, en 1991. Este discurso fue pronunciado en Salvador, por Jônatas Conceição da Silva (1952-2009), militante del Movimiento Negro de Bahía, y editado por Edson Cardoso (1949-), quien trabajó en la prensa negra como editor en varias revistas. El tema principal planteado por Lélia en su discurso se refiere a la cuestión ética dentro del Movimiento Negro, en diálogo con una perspectiva histórica y de ascendencia africana, con énfasis en cuestiones relacionadas con la política, la cultura y las subjetividades. Así, se pretende observar las propuestas políticas de Lélia, elevándola como una intérprete de Brasil que teorizó sobre la formación cultural brasileña y sus problemáticas estructurales a partir de cuestiones de género, raza y clase, y relacionarlas con los supuestos de la epistemología feminista negra, como la ética del cuidado y la responsabilidad, el diálogo y la experiencia vivida, que entienden la teoría como parte fundamental de la lucha práctica. A partir de estas discusiones, el texto busca contribuir a la literatura destacando la relación inseparable entre la producción de conocimiento y la acción política.

Palabras clave: Lélia González; Movimiento Negro Unificado; Epistemología Feminista Negra.

Introdução

Em 2022, tive o prazer de conhecer a obra “Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPODC”, organizada por Verena Alberti e Amílcar Araújo Pereira. O livro faz parte do projeto desenvolvido pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas, junto ao apoio da *South-South Exchange Programme for Research on the History of Development* (Sephis) e do Programa de Apoio aos Núcleos de Excelência (Pronex) do Ministério da Ciência e Tecnologia, objetivando a criação de um banco de entrevistas sobre o Movimento Negro que integra, atualmente, o acervo do Programa de História Oral do CPDOC, contando com 110 horas gravadas, aproximadamente. Nessa obra, Lélia Gonzalez é citada em inúmeras falas, demonstrando a grande influência que exercia nos processos políticos, culturais e sociais da população negra no Brasil.

O “Projeto Memória - Lélia Gonzalez: o Feminismo Negro no palco da História”, produzido e financiado pela Fundação Banco do Brasil em 2014, também foi muito importante

para a minha trajetória de pesquisa acerca da vida e obra de Lélia. O trabalho conta com escritos de Sueli Carneiro e trouxe à tona alguns documentos, fotografias, vídeos, falas e entrevistas concedidas a jornais da época, possibilitando maior contato e, conseqüentemente, novas perguntas, olhares e pressupostos a se considerar quando se trata de Lélia e sua multiplicidade.

É importante ressaltar que o Projeto Memória, conforme exposto em sua apresentação, busca contribuir com a Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003, que incorpora a temática da História da Cultura Afro-brasileira e Africana no currículo das instituições de ensino no Brasil, e que posteriormente foi ampliada pela Lei 11.645/2008, que insere a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Indígena. Essas legislações são frutos de reivindicações dos Movimentos Negros e Indígenas que atuavam fortemente contra o racismo. Os esforços de Lélia enquanto militante se inserem nesse histórico de luta, que resulta também na promulgação dessas leis, proporcionando maior visibilidade de intelectuais negros/as brasileiros/as e indígenas, incluindo a própria Lélia Gonzalez.

Após o conhecimento da potência que Lélia representava para o Movimento Negro Unificado, e para as mulheres negras em especial, questionei diversas coisas não só sobre a minha formação acadêmica, que perpassou por uma historiografia tradicional e disciplinada, em que o conhecimento sobre essa grande figura chegou tardiamente, mas também sobre os meus processos subjetivos enquanto mulher negra que teve acesso ao ensino superior a partir das ações afirmativas. Lélia tornou-se muito marcante neste momento, pois sua relevância me despertava muitas perguntas, entre elas: por que ela não está sendo lembrada como a grande intelectual que é? Como compreender a invisibilização da relevância de sua produção acadêmica? Mesmo com o evidente crescimento de produções feitas pensando sua vida e obra, por que intelectuais racializados ainda estão à margem do cânone das ciências humanas? Tais questões me impulsionaram a conhecer mais sobre essa mulher negra, que se torna, para mim, referência.

Um documento em particular que chamou a minha atenção foi o material de sua campanha de 1986, em que Lélia Gonzalez se apresenta como candidata a deputada estadual no Rio de Janeiro, pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT)². Ela se descreveu de diversas maneiras, tais quais: penúltima filha de Urcinda Serafim de Almeida e Acácio Joaquim de Almeida, mãe indígena e pai ferroviário; e militante do Movimento Negro e fundadora do Movimento Negro Unificado, em que atuou também como vice-presidente cultural do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN).

² Lélia Gonzalez, além da filiação no PDT, militou também, entre 1981 e 1985, no Partido dos Trabalhadores (PT), integrando o Diretório Nacional do partido. Sueli Carneiro (2014) conta que Lélia se candidatou a deputada federal no ano de 1982, pelo PT, mas ocupou a primeira suplência da bancada, não se elegendo naquele ano.

Ao apresentar sua formação acadêmica, Lélia menciona seu bacharel em História e Geografia, concluído em 1958, pela antiga Universidade do Estado da Guanabara (UEG) – atual UERJ – e posteriormente seu diploma em licenciatura pela mesma instituição. Nos anos seguintes, Lélia concluiu a graduação em Filosofia, obtendo licenciatura e bacharelado, e mais tarde realizou a pós-graduação em Comunicação e Antropologia, atuando também como professora de cursos livres na área da Psicanálise e Sociologia.

Lélia Gonzalez, ainda nesse documento, faz menção a sua participação como membro do Conselho Diretor do Memorial Zumbi, do Conselho Diretor da Sociedade Internacional para o Desenvolvimento (SID), sediado em Roma naquele momento, e do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, no qual foi eleita, em 1981, como a primeira mulher negra a receber o título de “Mulher do Ano”, conferido em conjunto ao Conselho Nacional de Mulheres do Brasil.

A participação atuante e a circularidade do seu pensamento, rompendo fronteiras e nacionalidades, foram características fundamentais da militância política e acadêmica de Lélia. Falava inglês, francês e espanhol, sempre em diálogo com intelectuais e militantes de diversas partes do globo. Em suas viagens internacionais, tentava sempre levantar recursos para a efetivação de projetos propostos pelos coletivos de mulheres negras que ela integrava, especialmente o coletivo Nzinga³, criado por Lélia em 1980. Ela viajou por diversos países, como Senegal, Costa Rica, Estados Unidos, Quênia e Namíbia, e atuou como representante em inúmeros seminários internacionais, sempre atenta às agendas de luta daquele período.

O livro “Primavera para as rosas negras”, organizado pela União dos Coletivos Pan-Africanistas (UCPA), de São Paulo, publicado em 2018, traz como dedicatória o agradecimento a Lélia Gonzalez pelo seu compromisso com a luta e libertação do povo negro, sendo esta publicação a primeira no campo editorial a reunir boa parte da produção de Lélia. Raquel Barreto, na introdução da obra, destaca que Lélia expõe as facetas da dominação racial no Brasil, que são respaldadas pelo mito da democracia racial, datando “as primeiras publicações de Lélia sobre a questão racial, na década de 1970 e as últimas, dos anos 1990” (Barreto, 2018, p. 14). Percebem-se, com isso, mudanças visíveis nas duas décadas de produção intelectual⁴ e política, tanto no âmbito linguístico quanto no teórico e prático, já que a sua subjetividade e

³ O Coletivo Nzinga foi fundado em 1983 na sede da Associação de Moradores do Morro dos Cabritos, no Rio de Janeiro, por um grupo diverso de mulheres oriundas do movimento de favelas e do movimento negro. O nome faz referência à rainha dos Ndongo, Nzinga Mbandi.

⁴ Lélia Gonzalez também se utiliza de uma abordagem marxista em seus textos iniciais, tais como *Cultura, Etnicidade e Trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher* (1979); *A juventude negra brasileira e a questão do desemprego* (1979); e *A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica* (1979).

corporalidade se tornam evidentes nas suas produções, representando, como aponta Ratts e Rios (2010), uma demarcação negra nos territórios em que os saberes são produzidos.

Aquela problemática historiográfica costumeiramente posta sobre a escassez de fontes e registros não é uma questão que perpassa as discussões em torno da vida de Lélia Gonzalez, pois a memória viva dela vem sendo preservada a partir de esforços autônomos de sua família, da iniciativa do Instituto Memória Lélia Gonzalez e dos coletivos de mulheres e movimentos negros que permanecem atuantes, bem como outros novos que se formam em diversas localidades e que carregam o legado de luta desta grande intelectual negra. O *abebé* de Oxum, compreendido como “uma forma de olhar para as memórias, através do encontro com os nossos ancestrais para a potencialização de vida” (NETO, 2021, p. 101), torna-se uma forma de olhar para o legado de Lélia, sobretudo quando podemos constatar o estado permanente de franca rebelião das populações negras e racializadas, já que, em uma sociedade marcada pela violência racial, estar vivo é um ato de rebeldia.

Ratts (2010), Carneiro (2014), Vianna (2006), Rios (2020) e Lima (2020), que tratam da vida e obra de Lélia, mencionam que o pensamento de Lélia Gonzalez vem sendo trabalhado a partir de três grandes abordagens: 1) a decolonial, em que se aproxima de intelectuais como Françoise Vergès, Mara Viveros Vigoya, Aimé Césaire, Frantz Fanon, entre outros nomes do pensamento pan-africanista e do pensamento pós-colonial; 2) a abordagem interseccional, na qual Lélia é apontada como uma de suas antecessoras, dialogando com Patricia Hill Collins, Angela Davis e Kimberlé Crenshaw; e 3) a abordagem psicanalítica, caminho que Lélia percorreu ao lado de M. D. Magno e Betty Milan, difusores da psicanálise no Rio de Janeiro e discípulos de Jacques Lacan. A abordagem psicanalítica permitiu que Lélia elaborasse “à sua maneira uma reflexão sobre a cultura, criando canais de comunicação entre a psicanálise e as ciências sociais” (Rios; Lima, 2020, p. 16), demonstrando a importância da interdisciplinaridade como fator potencializador na produção do conhecimento.

O racismo à brasileira sistematicamente tem silenciado vozes críticas aos projetos de dominação colonial que ocorrem desde a invasão dos colonizadores portugueses. A tentativa universalizante da razão ocidental de posicionar pessoas brancas enquanto “sujeitos” em detrimento de corpos racializados – compreendidos como “os outros” e vistos como “objetos” – vem sendo cada vez mais obliterada por aqueles e aquelas que, a partir da radicalidade e da luta constante por um mundo diferente, em todo seu leque de possibilidades, realizam rebeldias epistêmicas e práticas indisciplinadas na construção de saberes e interpretações acerca dessa violenta realidade.

O legado de Lélia Gonzalez é, sem dúvidas, inquestionável. As suas produções, bem como o reconhecimento enquanto a grande intelectual que é, começam a ocupar cada vez mais os centros de produções de saberes, como tem ocupado este dossiê, feito em homenagem aos trinta anos da sua passagem para o *òrun*. Mesmo com um aumento significativo de trabalhos e produções sobre a vida e a obra de Lélia, sobretudo voltados às suas análises acerca do racismo e sexismo no Brasil, defendendo que a sua obra propõe uma análise original da sociedade brasileira, posicionando-a como uma das grandes intérpretes do Brasil, ao desvelar as intersecções entre racismo, sexismo e classes sociais no contexto nacional.

Além disso, a produção de Lélia é rica em uma interdisciplinaridade que propicia a discussão de diversos aspectos da historiografia e das ciências humanas, especialmente ao trazer para o centro do debate os sentidos éticos enquanto intelectual orgânica em um contexto disciplinar acadêmico brasileiro que ainda diferenciava a militância política de uma produção profissional e/ou acadêmica propriamente. Ela nos inspira a ocupar lugares e a exercer uma atuação crítica nos espaços políticos, sempre tendo em vista a solidariedade conjunta para um mundo melhor.

Epistemologia feminista negra

A coleção “Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico”, organizada por Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel, publicada em 2020, reúne uma série de intelectuais que possuem o compromisso de refletir e discutir a produção de saberes a partir da sua localização corpo-geo-política em diáspora. Um dos textos integrantes é “Epistemologia Feminista Negra”, com autoria da norte-americana Patricia Hill Collins.

Tal texto foi publicado originalmente nos anos 2000 e trata das diversas abordagens teórico-metodológicas da produção de conhecimento a partir da epistemologia feminista negra, realizando um diagnóstico das estruturas de validação de conhecimento ocidental, que são controladas pela branquitude, e propiciando a perpetuação de temáticas e paradigmas que validam a produção acadêmica dita tradicional, e, por consequência, a própria noção de intelectualidade.

Para melhor compreensão, Collins (2020) propõe a diferenciação das noções de epistemologia, paradigma e metodologia. Em diálogo com Harding (1987), Collins afirma que os paradigmas dizem respeito às abordagens de interpretação dos fenômenos sociais, como, por exemplo, a interseccionalidade. A metodologia, nesse caso, refere-se à forma como se deve conduzir uma pesquisa e aplicar os paradigmas, atentando-se à crítica a uma neutralidade científica, pois, mesmo que nas metodologias a questão racial não seja explícita, Collins afirma que “algumas metodologias podem ser associadas à branquitude ou ao masculino e, assim, operar em desfavor das mulheres negras” (Collins, 1998, p. 101-105).

Por fim, a epistemologia, nessa relação de dependência entre conceitos, é o determinante em termos do que será relevante para a investigação, “quais abordagens interpretativas serão utilizadas para analisar evidências e qual será a finalidade do conhecimento daí derivado” (Collins, 2020, p. 141). A partir dessa explanação, Collins discorre sobre os processos de exclusão das mulheres negras nestes espaços formais de produção de conhecimento, já que são submetidas a processos de validação que desconsideram questões como a desigualdade social, de renda e de acesso ao trabalho e à educação.

Para Collins, os grupos dominantes, como forma de mitigar a problemática e normalizar as relações de poder, “buscam formas de manter as pessoas excluídas e, ao mesmo tempo, de fazê-las aceitar tais procedimentos como sendo legítimos” (Collins, 2020, p. 145). Como exemplificação, Collins fala sobre a permissão concedida a poucas mulheres negras para ocupar posições de autoridade nessas instituições que legitimam a produção de conhecimentos. Aquelas que se submetem a essas noções e discursos, geralmente, segundo Collins, são recompensadas por estas instituições e “aquelas que desafiam correm o risco de serem colocadas sob a vigilância ou condenadas ao ostracismo” (Collins, 2020, p. 145). Tal limitação violenta, que questiona sobretudo quem pode falar e sobre o que se pode falar, nos remete ao que Grada Kilomba (2018) afirma sobre a ciência não ser um mero estudo apolítico da verdade e da realidade, mas, ao contrário, marcada pela parcialidade disfarçada de universalismo e pelas relações raciais de poder.

Como contrapartida a esse contexto tradicional de validação de conhecimento e de noções de intelectualidade, Collins define a epistemologia feminista negra a partir de uma base material e experimental da vivência das mulheres negras. O diálogo, a ética do cuidado e da responsabilidade e a experiência vivida tornam-se o critério de significação para esse tipo de epistemologia. Em termos de experiência vivida, em diálogo com Fanon (2008), Collins remete ao exemplo de Sojourner Truth, que, ao descrever a si própria, contesta a universalidade da categoria mulher. Audre Lorde, remetendo também à concepção da experiência vivida, reafirma a importância de se ensinar “a partir da vivência, de falarmos as verdades nas quais acreditamos e conhecemos, para além daquilo que compreendemos” (Lorde, 2019, p. 55), considerando tal prática uma forma de bem viver a partir do crescimento contínuo e comunitário.

O diálogo é parte fundamental da avaliação do conhecimento na perspectiva da epistemologia feminista negra, entendendo-o “enquanto um critério de adequação metodológica” (Collins, 2020, p. 153), especialmente por ser parte essencial das comunidades negras e afrodiáspóricas. As tradições orais africanas, como os griôs, tornam-se a base sólida para a prática do diálogo, considerando a importância da participação da comunidade entre o falar e o ouvir. A ética do cuidado também se transforma em uma prática alternativa na dimensão epistemológica

feminista negra, pois ela sugere “que a expressividade pessoal, as emoções e a empatia são centrais no processo de validação do conhecimento” (Collins, 2020, p. 156). A ética da responsabilidade, de forma conjunta, caracteriza essa episteme feminista negra, já que ela difere do solipsismo abstrato, que retira o sujeito por trás da afirmação sob a ideia de que a obra pode ser separada e que possui em si uma racionalidade. Tal conduta ética busca se responsabilizar pelos saberes produzidos e afirmados.

A partir dessa noção, é examinado se quem está enunciando se porta enquanto sujeito ético, condizendo com aquilo que propõe. Considerando a epistemologia feminista negra, quando me deparei com os potentes relatos das pessoas que conheceram Lélia Gonzalez, pude compreendê-la como uma grande antecessora de tal prática engajada de produção de saberes e de compreensão do que é ser uma intelectual. Lélia, que permaneceu em diálogo constante com diversos coletivos, grupos e associações já bem descritas na introdução deste texto, efetivou uma postura ética, a qual ela menciona, em entrevista ao Jornal do Movimento Negro Unificado, em 1991, como fruto de uma paciência revolucionária que emerge na sua ancestralidade africana.

Sueli Carneiro, em entrevista à obra “Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC”, companheira de Lélia Gonzalez no Coletivo Nzinga, diz que Lélia veio, para ela, organizar o que faltava nos debates raciais no contexto brasileiro, considerando a intersecção entre gênero e raça, bem como a positivação dos corpos negros e da elevação da autoestima das mulheres negras. Jurema Batista, que também foi companheira de Lélia, em fala concedida ao “Projeto Memória – Lélia Gonzalez”, menciona que sempre que pensa em Lélia se lembra do sorriso escancarado de alguém resiliente, que tinha orgulho de si e da sua comunidade, apesar das violências diárias do racismo. Outro relato afetuoso que exemplifica a epistemologia feminista negra a partir da figura de Lélia Gonzalez é o de Nilza Iraci, presente também no Projeto Memória:

Lélia Gonzalez foi muito mais que a formadora de opinião que influenciou uma geração de mulheres na arte de reconhecer o significado do racismo, presente nas relações de gênero, e a importância de enfrentar essas contradições. Divertida, visceral, irreverente, corajosa, tocou corações, mentes e fígados. À frente do seu tempo, foi global quando ainda nos afirmávamos local. Foi voz, suor, lágrimas, alma, quando a cumplicidade do silêncio nos negava a humanidade. Foi uma mulher que viveu e morreu de amores – por sua raça, suas crenças, seus ideais, seus amigos, sua comunidade. Uma mulher a quem agradeço o privilégio do aprendizado (Carneiro, 2014, p. 121).

Tendo em vista os pressupostos da epistemologia feminista negra, Sueli Carneiro aponta Lélia Gonzalez como uma intérprete do Brasil “da ótica da gente negra e das mulheres” (Carneiro, 2014, p. 123), pois aquilo que Lélia propunha em suas produções acadêmicas fazia parte indissociável da luta prática, de forma alinhada à realidade em que estava inserida, em que seus diagnósticos

e propostas de luta, como explica Al Eleazar Fun (2018), nos dão subsídios para tudo aquilo que ainda nos inquieta na atualidade, sendo a sua atuação política e acadêmica muito coerente com as propostas que defendia.

Dito isso, em concordância com Carneiro, neste trabalho Lélia Gonzalez ocupa a centralidade de ser reconhecida como uma intérprete do Brasil, visto que, para nós, mulheres negras, essa se trata de uma “outra razão”, uma outra forma de compreender a noção de intelectualidade. Como pontua Lélia, concerne ressaltar que a “emoção, a subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso [...] são um modo de tornar [essa razão] mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica (Gonzalez, 2020, p. 44). Tal perspectiva, em diálogo com Collins, compreende que “as experiências das mulheres negras servem como uma localização social a partir da qual se pode examinar a conexão entre múltiplas epistemologias” (Collins, 2020, p. 165), descartando essencialismos ou análises rasas que operam numa lógica despolitizada e aditiva dos processos de opressões.

O conceito de “Neurose Cultural Brasileira”, formulado por Lélia e explorado sobretudo em seu célebre texto “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira”, de 1983, critica, de forma veemente, o mito da democracia racial, que se estabelece enquanto mito fundador da identidade nacional, defendida e/ou minimizada por sociólogos e historiadores, que ora realizavam um elogio à mestiçagem, tal qual Gilberto Freyre, ora negavam os processos de agenciamento e os papéis basilares na formação social brasileira, como se vê em Caio Prado Jr., que, para Gonzalez, exemplifica tal neurose ao negar a importância da mulher negra no inconsciente cultural brasileiro. Nesse sentido, Lélia interpreta a formação do Brasil com um aporte teórico diferenciado, trabalhando com as categorias de mulata, doméstica e mãe preta para refletir sobre a construção, aceitação e divulgação do mito da democracia racial, e especialmente como a mulher negra é situada neste discurso.

A epistemologia feminista negra, conforme descrita por Patricia Hill Collins, enfatiza a importância do diálogo, da ética do cuidado, da responsabilidade e da experiência vivida na validação do conhecimento, desafiando as estruturas tradicionais de produção de saber. Esse entendimento é exemplificado na prática e nas reflexões de Lélia Gonzalez, que relata, no texto mencionado anteriormente, que as categorias de mulata, doméstica e mãe preta foram pensadas em conjunto, a partir dos eventos e conversar com outras mulheres negras que também se incomodavam com as representações antes postas pelas ciências sociais.

Na próxima seção, vemos como Lélia, em uma entrevista concedida ao Jornal do Movimento Negro Unificado, dialoga com esses princípios da Epistemologia Feminista Negra ao

discutir a importância da militância ética e politicamente engajada, bem como as estratégias para enfrentar a exclusão e a cooptação dentro do Movimento Negro no Brasil.

Entrevista com Lélia Gonzalez

A imprensa negra foi fundamental nos processos de construção, luta e debate acerca da cultura afro-brasileira no país, possuindo papel significativo na articulação de diversas entidades em vários estados e com ecos internacionais, como o exemplo do diálogo entre o jornal *O Quilombo* e a revista *Présence Africaine*, que acompanharam as notícias de Uganda, da Etiópia, do Haiti, de Cuba e dos Estados Unidos.

Lélia, que estava profundamente articulada com as mobilizações políticas que ocorriam no Brasil, especialmente no contexto da Constituinte, em 1988, concede uma entrevista muito significativa sobre as propostas futuras do Movimento Negro e os balanços acerca das ações realizadas e sua concepção ética enquanto militante.

Tal entrevista consta no Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado (MNU Jornal), em sua publicação nº 19, de 1991, que traz, em sua capa, a célebre frase: “Reaja à violência racial: ‘beije sua preta em praça pública’”, slogan rememorado entre a militância negra no Brasil até os dias de hoje. Nessa edição, as matérias com os títulos “A magia do Reggae: da Jamaica ao Maranhão”; “Bob Marley: o mito como metáfora” e “A cor da pena de morte” são os destaques, juntamente com duas entrevistas, uma de Bryan Stevenson e a outra de Lélia Gonzalez, que aconteceu em Salvador, realizada por Jônatas Conceição da Silva (1952-2009), militante do Movimento Negro da Bahia, e editada por Edson Cardoso, que atuou em diversas revistas e periódicos.

Nesse sentido, a intenção é observar as propostas políticas apresentadas por Lélia Gonzalez na entrevista, compreendendo-a como intérprete do Brasil, ao considerar o diálogo entre as suas reflexões e os pressupostos da epistemologia feminista negra, sintetizadas por Patricia Hill Collins. A escolha da entrevista justifica-se não apenas por ser um material pouco investigado nos trabalhos realizados sobre a produção de Lélia Gonzalez, mas também pelo impacto profundo que as palavras de Lélia me provocaram, me inspirando em uma busca constante de avanços na práxis revolucionária.

Inicialmente, Lélia é questionada sobre as contribuições do Movimento Negro em relação à cidadania da população negra brasileira, num balanço de 1970 até aquele ano de 1991. Ao enfatizar que o Movimento Negro levou a questão racial para o debate público, saindo da invisibilidade que se impunha a partir do mito da democracia racial, Lélia afirma que a contribuição foi muito positiva, sobretudo nas dimensões do poder político e no âmbito cultural. Ela

cita, como exemplo, o caso do *reggae* de Bob Marley, que se popularizou rapidamente entre a população afrodiáspórica, e o caso da Bahia, em que os blocos afros e afoxés desempenharam ações de conscientização dentro da comunidade negra e fora dela. Sobre o acesso à educação da população negra brasileira, ainda com números alarmantes de analfabetismo, Lélia diz:

Na África, num desses Congressos em que estive, essa questão pintou, levantada por um companheiro do Movimento Negro dos EUA. A grande questão levantada foi esta: “Nós estamos aqui falando do passado, de glórias ou de derrotas, mas como é que estamos nos colocando em termos de perspectivas, em termos de futuro? O ano 2000 está aí, o mundo se automatiza cada vez mais – e nós?” [...] Essa preocupação está no ar e quem está pensando a questão do negro está pensando nela também. Então me parece que a questão passa por aí, nós temos que estabelecer tarefas dentro de um campo concreto e rapidinho desenvolver uma militância muito ativa junto às próprias comunidades negras espalhadas pelo Brasil (Gonzalez, 1991, p. 8-9).

Ainda que as manifestações e atos públicos sejam essenciais, para Lélia, é necessário se voltar primordialmente para os quilombos, construir em conjunto com as comunidades e organizar as perspectivas de futuro para aqueles que irão continuar o trabalho de luta contra o racismo. A partir da educação popular, tais processos de transformações sociais, construídas junto ao Movimento Negro, se transfiguram em sementes multiplicadoras, em que se alargam as possibilidades dentro de um cenário violento de silenciamento, marginalização e suavização da violência racial.

Ao afirmar que há a necessidade de se pensar projetos concretos que viabilizem a superação dessa desigualdade, Lélia é questionada sobre os governadores negros eleitos e se eles podem, de alguma maneira, contribuir para a concretização dessa árdua tarefa. Lélia responde que, sem dúvidas, há um poder, mesmo que mínimo, que permite que eles atuem de forma mais incisiva, mas o Movimento Negro deve participar de maneira ativa, pressionando-os constantemente, pois, para Lélia,

Eles não podem somente ficar lá dizendo: “olha, sou o primeiro governador negro eleito”. É importante que eles percebam a tarefa, a exigência ética que eles têm com relação a sua comunidade. E se é uma exigência ética, tem que ser política também, porque as duas coisas se articulam (Gonzalez, 1991, p. 8-9).

Lélia Gonzalez chama a atenção para a importância da atuação política a partir de uma conduta ética. Essa ação se dá justamente no comprometimento com a luta, evitando processos de cooptação que vêm, em suas palavras, do próprio sistema. A conduta ética e política é necessária, segundo ela, para que o compromisso com a superação da violência e das desigualdades seja o centro e a prioridade, e não somente rodeios e moedas de troca que não resultam na mudança efetiva da realidade. Lélia diz que, com a cooptação, a solidariedade enquanto

movimento se esvai, justamente porque o sujeito negro se vê em um beco sem saída, tendo que lidar com as demandas impostas pela cooptação e se fechando para o movimento.

Acerca da cooptação, Lélia afirma que é nesse ponto que os governadores negros precisam se provar para a sua comunidade, para que não se tornem cúmplices de um sistema que reduz a questão racial a somente uma pauta ou a uma secretaria, com programas de ação limitados e pouco recurso para atuação, resultando em uma falta de perspectiva disfarçada de aliança. Os perigos dessa cooptação, como já apontado, implicam práticas individualistas e de julgamento, exemplificado pelo caso de Zezé Mota, em que Lélia comenta sobre a tentativa de Zezé de construir um catálogo de artistas negros, propondo uma articulação da área, mas sem obter suporte do Movimento Negro:

E o que aconteceu? Qual foi o suporte, o apoio que o Movimento Negro deu para a Zezé Mota? Nenhum. O que a gente viu foi crítica, crítica, crítica. E ela não quer mais saber disso, quer viver no meio da comunidade artística etc. E o trabalho dela acaba se transformando em um trabalho isolado, e sozinho você não tem forças (Gonzalez, 1991, p. 8-9).

Com a compreensão de que ética e política se misturam e relacionando-os aos pressupostos da epistemologia feminista negra, Lélia traz uma potente reflexão sobre a importância da consciência histórica como modo de operação dentro dessas dinâmicas complexas já expostas por ela ao longo da entrevista. Para Lélia, quanto mais se nega essa consciência histórica, acreditando ter uma contribuição divina para o Movimento, numa lógica narcisista, mais cooptações e desarticulações ocorrem, especialmente porque o sujeito negro começa a crer que vai resolver todas as questões impostas numa única vida. Mas, como ela enfatiza, “o buraco é muito mais embaixo”, já que “a perspectiva é a de que a gente abra alguns caminhos e a gente tem que ter aí uma consciência da nossa temporalidade, ou seja, a gente vem e passa [...]” (Gonzalez, 1991, p.8-9). Ela continua, de maneira eloquente, clamando a importância da ancestralidade africana para compreender essa questão:

Precisamos ter a paciência revolucionária para verificarmos o seguinte: [...] não queira abraçar o mundo com pernas e braços, porque não dá jeito [...] você verifica sua temporalidade, seu tempo de inserção, o que você pode fazer, e tem a humildade de dizer: eu posso dar essa contribuição e darei com todo o carinho, mas eu não sou o único, não sou o salvador da pátria. Porque entra aí aquela visão centralista, até mesmo fascista de quem se acha dono da verdade (Gonzalez, 1991, p. 8-9).

Esse tipo de comportamento que Lélia expõe, segundo ela, provocou uma série de conflitos dentro do Movimento, já que se começa a exigir a perfeição do outro, porque se exige essa perfeição de si próprio, fazendo cobranças absurdas. Ela diz que o que acontece muitas vezes é um sacrifício de uma vida pessoal em função da militância e do movimento, constataando, inclusive, que muitos de seus companheiros vivenciaram experiências semelhantes. Para

além da falta de clareza política, Lélia diz que, nesses casos, “a construção da própria vida era um negócio tão secundário porque eles estavam apostando única e exclusivamente no movimento...” (Gonzalez, 1991, p. 8-9). Para ela, o equilíbrio entre a atuação no movimento e o cuidado de si e da sua vida pessoal é fundamental para os processos de transformação política. Ao defender tal concepção, rememora sua própria trajetória:

Eu vejo meu próprio caso, eu fui muito assim, é uma autocrítica o que estou fazendo também. Eu achava que tinha que estar em todas, me jogando loucamente, e meu projeto pessoal se perdeu muito, agora que eu estou catando os pedaços para poder seguir a minha existência enquanto pessoinha que sou [...] (Gonzalez, 1991, p. 8-9).

A sabedoria ancestral, como expõe Lélia, é também essa compreensão de que a militância, nesse sentido, que se constrói a partir do diálogo, da responsabilidade, do cuidado e da experiência vivida, passa por “aprender com os nossos antigos, os africanos, esse sentido da sabedoria, esse sentido de saber a hora em que você vai interferir e como você vai interferir” (Gonzalez, 1991, p. 8-9). Vale ressaltar que essa concepção é completamente diferente de um individualismo:

É importante distinguir o seguinte: projeto pessoal não quer dizer individualismo não. É você se ver na sua dignidade de ser humano. Você enquanto pessoa tem que buscar crescer, desenvolver-se também. [...] Você desenvolve sua vida dignamente, seu projeto pessoal, e nesse jogo dialético com o Movimento você vai ter a capacidade de vislumbrar o que está acontecendo em torno. Se você mergulhar no movimento, você se afoga – e depois? (Gonzalez, 1991, p. 8-9).

O “depois” a que Lélia se refere, além de resultar na própria cooptação, acaba em uma possível postura reacionária ao Movimento, causando um pessimismo que imobiliza a ação política, afastando o sujeito da coletividade. Por isso, destaca-se a necessidade desse equilíbrio entre projeto pessoal e a militância, para que, assim, possa ocorrer a radicalização e não a sectarização, pois, se o sujeito se sectariza, como sugere Lélia, “a gente cansa, a gente morre na praia” (Gonzalez, 1991, p. 8-9). Com essas palavras, ela encerra a entrevista, provocando uma grande reflexão acerca das temáticas tratadas.

A partir desse diálogo, Lélia nos chama a atenção para o reconhecimento de nossos limites e a temporalidade de nossas ações. Ela nos convida a aprender a partir da ancestralidade, valorizando os saberes antigos e a paciência revolucionária, com destaque à reflexão acerca da radicalização da ação política que combate as cooptações. Suas palavras são um legado de resistência e esperança, fundamentais para a construção de um futuro mais justo e igualitário. Em um cenário de violência e marginalização, as reflexões de Lélia Gonzalez permanecem

essenciais para o fortalecimento do Movimento Negro e a luta contra o racismo no Brasil, sobretudo em como nós nos colocamos nesses processos dialéticos entre sujeito e movimento.

A paciência revolucionária

A análise da epistemologia feminista negra e a entrevista com Lélia Gonzalez oferecem perspectivas notáveis ao reconhecer e valorizar as vivências e as contribuições das mulheres negras na produção de conhecimento. Patricia Hill Collins enfatiza a necessidade de um diálogo contínuo, uma ética do cuidado e da responsabilidade, e uma validação do conhecimento baseada na experiência vivida. Esses princípios são antecidos por Lélia Gonzalez, que, por meio de sua atuação no Movimento Negro, mostrou como a militância pode ser eticamente comprometida e politicamente eficaz.

É importante destacar que o processo ético, político e epistemológico de Lélia Gonzalez permanece rompendo os silêncios coloniais na sociedade brasileira. De maneira segura e confiante, Lélia sempre se manteve crítica aos processos de dominação, apontando caminhos, possibilidades e contradições.

Ao refletirmos sobre a sua fala em relação à paciência revolucionária, compreendendo a temporalidade da própria existência, não numa lógica pessimista, mas pelo contrário, de uma forma revigorante e passível de estopim para a transformação, é perceptível que a paciência não é apenas a capacidade de esperar passivamente, mas uma qualidade ativa que envolve a sabedoria, a reflexão e a conexão com as outras pessoas e com o meio inserido. A paciência, nessa perspectiva, é um meio de alcançar objetivos maiores e de viver em harmonia com a comunidade e o cosmos, exercendo um papel revolucionário na compreensão da realidade e no engajamento com o presente.

Apenas para citar brevemente, ao remeter à ancestralidade africana, Lélia pode ter se referido à filosofia *Ubuntu*, que estabelece uma filosofia do nós e da partilha; pode ter se referido também ao *Ifá* dos Iorubá, a partir de uma perspectiva oracular; poderia ter se inspirado no *Sankofa*, um princípio *akan* que trata da volta e da busca, num prisma espiralar do tempo. Essas cosmovisões, entre tantas outras oriundas de África, mas transformadas também em diáspora, como propõe Lélia, podem ser a ótica pelo qual se experencia o cotidiano e as relações comunitárias.

A ancestralidade, como apresentada por Leda Maria Martins, em diversas culturas, ocupa a centralidade de ser um conceito fundador, presente em toda as dimensões sociais dos sujeitos e de suas cosmovisões, “desde as relações familiares mais íntimas até as práticas e expressões sociais e comunais mais amplas e mais diversificadas” (Martins, 2024, p. 23). Nesse sentido, como dito pelo artista e escritor de histórias Marcel Malê, “memória é lugar de luta, palavra é semente para o

futuro e ela resiste, escrita no corpo” (Malê, 2021, p. 25-30). Sendo assim, a sabedoria ancestral, que pode ser expressa a partir da paciência revolucionária, torna-se potência e memória viva, tomando a forma de um conduíte ético nos espaços de atuação.

Lélia é intérprete do Brasil exatamente por articular teoria e prática, em diálogo com a epistemologia feminista negra. Ela realiza uma leitura extensa da produção acadêmica e política do país, já que a originalidade do seu pensamento, conforme exposto por Flávia Rios e Márcia Lima, organizadoras da obra “Lélia Gonzalez: por um feminismo afro-latino-americano”, reage ao arianismo de Oliveira Vianna, ao elogio da mestiçagem de Freyre e às tintas patriarcais de Caio Prado Jr (Rios; Lima, 2020, p. 11), realizando, assim, uma efetiva rebeldia epistêmica.

Ao refletirmos sobre a sua trajetória, brevemente pincelada neste artigo, considerando a ancestralidade africana em uma perspectiva histórica e ética, no espaço da política, da cultura e das subjetividades, é perceptível não apenas uma resistência ativa às estruturas de opressão, mas também um convite para uma transformação profunda nos paradigmas sociais e epistemológicos. Sua visão transcende o imediatismo das lutas contemporâneas, apontando para um horizonte de mudança que requer tempo, cuidado e uma conexão profunda com as raízes culturais e espirituais.

Em um mundo marcado pela urgência e pela superficialidade, a paciência revolucionária de Lélia Gonzalez nos desafia a reconsiderar nossas práticas de conhecimento e ação, oferecendo um caminho para a construção de sociedades mais justas e inclusivas. Por fim, Gonzalez nos convida a adotar uma postura de aprendizado contínuo, enfatizado junto a um compromisso com a ética do cuidado e da responsabilidade, concebendo que a transformação social e epistemológica não é apenas possível, mas essencial para a construção de um futuro outro em toda a sua beleza e exuberância.

Referências

- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araujo (org.). *Histórias do Movimento Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- BARRETO, Raquel. Introdução. In: União dos Coletivos Pan Africanistas (São Paulo) (org.). *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018. 477 p.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- CARNEIRO, Sueli. *Projeto Memória – Lélia Gonzalez: o feminismo negro no palco da história*. Brasília: Abravídeo. Fundação do Banco do Brasil e Rede de Desenvolvimento Humano, 2014. 120 p.

COLLINS, Patricia Hill. Epistemologia Feminista Negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. cap. 2, p. 129-167.

COLLINS, Patricia Hill. *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FUN, Al Eleazar. Prefácio. In: União dos Coletivos Pan Africanistas (São Paulo) (org.). *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018. 477 p.

GONZALEZ, Lélia. A juventude negra brasileira e a questão do desemprego. In: RIOS, F.; LIMA, M. (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 45-48.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: RIOS, F.; LIMA, M. (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 45-48

GONZALEZ, Lélia. Cultura, Etnicidade e Trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. In: RIOS, F.; LIMA, M. (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 25-44.

GONZALEZ, Lélia. Entrevista com Lélia Gonzalez. Entrevista impressa concedida a Jônatas Conceição da Silva e editada por Edson Cardoso. *Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado – MNU*, Salvador, n. 18, mai/jun/jul, p. 8-9, 1991.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, F.; LIMA, M. (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 75-93.

HARDING, Sandra. *Feminism and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press, 1987. p. 1-4.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de Racismo Cotidiano*. 1 ed. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LIMA, Marcia; RIOS, Flavia. (orgs.). *Lélia Gonzalez – Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

LIMA, Ricardo. Os ensinamentos do Ifá para uma vida equilibrada e saudável. *Jornal UFG*, 2024. Disponível em: <https://jornal.ufg.br/n/178048-os-ensinamentos-do-ifa-para-uma-vida-equilibrada-e-saudavel>. Acesso em: 11 jul. 2024.

LORDE, Audre. *Irmã Outsider*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MALÊ, Marcel. *Escrevedor de histórias: edição quilombolas*. 1. ed. Curitiba: 2021. ISBN 9786500255874.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MUSSAGY, Cassamo Ussene. Ubuntu e Neo-Comunitarismo como Correntes da ética Africana. *Intelléctus*, [s. l.], v. 23, n. 1, p. 07-26, jan-jun 2024. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/intellectus/article/view/81614>. Acesso em: 11 jul. 2024.

NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos. *Adinkra: Sabedoria em símbolos Africanos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

NETO, João Augusto dos Reis. Terreiro e produção de epistemologias decoloniais: Narrativas de um pesquisador-filho de santo. *Revista Docência e Ciberultura*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 98-127, Mai/Ago 2021.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. *Lélia Gonzalez*. 1. ed. São Paulo: Selo Negro, 2010. 173 p.

VIANNA, Elizabeth do Espírito Santo. *Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 – 1990*. Orientador: Flavio Gomes dos Santos. 2006. Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em História Comparada) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/34/teses/ElizabethDoEspiritoSantoViana.pdf>. Acesso em: 17 maio 2024.

Recebido em 19/07/2024
Aprovado em 24/09/2024
Publicado em 31/12/2024

Ciranda de Saberes: mulheres negras como guardiãs de um conhecimento ancestral

Joelma Antunes¹

ORCID: 0000-0002-7768-8187



Figura 1 – Ciranda de Saberes: mulheres negras como guardiãs de um conhecimento ancestral. Mayana e Mãe Maria de Tempo no terreiro Bandalekongo (Juazeiro/BA).

ANTUNES, Joelma. Ciranda de Saberes: mulheres negras como guardiãs de um conhecimento ancestral. Mayana e Mãe Maria de Tempo no terreiro Bandalekongo (Juazeiro/BA). 2023. Fotografia digital, 35 x 54 cm.

Hoje, é impossível pensar na formação cultural brasileira sem reconhecer as contribuições substanciais de mulheres e homens negros na construção do país. Quando refletimos sobre a memória, cultura e transmissão de saberes, percebemos a importância da oralidade enquanto tecnologia de cuidado e de ensino e aprendizagem. Pensamos numa corporalidade coletiva, um corpo-documento, como nos ensina Beatriz Nascimento, que carrega consigo mais do que as marcas do racismo e do processo colonial. Trata-se de corpo que pode ser entendido aqui “como fenômeno que transcende dualidades, por isso mesmo plástico, dinâmico, autopoético, resiliente, adaptável e atravessado pelas mais distintas formas de ‘dobras’ e ‘quebras’ localizadas na pós-travessia

¹ Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. E-mail: Joelmaantunes95@gmail.com.

atlântica” (Martins, 2020, p.8). Um corpo que é síntese de outros corpos que transcrevem e se reescrevem na cidade, forjando formas de vida entre o resistir e sorrir, entre suor e lágrimas.

Dentre essa coletividade, é imprescindível destacar a figura das mulheres negras e dos terreiros de candomblé como um dos grandes espaços de preservação e manutenção da vida comunitária. Diante das diversas atribuições que desempenharam ao longo da história, as mulheres negras trouxeram o cuidado com o outro como um marcador importante para pensar seu papel na sociedade. Essas experiências estão em diferentes esferas, muitas vezes invisibilizadas ou marginalizadas pela historiografia dominante. As quituteiras e ganhadeiras não só ocuparam as ruas, como organizaram arquitetônica e esteticamente a paisagem das grandes cidades, reelaborando modos de viver na garantia da subsistência dos seus (Mattoso, 1992; Soares, 1994; Albuquerque, 1999).

Apesar das inúmeras tentativas de apagamento histórico, desumanização e dominação, essas mulheres insistem em reescrever e *afrografar* sua história com os corpos, perpetuando suas trajetórias e legado e transmitindo afeto, ainda que submetidas em contextos de subordinação, com uma capacidade afiada de rasurar pelas brechas a ordem estabelecida. (Martins, 2002; Carneiro, 2005). Os terreiros de candomblé, são um desses exemplos, de locais que resistem a perseguições e ao ódio religioso e se reafirmam como espaço de cuidado e acolhimento, fornecendo subsídios para a construção de uma outra ontologia de ser, estar e se relacionar com o mundo, fortalecendo a identidade étnica racial de crianças, homens e mulheres.

A fotografia de Mayana e Mãe Maria de Tempo, capturada no Terreiro Bandalekongo, em Juazeiro, Bahia, no ano de 2023, ilustra uma dessas mulheres negras que, de forma insurgente, lideram suas comunidades, mantendo vivos os saberes e práticas que constituem a resistência e a ancestralidade africana no Brasil. A imagem faz parte de uma pesquisa etnográfica realizada dentro do projeto Ciranda do Brincar², que mapeou as práticas lúdicas em quatro comunidades tradicionais da Bahia: marisqueiras, quilombolas, de matriz africana e indígenas. O projeto teve como objetivo documentar a memória brincante dessas comunidades, com especial atenção à transmissão desses saberes para as novas gerações, promovendo também a formação de professores e a inserção do brincar no processo pedagógico³.

O que mais chamou a atenção durante a pesquisa foi a presença marcante das mulheres nos postos de liderança, especialmente as mulheres negras. Elas não só desempenham um papel central no cuidado das suas comunidades, mas também são responsáveis pela preservação e

² Websérie “Ciranda do Brincar”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3qHyXfdQr-E>.

³ Cartilha “Práticas Pedagógicas da Ciranda do Brincar”. Disponível em: <https://assessoriacirandas.org/projetos/ciranda-do-brincar/>.



transmissão dos saberes ancestrais, religiosos e culturais, cumprindo uma função crucial na reorganização da vida comunitária e na formação das novas gerações.

Referências

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *Algazarra nas ruas: Comemorações da Independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas: Unicamp, 1999.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. Do epistemicídio. In: CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo (FEUSP), 2005. p. 96-124.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 7-93.

MARTINS, Leda. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Gabriela; ARBEX, Márcia (Orgs.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFGM; Poslit, 2002. p. 67.

MARTINS, Leda Maria. Prefácio. In: TAVARES, Julio Cesar de Org.. *Gramática das Corporeidades Afrodiaspóricas: Perspectivas Etnográficas*. 1. Ed. Appris, Curitiba, p.301, 2020.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Bahia Século XIX: Uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

SOARES, Cecília Moreira. *Mulher negra na Bahia no século XIX*. 1994. 133 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

Recebido em 02/12/2024
Aprovado em 02/12/2024
Publicado em 31/12/2024

Compartilhar as Alegrias

Vinícius Venancio¹

ORCID: 0000-0003-3245-1204



Figura 1 – Compartilhar as Alegrias²

VENANCIO, Vinícius. *Compartilhar as Alegrias*. 2022. 1 fotografia. 6000 x 4000 pixels. Acervo pessoal. Fotografia digital.

Na antropologia, o ato de compartilhar tornou-se um fator fundamental para a compreensão dos processos sociais de diferentes grupos humanos. De Malinowski a Daniel Miller, tal ato tende a ser apresentado como um fenômeno da esfera material e simbólica, que dota os seus elementos de uma biografia social própria. Para refletir sobre outros modos de compartilhamento, apresento a fotografia "Compartilhar as alegrias", tirada em julho de 2022, no bairro da Fazenda, na capital de Cabo Verde, Praia. A fotografia foi produzida no contexto de celebração do nascimento de um bebê, quando os pais pediram às mulheres da Associação Cultural das Mulheres Guineenses *Raiz di nha Terra* que conduzissem as atividades sonoras e dançantes da festividade. Mesmo cansadas das duplas e triplas jornadas de trabalho que realizam, essas

¹ Professor substituto de Antropologia na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: vini.venancio2@gmail.com.

² A fotografia e o texto foram previamente apresentados no concurso fotográfico *L'Anthropologie en Partage*, organizado pelo Institut des Sciences Humaines et Sociales (InSHS) do Centre national de la recherche scientifique (CNRS), em 2022.

mulheres guineenses, que vivem como imigrantes em Cabo Verde, parecem esquecer as dores do cotidiano ao compartilharem danças, sorrisos e canções umas com as outras.

Dessa forma, o que pretendo com essa fotografia é mostrar que, mesmo em meio a um cenário de escassez de recursos financeiros e oportunidades de emprego, poder reunir mulheres de diferentes etnias guineenses para relembrar as músicas, danças e idiomas de sua terra natal é uma forma central de tornar a vida possível na migração. Em meio às ruínas deixadas pelo colonialismo, compartilhar sons, movimentos e alegrias é o que dá forças para que elas sigam em frente, mesmo que no dia seguinte, uma segunda-feira, tudo volte a ser como era antes.

Recebido em 29/10/2024

Aprovado em 29/10/2024

Publicado em 31/12/2024

Chão de Terreiro

Igor Filipe de Sousa Oliveira¹
ORCID: 0009-0000-9393-4619



OLIVEIRA, Igor Filipe de Sousa. *Chão de Terreiro*. 2024. Fotografia digital. 16 x 9 cm.

¹Igor Filipe de Sousa Oliveira (Igor Ganga) é neto de Dona Maria Raimunda de Araújo Sousa, mulher negra, mestra pela vida em corte e costura, com quem ele aprendeu a cantar entre máquinas, tecidos, fitas métricas, giz e tesouras. É bacharel em Psicologia, formado pelo Centro Universitário Santo Agostinho por meio do Prouni. É mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), onde realizou pesquisa sobre educação não escolarizada em um Terreiro de Umbanda. Atua como psicoterapeuta e como Psicólogo Escolar-Educacional na Escola Popular Madre Maria Villac, vinculada ao Instituto Dom Barreto, em Teresina. Poeta, artista visual e escritor, desenvolve trabalhos sobre afro-brasilidade. Suas áreas de pesquisa incluem Educação, Arte, Psicologia, Antropologia da Educação e estudos sobre populações afro-brasileiras.

Confluência de elementos e pessoas no chão do Terreiro de Umbanda, localizado na periferia da zona sul de Teresina-PI. O momento do batuque da gira revela-se como uma fonte de muitas informações. É necessário olhar para o chão: há epistemologia no piso sagrado das rodas negras, que evidencia o fato de que o movimento é conhecimento na macumba. Esse envolvimento com o contínuo material-espiritual afrodiaspórico — incluindo o sagrado chão do Terreiro com suas folhas, velas, fumo e água de cheiro — transforma e engaja na luta contra as opressões que assolam os territórios negros neste país. Nesse sentido, o chão educa, forma e cuida na Umbanda.

Recebido em 04/12/2024
Aprovado em 04/12/2024
Publicado em 31/12/2024

Um corpo, uma alma e um olhar

Ismael Silva¹

ORCID: 0009-0000-7834-4135



Figura 1 – Mulheres indígenas no Acampamento Terra Livre, Brasília. 2024.



Figura 2 – Mulheres indígenas no Acampamento Terra Livre, Brasília. 2024.

¹ Fotógrafo documental e doutorando em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: ismaelpafricanista@gmail.com



Figura 3 – Jovens indígenas no Acampamento Terra Livre, Brasília. 2024.



Figura 4 – Homem indígena no Acampamento Terra Livre, Brasília. 2024.

Ao longo de 2024, fui tomado pela experiência de viver e fotografar povos indígenas. Viver vem antes de fotografar, pois só é possível fotografar o que já aconteceu. Fotografar é sobre o que foi visto, sentido e vivido. É nesse contexto que reside a relevância da imagem: documentar. Mas documentar sob o ponto de vista de quem? Quais atravessamentos? Quais afetações? Essas indagações nos recolocam no centro do debate sobre a contribuição das imagens para o pensamento sócio-antropológico brasileiro.

Etienne Samain, em seu clássico *Como pensam as imagens?* (2012), provoca-nos: "Por que as imagens nos fazem pensar?". Mais tarde, Samain (2021) convida-nos a repensar nossa relação com as imagens, questionando suas camadas de sentido. De forma igualmente brilhante, Sylvia Caiuby Novaes, no artigo "The eloquent silence of photographic images and their importance for ethnography (2014)"², afirma que a fotografia nos faz falar, mesmo diante dos silêncios de um olhar frequentemente pré-moldado. Concorro profundamente com ambos, especialmente ao refletir sobre os silenciamentos nas imagens, que muitas vezes parecem apenas reproduzir estéticas paisagísticas superficiais.

O sentir e o viver vêm antes do clique. A fotografia é resultado e consequência dessas interações. Peter Burke, em *Testemunha ocular: história e imagem* (2004), apresenta a imagem como um testemunho da relação da humanidade com o imagético, algo tão antigo quanto a própria história da espécie humana. No entanto, a fotografia, surgida no século XIX com o desenvolvimento da máquina fotográfica, trouxe à humanidade a capacidade de congelar o tempo. É intrigante pensar o que, de fato, é congelado na fotografia, considerando que ela é quase sempre sobre quem a tira e raramente sobre quem aparece nela. A fotografia é sempre um olhar sobre e o olhar de.

E o que acontece quando os sujeitos historicamente fotografados — os exóticos, os condenados da terra (no conceito fanoniano) — passam a fotografar? O que dizem essas imagens? Quem está disposto a ouvir esses gritos e gemidos? E quem deseja ouvi-los? No Brasil, os estudos sobre fotografia que abordam questões de raça e cor estão marcados por dores e silenciamentos. A fotografia que atravessa os séculos XIX e XX é permeada por sangue, choro e suor. Essas imagens não apenas comunicam; elas gemem de dor. Mas é possível — e urgente — esboçar outra narrativa imagética sobre nós mesmos. Uma narrativa que nos permita sorrir e acalantar a alma. Uma onde a dor e a desgraça não sejam nossas únicas sombras. Precisamos de imagens que ressoem brilhos, afetos e esperança.

Referências

BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

NOVAES, Sylvia Caiuby. The eloquent silence of photographic images and their importance for ethnography. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 11, n. 2, 2014.

SAMAIN, Etienne. *Como pensam as imagens?* São Paulo: Annablume, 2012.

Recebido em 02/12/2024

Aprovado em 02/12/2024

Publicado em 31/12/2024



Entre dualidades e opressões: análises interseccionais da identidade negra e das estruturas de poder nas obras de Lélia Gonzalez, W.E.B. Du Bois, Saidiya Hartman e Mary Douglas

Between dualities and oppressions: intersectional analyses of black identity and power structures in the works of Lélia Gonzalez, W.E.B. Du Bois, Saidiya Hartman e Mary Douglas
Entre dualidades y opresiones: análisis interseccionales de la identidad negra y las estructuras de poder en las obras de Lélia Gonzalez, W.E.B. Du Bois, Saidiya Hartman e Mary Douglas

Francisca Raquel de Oliveira Temoteo¹
ORCID: 0000-0002-5858-4665

Resumo

Este ensaio antropológico tem como objetivo discutir, dentro do campo da literatura antropológica, a interseccionalidade da identidade negra. Quem será Vênus? Será Anastácia? Será a doméstica? A "mulata"? A ama-de-leite? Serão representações visuais que se constroem coletivamente? Será o homem negro escravizado? Será a menina cativa torturada e assassinada, junto a sua amiga, em um navio negreiro rumo às Américas? De quem são essas almas? Com a leitura de Lélia Gonzalez (1983), W.E.B Du Bois (2021), Saidiya Hartman (2020) e de suas vivências, pode-se concluir que todas essas histórias, entre muitas outras que aparecem, constituem várias identidades que não são fixas, mas múltiplas, até mesmo o conceito de simbólico de Mary Douglas (1976) nos fornece outras intersecções que podem ser marcadores de corpos marginalizados histórica e politicamente.

Palavras-chave: Vênus; Gonzalez; Interseccionalidade; Identidade Negra.

Abstract

This anthropological essay aims to discuss, within the field of anthropological literature, the intersectionality of Black identity. Who will be Venus? Will it be Anastácia? The domestic worker? The "mulatto"? The wet nurse? Are these collectively constructed visual representations? Will it be the enslaved Black man? The captive girl tortured and murdered alongside her friend on a slave ship bound for the Americas? Whose souls are these? Through the readings of Lélia Gonzalez (1983), W.E.B. Du Bois (2021), Saidiya Hartman (2020), and their lived experiences, it can be concluded that all these stories, among many others that arise, constitute multiple identities that are not fixed but fluid. Even Mary Douglas's (1976) concept of the symbolic provides other intersections that can serve as markers of bodies historically and politically marginalized.

Keywords: Venus; Gonzalez; Intersectionality; Black Identity.



¹Doutoranda em Antropologia Social - Universidade de Brasília (2024 - atual). Mestra em Antropologia Social - Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2021 - 2023), Bacharela em Antropologia (2021) e Bacharela em Humanidades (2018), ambas pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNI-LAB). Integrante do Grupo de Pesquisa de Cidadania, Administração de Conflitos e Justiça - CAJU, coordenado pelo prof. Dr Luís Roberto Cardoso de Oliveira (UnB). E-mail: rakelwho@gmail.com.

Resumen

Este ensayo antropológico tiene como objetivo discutir, dentro del campo de la literatura antropológica, la interseccionalidad de la identidad negra. ¿Quién será Venus? ¿Será Anastacia? ¿Será la trabajadora doméstica? ¿La “mulata”? ¿La nodriza? ¿Serán representaciones visuales construidas colectivamente? ¿Será el hombre negro esclavizado? ¿Será la niña cautiva torturada y asesinada junto a su amiga en un barco negrero rumbo a las Américas? ¿De quiénes son estas almas? A través de las lecturas de Lélia Gonzalez (1983), W.E.B. Du Bois (2021), Saidiya Hartman (2020) y sus experiencias, se puede concluir que todas estas historias, entre muchas otras que emergen, constituyen identidades múltiples, no fijas. Incluso el concepto de lo simbólico de Mary Douglas (1976) nos ofrece otras intersecciones que pueden ser marcadores de cuerpos históricamente y políticamente marginados.

Palabras clave: Venus; Gonzalez; Interseccionalidad; Identidad Negra.

Introdução

Este ensaio bibliográfico antropológico tem como objetivo discutir, dentro do campo da literatura antropológica, a interseccionalidade da identidade negra por meio de autores caros à análise, como Lélia Gonzalez (1983), W.E.B. Du Bois (2021) e Saidiya Hartman (2020), que demonstram, na escrita de suas histórias, perversos marcadores sociais da diferença criados pelo colonizador para encaixá-los em categorias fixas e cristalizadas. Porém, a interseccionalidade aponta para múltiplas formas de construção e entendimento das identidades negras no percurso da história.

É importante destacar que este trabalho parte de questionamentos evocados durante a prova escrita para seleção do doutorado em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB). Por esse motivo, ele tem a estrutura mais voltada a uma discussão de ideias, a partir da literatura nos dada para a seleção de 2024.¹². Nesse sentido, a estrutura deste ensaio se organiza em etapas distintas. Inicialmente, exploro o conceito de “Dupla Consciência”, seguido pela análise da “Neurose Cultural Brasileira” e pela articulação entre essas duas ideias. Em seguida, discuto a construção de registros históricos das identidades negras, culminando nas considerações finais, em que apresento autores contemporâneos que enriquecem o diálogo e ampliam as reflexões propostas.

Conceituando a dupla consciência e a neurose cultural brasileira

W.E.B. Du Bois foi um sociólogo, historiador, pan-africanista, ativista pelos direitos civis, autor e editor norte-americano, sendo o primeiro negro a entrar na Universidade de



² Existia uma diversidade de obras e temas no edital de 2024.1, fazendo surgir outras análises bastante interessantes sobre o fazer antropológico, o conhecimento indígena e a representação do lugar do “outro”.

Harvard e que obteve o título de doutor em 1895. Foi um autor prolífico, publicando muitos livros ao longo de sua vida, dentre eles produções acadêmicas, novelas e poemas. Du Bois foi precursor do Movimento Niagara³, no qual exercia a função de secretário-geral, e fundou a *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP), combatendo diretamente questões como linchamentos promovidos contra negros, a discriminação e a exploração colonial, principalmente em relação às Leis Jim Crow⁴.

A coleção de ensaios *As Almas do Povo Negro*, a qual abordarei mais adiante, é um dos seus trabalhos mais importantes e um dos mais conhecidos na literatura afro-americana. No entanto, vale mencionar o *The Philadelphia Negro* (1899), um dos seus primeiros trabalhos que discutem o “problema do Negro” como uma construção racista da própria sociedade norte-americana, acreditando que o capitalismo era a principal causa do racismo. Já em *Reconstrução na América* (1935), o autor desafia uma visão ortodoxa e dominante do problema, desfazendo uma ideia racista de que os negros eram os responsáveis pelos fracassos na reconstrução dos Estados Unidos pós-guerra civil.

Com uma literatura riquíssima a respeito também do racismo, considerando o sexismo como um dos problemas intrínsecos a ele, temos, no Brasil, Lélia Gonzalez, que foi uma historiadora, antropóloga, filósofa e professora, sendo uma das primeiras intelectuais a pensar as relações entre racismo e sexismo na sociedade brasileira. Atuou ativamente na articulação das lutas do movimento negro e feminista e no combate à ditadura militar nos anos entre os anos 1964 e 1985. Nesses mesmos anos, Gonzalez ajudou a fundar, com outras lideranças negras, importantes movimentos de base, como o Movimento Negro Unificado e Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras⁵. Episódios de preconceito, assim como o contato com as ideias de Sigmund Freud e Jacques-Marie Émile Lacan, foram a base para seu interesse político pelas questões raciais e de gênero. Provocativa e fora dos padrões acadêmicos, a produção intelectual de Gonzalez buscava desconstruir o mito da democracia racial no Brasil e revelar as representações estereotipadas a que as pessoas negras são sujeitadas na sociedade.



³ O Movimento Niagara, fundado em 1905 por W.E.B. Du Bois e William Monroe Trotter, foi uma iniciativa que lutou contra a discriminação racial e a segregação nos EUA, defendendo direitos civis plenos para os negros. Ele influenciou a criação da NAACP em 1909.

⁴ As Leis Jim Crow foram um conjunto de normas estaduais e locais nos EUA, vigentes entre o final do século XIX e meados do século XX, que institucionalizaram a segregação racial, impondo separação entre brancos e negros em espaços públicos e serviços, como escolas e transportes.

⁵ O Coletivo Nzinga, fundado em 1983 por Lélia Gonzalez e outras mulheres negras, foi um grupo que lutou por direitos das mulheres negras, promovendo debates sobre racismo e feminismo no Brasil. Utilizando o *Nzinga Informativo*, o coletivo abordou questões de saúde, educação e resistência ao racismo.

A princípio, ao estabelecer conexões entre o texto *As Almas do Povo Negro*, de W.E.B. Du Bois (2021[1903]), e o texto *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*, de Lélia Gonzalez (1983), observa-se que os autores abordam questões relacionadas à experiência negra e à luta contra o racismo e a desigualdade racial, embora em contextos diferentes. Du Bois (2021) concentra-se principalmente na condição dos afro-americanos nos Estados Unidos, explorando as implicações sociais, psicológicas e culturais da discriminação racial e da dualidade de consciência vivenciada pela população negra. Por sua vez, o texto de Gonzalez (1983) analisa a realidade brasileira, investigando como o racismo e o sexismo se entrelaçam e perpetuam a desigualdade e a opressão vivida pelas mulheres negras no Brasil. O argumento central de Gonzalez (1983) é que o racismo é assintomático e caracteriza a “neurose cultural brasileira”.

Gonzalez (1983, p. 236) evoca discussões sobre o que seria a “América Ladina”, a interseccionalidade do racismo e do sexismo, destacando a opressão específica enfrentada pelas mulheres negras. A autora descreve a mulher negra como alguém que sofre uma exploração tripla, combinando opressões relacionadas a raça, gênero e classe social. A mulher negra é marginalizada e subjugada não apenas devido à sua cor, mas também devido às dinâmicas de poder de gênero e às desigualdades socioeconômicas. Por outro lado, o conceito de “dupla consciência”, de Du Bois (2021), refere-se à experiência psicológica e social de se ter uma identidade dual e dividida. Essa “dupla consciência” é o resultado da opressão racial e da necessidade de navegar entre diferentes perspectivas e expectativas.

A “dupla consciência” é um reflexo dessa divisão do mundo, pois, se o mundo é cindido, os seres humanos também o são, conforme aponta Du Bois (2021). É importante reforçar o lugar de onde o autor escreve para entendermos esse conceito, que se explica na experiência de ser negro nos Estados Unidos, um país onde a identidade negra está marcada por um processo constante de autoavaliação sob a visão crítica da sociedade branca dominante. Nesse aspecto, a ideia de Du Bois (2021) é discutir esse fenômeno nos campos psicológico e sociológico, lançando luz à percepção de si dividida entre a própria identidade e aquela imposta por uma sociedade racista.

O autor argumenta que, nesse processo, dois fatores se entrelaçam: a identidade dos afro-americanos e a forma como são vistos pelo olhar dos “outros”, ou seja, pela perspectiva dos brancos. O autor descreve esse processo como uma sensação de “dupla visão”, vivência gera um conflito interno, configurando uma tensão existencial, já que a identidade do negro se divide em duas direções: a sua autoimagem, formada pela sua cultura, história e experiência, e a imagem que a sociedade branca lhe impõe, muitas vezes negativa, estereotipada e inferior.

Para Du Bois (2021), as almas do povo negro são almas cindidas, em que a busca pela verdadeira “liberdade” reside em resolver esse conflito interno, buscando um meio de se reconciliar com esses dois pontos de vista, sem ser apagado ou sufocado pela perspectiva branca. Por outro lado, o autor aponta que os brancos também estão cindidos, mas de uma forma diferente: enquanto a cisão do negro é marcada pela necessidade de olhar para dentro e para fora simultaneamente, a cisão do branco é mais um processo de distorção moral e epistemológica. Em outras palavras, a identidade branca é construída sobre a negação da humanidade plena dos negros, algo que gera uma falsa sensação de superioridade, mas que também implica uma alienação moral da sua própria humanidade.

Ainda segundo o autor, a solução para essa cisão não é simples, propondo que os afrodescendentes lutem para reafirmar sua identidade sem se submeter ao olhar do “outro”. A sociedade branca, por sua vez, precisa enfrentar suas próprias contradições, reconhecendo sua dependência da opressão racial para a construção de sua “identidade”. Assim, ambos os grupos estão divididos, mas em contextos distintos: os afrodescendentes buscam autenticidade em um mundo que os desumaniza, enquanto os brancos procuram uma identidade fundamentada na negação da humanidade do outro.

O ponto crucial da análise de Du Bois (2021) é que ambas as experiências de cisão (a do negro e a do branco) são entrelaçadas e dependem uma da outra. A identidade de um não pode ser compreendida sem a identidade do outro. Além disso, essa relação entre as identidades é também uma questão de cunho político e histórico. Afinal, os séculos de colonização, escravidão e racismo impõem uma subordinação, e a identidade branca se forma nesse passado de dominação. É possível uma resolução dessa cisão? Como explicitado acima, isso não é algo simples, pois será mesmo que o branco quer refletir sobre sua branquitude? Ele quer questionar as origens de seus privilégios? Ao refletir sobre as complexas interações entre identidades, poder e história, percebe-se que a solução para essa cisão não reside apenas na mudança de um grupo, mas na transformação das estruturas que sustentam essa desigualdade.

Nesse aspecto de uma “dupla consciência”, um olhar de si e outro do colonizador, o conceito abordado por Gonzalez (1983), a “neurose cultural brasileira”, propõe uma reflexão parecida com a de Du Bois, mas em tempo e espaço diferentes. O foco é como as mulheres negras vivenciam essa neurose, a partir de perspectivas atravessadas pelo machismo, racismo e as especificidades culturais da mulher negra brasileira. Nesse aspecto, Gonzalez (1983), embebida das teorias de Freud e Lacan, busca analisar três pontos principais: a neurose enquanto

fenômeno psíquico, o impacto do sexismo e do racismo na formação da subjetividade dessas mulheres, e a reinterpretação da psicanálise para dar conta da opressão múltipla que elas sofrem.

Sigmund Freud (2011), psicanalista austríaco, discute como a supressão das pulsões, muitas vezes associadas ao sexo e à agressão, resulta na criação de sintomas neuróticos, tais como fobias, obsessões e outros problemas psicológicos. O foco está na noção de que a neurose é o resultado de um conflito psíquico inconsciente, comumente ligado a desejos, traumas ou repressões não superadas. Jacques-Marie Émile Lacan ultrapassa Freud e reformula a neurose com base em sua teoria do “estágio do espelho” (Lacan, 1988) e no papel da linguagem na formação do sujeito. Segundo Lacan (1988), a neurose está relacionada ao modo como o indivíduo se forma na rede simbólica da linguagem e do desejo, sendo fortemente impactado pelo olhar do “outro” e pelas regras sociais. Então, a neurose surge da ausência ou da castração, que Lacan relaciona ao fato de o indivíduo nunca conseguir alcançar uma identidade totalizante em relação ao “outro”, seja uma figura paterna ou materna ou a sociedade.

Assim, Lélia Gonzalez (1983) utiliza esses princípios da psicanálise para analisar a vivência das mulheres negras, que, segundo ela, são moldadas por uma dupla castração. Em outras palavras, elas lidam com uma divisão que não é meramente simbólica, mas também material e histórica: são simultaneamente negras e mulheres, sofrendo dupla opressão na sociedade brasileira pós-colonial, que mantém raízes racistas em suas estruturas.

Ambos os conceitos, o de neurose e o da dupla consciência, abordam a complexidade da identidade e da experiência de pessoas negras em sociedades racistas. Tanto Lélia Gonzalez (1983) quanto W.E.B. Du Bois (2021) destacam as camadas de opressão e a necessidade de reconhecer a diversidade de vivências dentro da comunidade negra, desfazendo a ideia de sociedades fixas. Ambos os autores também enfatizam a importância da resistência, do empoderamento e da mobilização política contra as estruturas opressivas que impactam a vida das pessoas negras. Gonzalez (1983) ainda investiga o mito da democracia racial: o que ele oculta? Por que o mito deu tão certo no Brasil? Quais foram os fatores históricos para ele ter tanto sucesso? Com esses questionamentos, a autora evoca o seu aporte teórico sobre Sigmund Freud e Jacques-Marie Émile Lacan, explicitado acima, afirmando que o funcionamento do racismo e do sexismo coloca a mulher negra em um lugar de extrema opressão.

Nesse aspecto, podemos chegar à ideia de síndrome sobre a mulher “mulata”, que pode ser interpretada como um sintoma psicológico resultante da imposição da imagem da mulher negra submissa, sensual e exótica, forjada pelo imaginário colonial. Frequentemente, a mulher negra vê-se obrigada a “se adequar” (Gonzalez, 1983, p. 230) a esses papéis sociais e sexuais,

experimentando um descompasso entre quem ela realmente é e o que lhe é imposto pela sociedade branca, não conseguindo expressar sua identidade de maneira genuína, já que sua subjetividade é fortemente influenciada por estereótipos racistas e sexistas. Nesse aporte, a autora tece ainda críticas ao campo das ciências sociais, dominado por uma elite branca, que “nega estatuto de sujeito humano” (Gonzalez, 1983, p. 232) à mulher negra ao analisar a escravidão, por exemplo.

Ao mesmo tempo, traçando paralelos com Saidiya Hartman – escritora, professora de literatura comparada na Universidade Columbia e autora de livros como *Lose Your Mother* (2006), *Scenes of Subjection* (1997), e *Wayward Lives: Beautiful Experiments* (2019) – discute, na obra *Vênus em Dois atos* (2020), o esforço para reconstruir um passado de quem seria Vênus e construir um futuro como é uma forma de descrever as próprias vivências e violências sofridas e organizadas contra o povo negro no momento presente. A autora aponta para a necessidade de que o presente seja congelado para que o passado possa ser narrado e percebamos o que vivemos agora. O mito de que ela trata é, portanto, o retrato do agora. Então, tanto Hartman (2020) quanto Gonzalez (1983), em contextos e tempos diferentes, enfatizam que a mulher negra deve narrar em primeira pessoa a sua situação na sociedade, seja a sua própria ou a de outras, atentando-se às múltiplas vivências exploradas sem piedade por um processo racista, que se limita a escrever resquícios em arquivos esquecidos de populações escravizadas.

Ao refletir sobre as análises de Lélia Gonzalez (1983) acerca do papel da mulher negra, especialmente no contexto do carnaval, ela aponta que esse papel se manifesta em duas figuras principais: a doméstica e a “mulata”. É nesse contexto que o mito é reforçado durante a festividade. No mesmo dia, e na mesma estrutura social, essa mulher negra, que é relegada a um papel de serviçal e empregada doméstica, assume, nas noites de carnaval, uma nova imagem. Ao ser associada à exaltação da sexualidade brasileira, ela atinge seu “auge” nas revistas e na televisão, sendo retratada como “a Cinderela do asfalto” (Gonzalez, 1983, p. 228). Nesse aspecto, essa mulher negra é encaixada na perspectiva do sensual, do desejo, do pecado. Depois, no outro dia, ela volta a ser subalterna.

Essas duas figuras representam a mesma pessoa. Nesse sentido, voltemos à conexão com o conceito de “dupla consciência” de Du Bois (2021), pois a mulher negra brasileira pode vivenciar uma tensão semelhante. Ela se vê simultaneamente através de sua própria perspectiva e da perspectiva que a sociedade impõe sobre seu corpo. A sexualidade da mulher negra, para Gonzalez (1983), é bastante relevante, destacando que a hipersexualização da mulher negra, incentivada tanto na sociedade quanto na representação na mídia, frequentemente resulta em

um vazio existencial. Nesse cenário, a mulher encontra-se confinada à sua imagem corporal e sexual, sem margem para outras formas de realização pessoal ou profissional.

O texto “Pureza e Perigo”, de Mary Douglas (1976), pode ser incluído na análise, mesmo sendo escrito por uma mulher britânica branca. É necessário ressaltar também que a autora aborda questões diferentes dos textos até agora analisados. Enquanto Gonzalez (1983), Du Bois (2021) e Hartman (2020) concentram-se nas questões de raça, racismo e desigualdade racial, Douglas (1976) aborda a noção de pureza e suas implicações sociais e culturais. Sua obra é um clássico da antropologia que examina como as sociedades humanas lidam com a noção de impureza, estabelecendo categorias simbólicas de puro, e estigmatizando tudo o que é considerado diferente.

A autora explora como essas categorias são construídas e influenciam as estruturas sociais, as relações de poder e as práticas culturais. É exatamente nesse ponto que é possível estabelecer conexões entre os textos ao considerar como as categorias de pureza e impureza estão associadas a construções raciais e de gênero nas sociedades e nas “pseudociências” (Du Bois, 2023, p. 14). Essas categorias podem ser úteis para entender a marginalização, a discriminação e a opressão de certos grupos sociais, incluindo minorias raciais e étnicas.

Pureza e impureza nas relações de poder

Ao se relacionar os textos, pode-se explorar como as noções de pureza, impureza e categorização simbólica são utilizadas para perpetuar estruturas de poder desiguais e reforçar estereótipos e preconceitos raciais e de gênero. As ideias de Du Bois (2021) e Gonzalez (1983) contribuem para uma análise mais aprofundada das dinâmicas discutidas por Mary Douglas (1976), ao trazerem perspectivas e *percepções* específicas relacionadas a raça e gênero. Du Bois (2021) examina a construção social e cultural da identidade negra, incluindo a imposição de estereótipos raciais e a luta contra a discriminação. Nessa perspectiva, podemos dizer que o autor discute como a sociedade branca dominante estabelece categorias simbólicas de pureza e impureza racial, atribuindo valores negativos à negritude. Ao trazer essas análises para a discussão das dinâmicas de pureza e impureza de Mary Douglas (1976), as ideias de Du Bois (2021) ajudam a iluminar como o racismo estrutural⁶ permeia essas construções simbólicas e contribui para a opressão dos grupos raciais marginalizados.



⁶ Segundo Lélia Gonzalez, “É nesse sentido que o racismo — enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas — denota sua eficácia estrutural enquanto estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. Em termos de manutenção do equilíbrio do sistema na totalidade, ele é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema da estratificação social [...]” (Gonzalez, 2020, p. 29).

Da mesma forma, Gonzalez (1983), quando aborda a interseccionalidade entre raça e gênero nas experiências das mulheres negras no Brasil, além de tirar o eurocentrismo da criação da América Latina ao pensar o conceito de América Latina, reivindica uma herança plural de povos despojados. Com isso, a autora discute como a sociedade brasileira estabelece categorias simbólicas de pureza e impureza, que afetam, de forma desproporcional, as mulheres negras. A perspectiva de Gonzalez (1983) contribui para a análise de Douglas (1976), trazendo uma compreensão mais complexa dessas dinâmicas, ao considerar como essas categorias são construídas e aplicadas de forma interseccional, afetando a vida dessas mulheres e reforçando a opressão e a desigualdade de gênero e raça.

Ao incorporar as ideias de Du Bois (2021) e Gonzalez (1983) à análise das dinâmicas de pureza e impureza de Douglas (1976), é possível expandir a discussão das formas como essas construções simbólicas são moldadas pelas estruturas de poder e como afetam diferencialmente grupos marginalizados, como as populações negras, étnicas e o campo do gênero. Essa abordagem multidimensional contribui para uma análise mais completa das dinâmicas dessas categorias e ajuda a desvelar as interconexões entre raça, gênero e opressão.

A discussão proposta por Saidiya Hartman (2020) é uma grande contribuição, pois essa é uma obra que combina história, memória, teoria crítica e ficção para explorar a experiência das mulheres negras no período pós-abolicionista nos Estados Unidos. Hartman (2020) concentra-se em resgatar as histórias e experiências das mulheres escravizadas para entender como resistiram e recriaram suas vidas em meio à perversidade escravista da época. A autora desafia a visão estereotipada das mulheres negras como vítimas passivas e busca dar voz às suas experiências e agência. Ao relacionar *Vênus em Dois Atos* com os outros textos mencionados, encontram-se pontos de convergência em relação à discussão sobre a construção social da identidade, a resistência às estruturas de poder opressivas e a mobilização política por igualdade e justiça.

Quando Hartman (2020) aborda a fabulação crítica, que significa não permitir que o mito seja a única informação possível na escrita de uma história. Por isso, a autora tenta dar um *zoom* em *Vênus*, observando que, nesse vestígio de vida, há território, deslocamento, há uma voz, mesmo que decodificada. Quando a autora encontra esses vestígios dentro de arquivos em um necrotério, depara-se com a decomposição da matéria, que é incômoda e sensorialmente estranha, expondo que o que atravessa a história vai além da compreensão. Hartman (2020), durante a escrita, tenta curar a trajetória de lembranças da memória, usando a própria narrativa para a memória envenenada, além de trazer a frustração e o fracasso na escrita como motor analítico de seu papel ressuscitador de vidas sem rastros, vidas violadas.

Este é exatamente o movimento que Hartman (2020) faz para voltar ao passado, mesmo em fragmentos, e entender quem foram as Vênus, de modo a traçar o percurso histórico do povo negro no presente. Ao trazer essas perspectivas para o debate, as ideias de Saidiya Hartman (2020) contribuem para a compreensão da interseccionalidade entre raça e gênero, tão caras a Lélia Gonzalez, destacando a importância de uma análise feminista negra que reconheça a especificidade das experiências dessas mulheres e a necessidade de abordar a opressão de maneira interconectada.

O racismo, a neurose e a unificação das almas

De acordo com Du Bois (2021), a raça aparece para o negro como uma unidade espiritual, que vai possibilitar um afrocentrismo posteriormente. A luta do povo negro é importante e, por mais que tentem desconstruir essa ideia de raça e comunidade espiritual, ela tem esse valor nesse momento de mobilização histórica. Há uma unidade de raça espiritual para o negro. E para o branco? Em Du Bois, não há, a única coisa que unifica os brancos, ainda mais no *Black Reconstruction América*⁷, é o racismo. Então, não é a mesma raça que está ali exposta. Há uma unidade espiritual que o autor vê no negro em África ou nos antepassados. Não há antepassados comuns em todos os brancos do mundo, o que os unifica é o racismo.

Nesse entendimento, para Gonzalez (1983), a neurose dos sujeitos negros e brancos não pode ser entendida da mesma forma, principalmente das mulheres negras em relação às mulheres brancas, pois a experiência histórica do racismo e do sexismo condiciona a instauração de suas subjetividades. A “castração” (Gonzalez, 1983, p. 236), no caso das mulheres negras, não é apenas simbólica, como se daria na teoria lacaniana do desejo e do olhar do “outro”. Todavia, trata-se uma castração concreta, que se reflete no modo como a sociedade a observa e a trata. A mulher negra não se vê apenas como uma mulher, e isso impõe a ela uma série de limitações que afetam seu modo de ser no mundo e de ser com os demais.

Ou seja, essa castração simbólica é duplamente operada, de acordo com Gonzalez (1983), no corpo de mulheres negras, por simultaneamente sofrerem as opressões do patriarcado e da marginalização do racismo. Essa dupla violência faz com que a mulher negra viva a neurose de uma forma mais complexa, pois ela se vê “não vista” e/ou malvista nesses dois modos. Assim, ela é reduzida, em muitas situações, a uma representação estereotipada ou desumanizada, afetando profundamente sua saúde mental.

Ao se pensar sobre a história de povos negros e sua ancestralidade, a oralidade consegue realizar uma curva no tempo e fazer com que o arquivo e o vestígio não sejam a única forma de

⁷ Livro de W.E.B Du Bois (1999).

chegarmos a certos fatos. Isso nos faz voltar à escrita de W.E.B. Du Bois (2021), relacionando a oralidade e os cânticos, que o autor adota no início de cada capítulo. Afinal, Du Bois (2021) aborda os conflitos espirituais, e cada cântico introdutório dá luz a questões de libertação, emancipação, unidade espiritual e a luta. Acrescenta-se outra dimensão dessa revolta anunciada por ele: essa unidade espiritual e política também é unidade estética, a música também é uma dimensão da luta do povo negro pela sua unidade, que é justamente o índice da sua libertação, segundo Du Bois. É a unificação das “almas” do povo preto.

A ideia de Du Bois (2021) sobre a libertação, discutida no início deste texto, é de que o racismo produziu o negro e o branco, mas a libertação do negro se dá, justamente, com a negritude. Ela é essa tentativa de estabelecer sua unidade espiritual na luta contra um processo histórico-político-econômico, que é o racismo. Du Bois (2021) utiliza a metáfora do véu para dizer que os brancos precisam dele. Eles só têm existência com o véu e precisam desse mundo dividido para continuar sendo como eles são nesse processo de construção da subjetividade que o racismo encerra. Assim, a noção de unidades espirituais de brancos lutando pela libertação, nesse contexto, envolve entender a libertação como a escravização de outro, como a submissão do outro. Quando uma pessoa branca manifesta sua branquitude sem qualquer questionamento, é justamente para intensificar a violência e a dominação sobre grupos racializados ou considerados subalternos.

Este é um ponto central de convergência nas obras dos autores mencionados: a divisão do poder. No início de seu texto, Gonzalez (1983) já identifica essa relação de poder ao situar o dominador e o dominado, levando-nos a questionar por que o mito da democracia racial tem sido tão bem-sucedido. Em uma situação hipotética, em que pessoas brancas – intelectuais – foram convidadas a falar sobre as pessoas negras, a pergunta é: onde estão as pessoas negras? Estão ao redor, apenas ouvindo. Em dado momento, uma mulher negra, que Gonzalez ironiza com uma referência ao racismo brasileiro – “aquela negrinha atrevida” –, começa a questionar o que estava sendo discutido. Foi a partir dessa pequena cisão que tudo se transformou em caos.

Com essa citação, vemos que algo estava fora do lugar, e, ao passo que se questiona esses espaços, pode-se ver a racialização do poder, seja essa a simbologia de um distanciamento físico entre brancos e não-brancos, seja daqueles intelectuais que detêm todo o conhecimento sobre essa categoria criada de “outro”. Assim, como diz Gonzalez (1983), o lugar da mulher negra na produção intelectual brasileira, na produção teórica, é sempre marcado por um lugar de subalternidade. Alguns autores vão construir a narrativa de que há três espaços possíveis ocupados pela mulher negra na configuração das relações políticas e sociais no Brasil: o corpo para o trabalho, o para o prazer (não dela, mas o patriarcal, o da branquitude) e corpo no lugar

do afeto (mas no lugar da mãe preta, aquela que cuida da casa, dos filhos, aquela que cuida da continuidade da vida da comunidade branca burguesa, desse grupo social que chamamos de burguesia no Brasil).

Nota-se que, mais uma vez, estamos tratando de uma ordem simbólica por meio do conceito de neurose brasileira, que não se limita apenas ao aspecto sexual – como afirma Gonzalez (1983) –, mas envolve também o desejo de uma criança branca em relação à mãe negra, que sempre a maternou. Ou seja, o desejo da criança é direcionado à figura da mulher negra. Nesse contexto, a autora destaca que esse objeto de desejo obscuro do neurótico, na cultura brasileira, será sempre a mulher negra, seja em um aspecto sexual ou na interpretação do desejo materno, tal como na análise de Douglas (1976), que está imersa no simbolismo e toma prescrições religiosas como expressões de um sistema simbólico de classificação do mundo, com lógica e regras próprias.

Com base nos conceitos de Mary Douglas (1976), a sociedade mantém uma ordem simbólica que exige que cada pessoa ocupe rigidamente o seu lugar social, sem permitir misturas ou deslocamentos (o que ela chama de “hibridismo”). Esse sistema classificatório possui uma lógica própria e funciona como uma forma de organização social. Qualquer violação dessa ordem poderia levar ao caos, comprometendo a estabilidade das relações e estruturas sociais. A mulher negra, desse modo, frequentemente se vê obrigada a “se adequar” a esses papéis sociais e sexuais, experimentando um descompasso entre quem ela realmente é e o que lhe é imposto pela sociedade patriarcal branca, o que acaba por criar barreiras para dificultar a expressão de sua identidade de maneira genuína, já que sua subjetividade é fortemente influenciada por estereótipos racistas e sexistas.

Lélia Gonzalez (1983), nesse pensamento, aprofunda suas reflexões com base na psicanálise, como exposto no início deste ensaio, ao sugerir uma reinterpretação das teorias psicanalíticas para compreender a neurose das mulheres negras. Ela condena a psicanálise clássica por ser excessivamente eurocêntrica e por não dar a devida importância às particularidades do racismo e do sexismo estrutural. Segundo ela, a psicanálise precisa ser reconsiderada sob a perspectiva de uma análise crítica da realidade social e histórica das mulheres negras, o que consequentemente demanda uma revisão das categorias psicanalíticas.

Gonzalez (1983) está sugerindo uma (re)interpretação que considere a cultura afro-brasileira e os mecanismos de resistência presentes na experiência das mulheres negras, não só dentro da psicanálise, mas também das ciências sociais. Ela sustenta que a mulher negra, mesmo sob a pressão da neurose, pode descobrir meios de resistência e recuperação via o reconhecimento de sua identidade negra e feminina, que pode ser alcançada com a reconciliação consigo

mesma e com sua trajetória de vida. Com isso, vemos que a cultura afro-brasileira proporciona componentes de resistência simbólica, tais como as religiões africanas, a música e a dança, que podem servir como vias para superar os traumas causados pelo racismo e sexismo.

Ambos os textos até o momento têm em comum o objetivo de questionar estruturas de poder opressivas e buscar a liberação e a igualdade para as populações negras. Eles enfatizam a importância da conscientização, da resistência coletiva e do empoderamento das comunidades negras como estratégias para enfrentar o racismo e promover a justiça social. Segundo Gonzalez (1983), a maternagem dos filhos de brancos foi um espaço onde a cultura negra conseguiu resistir. A autora, com isso, faz uma releitura da mãe preta, que antes era pensada por aqueles intelectuais como uma mulher dócil, subserviente, que serve apenas para amparar física e emocionalmente os filhos das brancas. Mas foi através dessa mulher negra que houve a resistência na cultura brasileira e que foi possível que os elementos da cultura negra conseguissem resistir há séculos e se transformassem em elementos da cultura nacional.

Ao relacionarmos esses quatro textos, é possível explorar temas como uma ordem de classificação sobre perigo, pureza e impureza ordenada pelo cristianismo, que muito perseguiu corpos racializados – sobretudo os de mulheres não-brancas –, considerando-os como não-seres, portanto domináveis e subalternizados por uma hegemonia hétero-branca-masculina-cristã, que ainda persiste em resistir quando se camufla em discursos partidários de extrema-direita e até setores da esquerda liberal, inundando de sensacionalismo a mente de quem os ouve. Durante as análises dos textos de W.E.B. Du Bois (2021), Lélia Gonzalez (1983), Saidiya Hartman (2020) e Mary Douglas (1976), percebemos que o racismo não é só um problema cultural e biológico, mas também um problema político, que tem uma relação direta com a maneira como a sociedade se organiza para moldar as “almas” que habitam o mundo, ou seja, o racismo é um “processo de formação das almas” (Du Bois, 2021, p. 133).

Vamos simplificar ainda mais: Assim, destacam-se alguns pontos: a luta racial, a luta antirracista e a luta intelectual, tanto no campo das ideias quanto no teórico, não podem ser abandonadas. Não existe racismo sem teoria, pois ele necessita de um respaldo teórico para justificar a sua dominação do mundo e unificar os negros enquanto raça subalterna e os brancos enquanto raça superior. Nesse sentido, deve haver uma luta teórica antirracista. É fundamental que se construam ferramentas intelectuais para que os objetivos políticos sejam utilizados como horizonte, com formas e modificações que façam sentido no mundo. Há que se mudar o sentido do mundo e da realidade para que se possa transformar a maneira pela qual as pessoas tomam suas decisões.

Considerações finais

Com o objetivo de analisar e vincular as categorias dos autores Lélia Gonzalez (1983), W.E.B. Du Bois (2021), Saidiya Hartman (2020) e Mary Douglas (1976) dentro do campo da literatura antropológica e da interseccionalidade da identidade negra, aproveito o espaço das considerações finais para incluir mais autores sobre a discussão em torno da identidade, da dupla consciência e da neurose da cultura brasileira, fatores que são atravessados por reformulações de conceitos, categorias e políticas no campo do movimento social negro brasileiro e mundial. Um exemplo disso é a crítica ao conceito de Du Bois⁸ realizada por Frantz Fanon em “Peles Negras, Máscaras Brancas” (1952), além de críticas contemporâneas sobre o binarismo existente entre as identidades branca e preta, sugerindo que a obra de Du Bois (2021) não leva suficientemente em consideração a multiplicidade das identidades dentro da diáspora africana ou das interseções entre raça, classe e gênero.

Apesar dessas críticas, a teoria de Du Bois (2021) continua sendo um marco na reflexão sobre a identidade racial e a opressão, sendo frequentemente revisitada e recontextualizada no estudo das relações raciais. Grada Kilomba (2019), uma mulher negra que concluiu seu doutorado na Alemanha, declarou que a cicatriz do racismo faz com que a imagem social do negro reflita um “Outro” que o branco não deseja ser, e, dessa maneira, a identidade é imposta independentemente do desejo dos indivíduos.

Nesse sentido, a análise de Lélia Gonzalez (1983) acerca da neurose e das mulheres negras proporciona uma contribuição vital para a compreensão da psicologia e da psicanálise sob uma visão interseccional, levando em conta as diversas opressões que as mulheres negras sofrem. Ela sugere uma análise crítica das teorias de Freud e Lacan, considerando a realidade histórica e social da mulher negra, caracterizada por uma complexa cisão identitária e uma batalha contínua contra as exigências da sociedade branca e patriarcal. Assim, entende-se que a neurose das mulheres negras ultrapassa uma questão psicológica pessoal, sendo uma expressão das estruturas sociais e culturais que as subjugam.

As críticas, fundamentadas tanto em obras escritas há séculos quanto em produções contemporâneas, são formas de questionar o sentido do mundo e da realidade, com o objetivo de transformar a maneira como as pessoas tomam suas decisões. Um exemplo disso é o estabelecimento do Dia da Consciência Negra como feriado nacional, que só ocorreu em 2024. As discussões sobre



⁸ O filósofo e teórico negro Frantz Fanon, em sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), propôs uma visão mais radical sobre a identidade racial. Embora Fanon não critique diretamente a “dupla consciência”, ele enfatiza como a alienação do negro é ainda mais profunda, indo além da dicotomia da consciência dividida.

feminismos, mulherismo africana⁹, ecofeminismo¹⁰, economia e estética entendem esses campos como questões políticas, que continuam a ser transformadas pela mobilização das populações negras, indígenas, PcD (Pessoas com Deficiência) e LGBTQIAPN+. Esses movimentos são pensados de forma integrada, já que um único indivíduo pode se identificar com todas essas categorias. Assim, essas transformações ampliam os referenciais, ultrapassando bolhas homogêneas e, com otimismo, nos direcionam para uma sociedade menos desigual.

Referências

- DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo: Ensaio sobre a noção de pureza e tabu. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DU BOIS, W. E. B. As almas do povo negro. Trad. Alexandre Boide. São Paulo: Veneta, 2021.
- DU BOIS, W. E. B. O negro da Filadélfia: um estudo social. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. [1899].
- FANON, Frantz. Pele negras, máscaras brancas. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. [1952].
- FREUD, Sigmund. O eu e o id. In: FREUD, Sigmund. O eu e o id, 'Autobiografia' e outros trabalhos. Trad. P.C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, Luiz Antônio Machado Silva et al. Movimentos sociais e urbanos, minorias e outros estudos. Revista Ciências Sociais Hoje. Brasília: ANPOCS, 1983, p. 223-244.
- HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. In: BARZAGHI, C.; PATERNIANI, S. Z.; ARIAS, A. (Orgs.). Pensamento negro radical: antologia de ensaios. São Paulo: Crocodilo, 2020.
- HUDSON-WEEMS, Clenora. Mulherismo africana: uma visão geral. In: UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS. Epistemologias do renascimento africano: Coleção pensamento preto. Vol. III. São Paulo: Editora Filhos da África, 2019. p. 157-174.
- KILOMBA, Grada. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Trad. Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.



⁹ *Womanist Africana* é termo cunhado por Clenora Hudson-Weems (1993), que se refere a uma ideologia que se aplica às mulheres afro-descendentes, fazendo uma crítica às limitações do feminismo. Baseando-se na cultura africana e no afrocentrismo, a autora centra-se nas experiências, lutas, necessidades e desejos das mulheres da diáspora africana.

¹⁰ Termo amplamente trabalhado por Vandana Shiva (1991), sendo o ecofeminismo uma perspectiva que entende os humanos como componentes da natureza, e não como uma entidade distinta dela. Com base na ideia de interconexão por meio da vida, a natureza e as mulheres são entidades vivas e independentes em vez de objetos passivos, explorados e violados pelo poder do patriarcado.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, Jacques. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 96-103.

SHIVA, Vandana. Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia. Trad. Ana E. Guyer e Beatriz Sosa Martinez. Montevideo: Instituto del Tercer Mundo, 1991.

Recebido em 06/06/2024

Aprovado em 27/11/2024

Publicado em 31/12/2024

Novo normal na modernidade líquida: uma visão do amanhã presente

New Normal in Liquid Modernity: A Vision of Tomorrow Present

Nueva normalidad en la modernidad líquida: una visión del mañana presente

Roberta Krewer Molina¹

ORCID: 0009-0003-0451-2118

Resumo

Considerando a história recente um período histórico, devemos nos preocupar com a construção da teoria dentro do contexto da disciplina. Situações presentes são fundamentais para compreender esse período, atribuindo a elas as perspectivas de fazer uma comparação entre os períodos históricos, percorrendo um trajeto da macro à micro-história. O presente artigo disserta sobre o novo normal da história recente devido à pandemia de COVID-19 que se espalhou pelo mundo todo, mas que, ao mesmo tempo, não deixa de ser parecida com outras pandemias que ocorreram anteriormente, estabelecendo, assim, um novo padrão de convívio social. Considera-se que a pandemia desencadeou um novo período histórico, caracterizado pela modernidade líquida, reconfigurando as relações sociais existentes a partir de uma lógica de biopoder atribuída ao próprio vírus.

Palavras-chave: Pandemia; Modernidade líquida; Biopolítica.

Summary

Considering recent history a historical period, we should be concerned with the construction of theory within the context of the discipline. Present situations are fundamental to understand this period, attributing to them the perspectives of making a comparison between historical periods, ranging from macro-history to micro-history. This article discusses the new normal of recent history due to the COVID-19 pandemic that has spread all over the world, but at the same time is still like other pandemics that have occurred previously, thus establishing a new pattern of social interaction. It is considered that the pandemic has triggered a new historical period, characterized by liquid modernity, reconfiguring existing social relations based on a logic of biopower attributed to the virus itself.

Keywords: Pandemic; Liquid modernity; Biopolitic.



¹Mestranda em História pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Graduada em História pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci, com MBA em Gestão de Projetos pela Universidade do Norte do Paraná. Atualmente Mestranda em História pela Universidade de Passo Fundo (UPF), bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Realiza pesquisas nas áreas de Direito Internacional Humanitário, Política Internacional e Análise de Conflitos. E-mail: roberta@urbano.eco.br.

Resumen

Considerando la historia reciente como un período histórico, debemos preocuparnos por la construcción de la teoría dentro del contexto de la disciplina. Las situaciones actuales son fundamentales para comprender este período, atribuyéndoles las perspectivas de hacer una comparación entre períodos históricos, que van desde la macrohistoria hasta la microhistoria. En este artículo se analiza la nueva normalidad de la historia reciente debido a la pandemia de COVID-19 que se ha extendido por todo el mundo, pero que al mismo tiempo sigue siendo similar a otras pandemias que han ocurrido anteriormente, estableciendo así un nuevo patrón de interacción social. Se considera que la pandemia ha desencadenado un nuevo período histórico, caracterizado por la modernidad líquida, reconfigurando las relaciones sociales existentes a partir de una lógica de biopoder atribuida al propio virus.

Palabras clave: Pandemia; Modernidad líquida; Biopolítica.

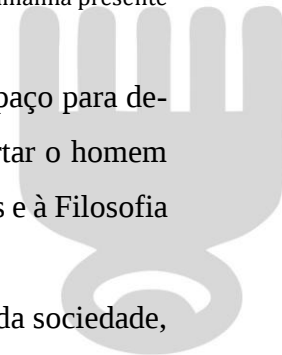
Introdução

Considerando o contexto histórico em que vivemos, marcado pela contemporaneidade e pelos eventos mais recentes na evolução dos fatos históricos, observa-se a significativa contribuição humana para os avanços tecnológicos e o impacto das mídias sociais. A era futurista em que estamos inseridos transforma o consumo em uma experiência acessível e ágil, com tudo ao alcance de um simples clique, permitindo que as pessoas permaneçam no conforto de suas casas. A sociedade, movida por um ritmo frenético, carece de tempo para as atividades cotidianas, configurando assim um "novo normal" no cenário social.

Com isso, as relações humanas — compreendendo o contato físico e visual — tornam-se cada vez mais líquidas, fluidas e atravessadas por uma verdadeira corrida contra o relógio, que não mais permite que o desenvolvimento de um senso de comunidade como na antiguidade, forçando que deixemos para depois o convívio com nossos pais, cônjuges, filhos, incluindo, inclusive, nosso círculo de amizades, que se vê restrito a conversas rápidas por intermédio de aplicativos, pois não possuímos mais tempo para tudo e para todos. Assim, as vinte e quatro horas do dia passam rápido demais e os dias se tornam cada vez mais curtos. Conforme Bauman (2001), a modernidade “é, talvez mais que qualquer outra coisa, a história do tempo: a modernidade é o tempo em que o tempo tem uma história”. A autoconfiança moderna dá um ar inteiramente novo à grande e infinita curiosidade humana sobre o futuro, criando a falsa impressão de que ela detém o controle de tudo e que o ser humano é imbatível perante as adversidades impostas pelo mundo.

Segundo Hughes (2002), a modernidade é percebida como um movimento voltado à contenção das ações humanas, preocupado exclusivamente com a manutenção da ordem





vigente, em que qualquer excesso deve ser reprimido. Nesse contexto, não há espaço para desordem, desobediência ou transgressão. Assim, a modernidade não busca despertar o homem para sua máxima potência, estando vinculada à constituição dos Estados modernos e à Filosofia Moderna, fundamentada em um pensamento estritamente racional.

Na modernidade líquida, ocorreu a emancipação de algumas das amarras da sociedade, ou seja, das estruturas rígidas e normas fixas que caracterizavam a modernidade sólida, como as tradições, as instituições sociais e culturais, e as expectativas comportamentais impostas pelo meio social moderno (Bauman, 2001b). Essa liberdade demonstra uma quebra de paradigmas e conceitos anteriormente estabelecidos, permitindo aos indivíduos maior autonomia. Por exemplo, as normas sociais rígidas, as estruturas institucionais como família e religião, e as identidades fixas atribuídas por gênero, classe ou cultura foram flexibilizadas.

Essa quebra de paradigmas proporciona ao indivíduo a liberdade de pensamento, permitindo que opiniões sejam expostas perante todos, em vez de permanecerem contidas. Além disso, possibilita maior mobilidade e ação sem dificuldades, viabilizada pelo uso ilimitado das mídias eletrônicas. Nesse contexto, o consumismo se faz presente, assim como a polarização cultural. Contudo, em situações como o isolamento social, o consumismo pode ser abalado, pois frequentemente depende da interação direta entre as pessoas.

Vale ressaltar que a pós-modernidade retratada não está vinculada às metanarrativas presentes nos discursos (Lyotard, 2021), mas às práticas alicerçadas no comportamento humano. São essas práticas que dão sentido de comunidade (Bauman, 2001a), sendo que elas ainda acontecem cotidianamente. Conforme Bauman, uma comunidade é:

[...] o tipo de mundo que não está, lamentavelmente, a nosso alcance – mas no qual gostaríamos de viver e esperamos vir a possuir. [...] “Comunidade” é nos dias de hoje outro nome do paraíso perdido – mas a que esperamos ansiosamente retornar, e assim buscamos febrilmente os caminhos que podem levar-nos até lá (Bauman, 2001a, p. 61).

Em virtude da pandemia que se iniciou em Wuhan na China, em dezembro de 2019, houve uma mudança na percepção de comunidade, levando as pessoas a mudar sua percepção de mundo e a reconfigurar a forma de consumo por conta da COVID-19. O novo vírus fez com que todas as pessoas, sem exceção, aderissem a novos hábitos diários na era contemporânea, os quais eram só vistos anteriormente na pandemia da gripe espanhola, em que a enfermidade assolou o mundo todo, demonstrando grandes semelhanças com a COVID-19.



De acordo com as transformações sociais provocadas pela pandemia, este trabalho discute as novas formas de consumo adotadas pelas pessoas, impostas de maneira compulsória pela disseminação do vírus. Nossa abordagem realiza uma comparação entre esses fenômenos a partir de uma

perspectiva que integra a macro-história e a micro-história e, para isso, o texto será conduzido com embasamento em fundamentos científicos e teóricos que sustentem a análise dos fatos.

Presentismo

No âmbito da história recente, temos o estudo das ações do homem no tempo e espaço sobre o tempo presente. O conceito de história recente para Koselleck (2006) não pode ser confundido com uma mera aproximação temporal, mas entendido como um campo de estudos que problematiza a interação entre o presente, o passado imediato e as projeções futuras, possibilitando um debate mais aprofundado pelos historiadores sobre a historicidade dos fatos. Para tanto, a história recente se refere à tensão entre a experiência vivida e a expectativa em relação ao futuro, inserida em uma aceleração dos tempos históricos que marca a modernidade na tentativa de explicar eventos que ainda se encontram próximos e que, portanto, carecem de uma sedimentação de sentido na história.

Essa aceleração transforma a forma como as sociedades se veem no tempo e como interpretam as suas próprias experiências. Outro aspecto é a ideia de que a história recente está sempre em disputa, marcada pela pluralidade de interpretação e memórias. Tais aspectos são fundamentais para que o historiador possa compreender como o passado recente continua moldando as condições sociais e políticas na contemporaneidade, ao mesmo tempo que está em constante processo de significação e ressignificação Koselleck (2006).

Entretanto, para Delgado e Ferreira (2013), a história recente passa por algumas dificuldades no que se diz respeito à legitimação dos fatos e marcos históricos do tempo presente e a relação que eles têm entre memória e história. A história do tempo presente é um tema desafiador para os historiadores do ponto de vista ético e político no meio acadêmico. Apesar das inovações teóricas e metodologias que têm facilitado em muito a pesquisa nos meios escolares e universitários, ainda encontramos certa resistência de alguns historiadores, que têm uma concepção sólida de que os estudos de história devem se distanciar do tempo de seu acontecimento.

Hartog (2012) descreve que o regime de historicidade faz parte de uma categoria de estudo com o objetivo de identificar maneiras específicas de tempo, em que a historicidade dos fatos deve ser um “vai e vem” na história, sem levar em consideração se estamos no tempo passado, presente ou futuro:

Formulada a partir de nossa contemporaneidade, a hipótese do regime de historicidade deveria permitir o desdobramento de um questionamento historiador sobre nossas relações com o tempo. Historiador, por lidar com vários tempos, instaurando um vaivém entre o presente e o passado, ou melhor, passados, eventualmente bem distanciados, tanto no tempo quanto no espaço. Este movimento é sua única especificidade. Partindo de diversas



experiências do tempo, o regime de historicidade se pretende uma ferramenta heurística, ajudando a melhor apreender, não o tempo, todos os tempos ou a totalidade do tempo, mas principalmente momentos de crise do tempo, aqui e lá, quando vêm justamente perder sua evidência as articulações do passado, do presente e do futuro (Hartog, 2012, p. 37).

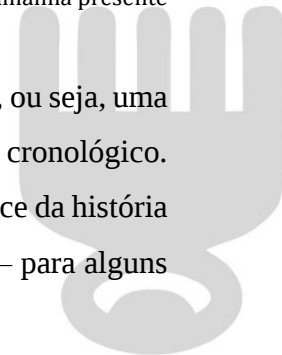
Partindo da ideia central de que a história se desenrola a partir do passado, seu reflexo principal ocorrerá no presente, dessa maneira reforça-se a ideia dos aspectos iniciados no ontem como base para projetar o hoje. Entretanto, o presentismo estabelece a ideia central de considerar o futuro como uma extensão do presente, projetando-se a partir das bases construídas no agora. Sob essa perspectiva, analisar o presente implica examinar como as inovações, tecnologias e comportamentos previstos para o futuro já impactam o contexto atual.

No contexto da pandemia de COVID-19, o comportamento das pessoas mudou significativamente. Sabe-se que o sentimento de medo é algo conhecido e presente na civilização humana de modo que o medo vendido pela mídia como “produto de consumo” torna-se “mais assustador quando nos assombra sem que haja uma explicação visível, quando a ameaça que devemos temer pode ser vislumbrada em toda parte, mas em lugar algum se pode vê-la” (Bauman, 2008, p. 8-9). Esse sentimento de medo foi vivido pela humanidade diante da ameaça da COVID-19, assemelhando-se com outros momentos históricos, ocorridos em civilizações passadas, como, por exemplo, a peste negra, a gripe espanhola e outras tantas pandemias. O medo se dava ao prognóstico nada animador e incerto que o cenário da COVID-19 demonstrava, assim como “nossa ignorância da ameaça e do que deve ser feito — do que pode e do que não pode — para fazê-la parar ou enfrentá-la, se cessá-la estiver além do nosso alcance” (Bauman, 2008, p. 8). Tais experiências tornaram a morte – ou sua proximidade – um fato dado, reforçando a necessidade de alteração na ordem social ora vigente.

Os acontecimentos ocorridos durante o auge da pandemia reforçaram a busca por compreender a situação com elementos do passado. O uso de máscaras e aventais e a adoção do distanciamento social foram atitudes aprendidas no passado e aplicáveis no tempo presente como forma de evitar o contágio. Esse tipo de aplicação não é mais a ‘história’, mas o desenrolar da história a partir de seu conceito:

A história [*Geschichte*] como acontecimento [*Begebenheit*] único ou como complexo de acontecimento [*Ereigniszusammenhang*] não seria capaz de instruir da mesma forma que uma história [*Historie*] compreendida como relato exemplar. As fronteiras eruditas entre retórica, história e moral foram desconsideradas, e o uso alemão do termo “*Geschichte*” extraiu, dessa maneira, novas qualidades de experiência a partir da velha fórmula. [...] A história [*Geschichte*] adquire então uma nova dimensão que escapa a narratividade dos relatos, ao mesmo tempo que se torna impossível capturá-la nas afirmações que se fazem sobre ela (Koselleck, 2006, p. 48-49).





Desenvolver um ‘novo normal’ situa-se no prognóstico como ação política, ou seja, uma prática política decorrente das ações ocorridas, independentemente de seu tempo cronológico. Considerando a modernidade líquida como o ‘tempo presente’, a pandemia é o ápice da história do conceito, ou seja, seu significado para os seres humanos era a ruptura do fim – para alguns – ou base para o progresso e avanço científico para outros.

Modernidade e Pandemia

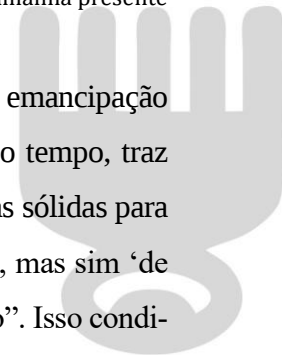
Existem diversos conceitos para tratar a modernidade. Gidden (1991), quando se refere à era contemporânea, prefere utilizar o termo “modernidade alta” ou “tardia”, evitando utilizar o termo “pós-modernidade” por acreditar que vivemos evidentemente na modernidade e todos os fenômenos que a compõem. No que tange aos aspectos das experiências individuais vividas no advento da modernidade, percebem-se mudanças impactantes na vida de cada indivíduo no meio social entrelaçando-se de forma incontestável, sem sobrepujar as vontades de um sobre o outro.

Já para Harvey (2008), um crítico do capitalismo e da modernidade, as transformações que ocorrem no espaço e no tempo associam-se à transição para a modernidade pós-industrial. A compreensão deste espaço-tempo é marcada por fenômenos advindos da globalização, caracterizando uma quebra de ruptura, em que as inovações científico-tecnológicas aceleram os processos econômicos e sociais, resultando na diminuição da distância e alterando, assim, as experiências do tempo e do espaço do indivíduo.

Contudo, como conjunto de fenômenos sociais, culturais e políticos que têm como fluxo a informatização, a modernidade líquida torna-se uma intensificação dos traços da modernidade, em que os atos e pensamentos são medidos e tolhidos perante a sociedade, havendo a emancipação desses atos e a liberdade de expressão. A sua principal característica está na mudança da era da produção para a era do consumo, liberdade de pensamento e uso ilimitado das tecnologias oferecidas no mercado profissional e pessoal. Considera-se como a era do ter ilimitado o ideal de buscar sempre, numa velocidade cada vez maior e num curto tempo de espaço. Essa emancipação presente na modernidade faz com que as pessoas se movam e ajam com maior rapidez.

Bauman (2001) caracteriza a modernidade líquida como “respectivamente, as armas da aceleração e da procrastinação” (p. 152). Em seu livro a “Modernidade Líquida”, o autor traz conceitos que são explorados por ele, mais detalhadamente para descrever nossa sociedade, em que nossas estruturas ditas ‘tradicionais’ acabam se desfazendo para que tudo se torne mais fluido e menos previsível, portanto, a modernidade líquida é marcada pelo transitório em todas as esferas da vida social.





Em seus conceitos, o autor explora a transição para uma sociedade na qual a emancipação é um processo contínuo e inacabado. Uma liberdade ambígua, mas que, ao mesmo tempo, traz consigo a incerteza e a responsabilidade de fazer escolhas sem que se tenha estruturas sólidas para se apoiar. Nesse sentido, atualmente, na sociedade, o indivíduo não é mais *de facto*, mas sim ‘de direito’, incorrendo na busca incessante por manutenção de seu próprio “desempenho”. Isso condiciona o sujeito a buscar as soluções para suas próprias mazelas com seu próprio esforço. Apesar de jocosa, a imagem de pessoas comprando desesperadamente fardos de papel higiênico — como se isso fosse resolver a pandemia — é a versão da solução por si próprio. Assim, gera-se uma culpabilidade sobre si, “autorreprovação” da sua vivência (Bauman, 2001b, p. 52).

Considerando tempo e espaço, Bauman (2001b) dirá que existe o imediatismo nas relações sociais, em que esse tempo e espaço são comprimidos. As distâncias físicas, inerentes da vida cotidiana, são encurtadas pelas tecnologias de comunicação. Os espaços são tomados pela brevidade do tempo disponível em uma sociedade de consumo. Não existem mais “encontros de estranhos”, agora, graças aos “templos de consumo”, existem “não-lugares” onde não há mais tempo a não ser o individual para consumir (Bauman, 2001b, p. 121-133). Não há possibilidade para se falar com estranhos, pois, em uma sociedade marcada pelo consumo subjetivo individual, os estranhos são como pedras no caminho.

Na perspectiva da comunidade, os laços duradouros estabelecidos pelas tradições e pela família são rompidos. Esses laços, que garantem proteção, segurança e principalmente identidade aos pertencentes à comunidade, foram quebrados com o advento do consumismo Bauman (2001a). Não existe mais uma comunidade baseada em valores compartilhados, mas em valores de consumo. Perde-se o conceito de identidade, pois, a depender do produto a ser adquirido, haverá o pertencimento e identificação com determinada comunidade.

Existe a temporalidade nas relações humanas, não exercendo sentido de permanência e constância. Pilares fundamentais da sociedade, como a família, o trabalho e a política, tornam-se instáveis, fluidos, não oferecendo estabilidade necessária para as pessoas. Nesse sentido, a modernidade líquida apresenta-se, em nosso tempo presente, na forma que consumimos, nos portamos e nos relacionamos. Sua característica está na ruptura do ontem, como se o passado não fosse importante, creditando a si a perspectiva do amanhã. Pandemias reforçam o modelo de ruptura, transformando o ontem em algo obsoleto e instaurando uma nova realidade. Esta reside nos desencontros, sendo conduzida por:

[...] não uma retomada a partir do ponto em que o último encontro acabou, nem troca de informações sobre as tentativas, atribulações, ou alegrias desse intervalo, nem lembranças compartilhadas: nada em que se apoiar, ou que sirva de guia para o presente encontro. O



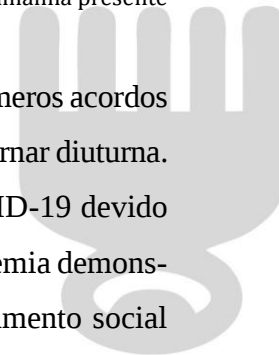
encontro de estranhos é um evento sem passado. Frequentemente é também um evento sem futuro (o esperado é que não tenha futuro), uma história para “não ser continuada”, uma oportunidade única a ser consumada enquanto dure e no ato, sem adiantamento e sem deixar questões inacabadas para outra ocasião (Bauman, 2001b, p. 121-122).

Durante a gripe espanhola, por exemplo, ocorreram algumas mudanças não só em relação a higiene pessoal e limpeza de casas, mas também e sobretudo à maneira como as pessoas se relacionam. Houve inclusive um crescimento na taxa de nascimentos, bem como a caracterização dos “loucos anos 1920”, em que as pessoas estavam mais propensas em aproveitar a vida. No entanto, na pandemia de COVID-19 — ocorrida em meio à modernidade líquida —, estimulou-se a propensão do ‘autoconsumo’, ou seja, por meio das inúmeras redes sociais, passamos a oferecer a nós mesmos como produtos do alheio, processo decorrente de um desempenho de si próprio ao buscar mais e mais seguidores para suas redes. Como se não bastasse a autorregulação de si em desempenhar um papel de produto, ainda assim, devemos ser protetores de nós mesmos. A negação da ciência, da vacinação em massa e da própria pandemia serviu como uma forma de emancipação daqueles contrários em seguir padrões estabelecidos como forma de contenção da pandemia. Em suma, o contexto dos anos 1920, ocorridos após a pandemia de gripe espanhola, tinha por mote um *carpe diem* do momento, enquanto, na pandemia de COVID-19, havia a emancipação necessária, seja por consumo do ‘produto ser humano’ ou por negação da própria realidade.

No auge da pandemia de COVID-19, com a necessidade do distanciamento social, não faltaram relatos de pessoas que estavam se sentindo ‘bem’ com aquela situação. Não seria por menos. Diante do espalhamento do “não-lugar” por todos os campos da vida cotidiana, permeados pelo consumismo, não precisar mais se encontrar com estranhos o tempo todo, exceto por algumas notificações em um mensageiro eletrônico em seus celulares, soa como alívio. Com a falta de espaço de encontros, mesmo que entre estranhos, os tropeços ocorridos tornaram-se nulos. Não há mais tempo a perder, pois a vida resumiu-se a permanecer longas jornadas em frente ao computador ou quaisquer outras formas de entretenimento. Somente restava a permanência do “não-lugar” em sua própria casa, com um “templo de consumo” constante, diante da palma da mão, nas lojas on-line de compras, o que não resultou no *boom* de vendas por meio digital durante a pandemia (Castro, 2023). Nem mesmo os entregadores de comida conseguiam atender à demanda crescente, circulando por ruas desertas, atravessando imensos “espaços vazios”.

Por fim, o senso de comunidade se perde totalmente, pois o senso de pertencimento a uma comunidade de consumo ficou circunscrito somente à casa das pessoas. Não havia melhor proteção do que o próprio ‘lar’. Entretanto, o número de divórcios (Neves, 2020) aumentou significativamente, visto que a proteção não estava relacionada a famílias, mas sim ao convívio consigo





próprio. Percebiam as pessoas que muitas vezes a família não existia, os laços eram meros acordos de consumo econômico e não fazia mais sentido a tolerância — antes casual — se tornar diuturna.

Assim, a modernidade líquida foi potencializada pela pandemia de COVID-19 devido ao distanciamento social imposto e pelas relações sem comprometimento. A pandemia demonstra a geração de um novo normal, em que as pessoas permanecem em distanciamento social como forma de proteção de sua própria comunidade individual de consumo.

A modernidade líquida e o novo normal

Diante do vírus que assolou o nosso mundo em 2020, fomos forçados a aderir a um novo normal na vida cotidiana. Isso fez com que o ser humano aderisse a novos hábitos de distanciamento social, não permitindo mais o contato físico com as pessoas e demonstrando o quanto vivíamos em relacionamentos fluidos e distantes, pois, quando a pandemia seguia, mais do que nunca sentimos a falta de um abraço das pessoas que faziam parte do nosso convívio diário, como familiares e amigos, um aperto de mão e um beijo de quem nos quer bem.

A maioria das pessoas viu-se obrigada a permanecer dentro de casa para tentar frear a propagação do vírus (Ho; Miethke-Morais, 2020), observando a vida lá fora através de janelas. Muitos talvez nunca tinham percebido a falta do sol e o quão bem ele faz a nossa saúde, assim como o vento e a chuva. A maioria das pessoas foram inseridas em novos hábitos de higiene pessoal para que o vírus não infectasse roupas, calçados e alimentos comprados no supermercado, nas raras vezes que saíamos para isso. O abismo causado pelo isolamento e seus impactos sociais, econômicos, políticos, culturais e históricos causou repercussões sem precedentes na história recente. Essa crise do novo coronavírus tem características diferentes devido à condição de desigualdade, ameaçando o conjunto da sociedade. Em reportagem para o jornal Correio Braziliense, em abril de 2020, Cristina Mello mencionou essa problemática:

Temos desigualdade interpessoal, salarial, regional e funcional. Todas emergem da mesma questão, a falta de oportunidade. Porque se todos tivessem acesso às mesmas habilidades, seria uma questão de escolha (Kafruni, 2020, s/p).

Por isso, devemos romper os muros que nos separam e dificultam o acesso à educação e o direito à terra, sobretudo pelas classes menos privilegiadas presentes no novo cenário. Do ponto de vista sanitário, por não terem acesso a condições de higiene adequada, milhares perderam suas vidas, e muitos não possuem acesso ao saneamento básico e à água potável (Souza, 2020); do ponto de vista econômico, o desemprego gerado pelo distanciamento social e propostas de *lockdown* dificultaram a vida de quem mais precisava (Garcia, 2020); do ponto de



vista político, perdurava uma completa omissão por parte do governo federal para o combate ao vírus (Congresso em Foco, 2020).

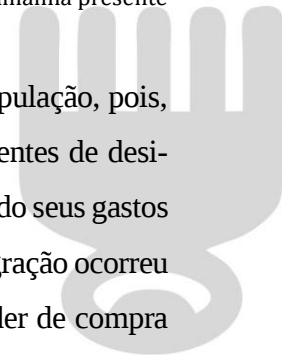
Políticas públicas deveriam ser implementadas para diminuir os impactos negativos da COVID-19 na população, principalmente a parcela mais vulnerável economicamente. A empresa social Cause (2020) relacionou onze fatores que devem ser importantes para a população no período de pandemia, deste os quais destaca-se a redução das desigualdades sociais, aspecto que adentramos com maior profundidade esse trabalho.

Em um país como o Brasil, sofrendo a desigualdade social sobremaneira por muitos anos, a COVID-19 contribuiu ainda mais para piorar o problema. Nesse sentido, a desigualdade é a soma de uma concentração de lucros nas mãos de uma parcela da população com a perda de renda dos trabalhadores em geral (Posner; Weyl, 2021). No cenário da COVID-19, essa perda se tornou generalizada, interferindo até mesmo na economia do país. Após muita pressão social e da própria opinião pública, o governo de Jair Bolsonaro — vigente na época da pandemia de COVID-19 — implementou um auxílio emergencial, com um valor de R\$600 reais mensais, por um período de três meses para trabalhadores considerados informais, autônomos, microempreendedores individuais e desempregados (Brasil, 2020). Porém, o objetivo de redução da desigualdade não surtiu efeito, sendo somente um paliativo diante da circunstância.

A educação durante a pandemia de COVID-19 ficou prejudicada, aumentando ainda mais o abismo da desigualdade social. Lembrando que a educação é um direito fundamental de todos e dever de garantia pelo Estado, e, com as escolas fechadas, as aulas passaram a ocorrer em ambientes virtuais de aprendizagem por meio do uso da internet (Gaia; Hingel; Ribeiro, 2023). A realidade da maioria das crianças no Brasil é não ter acesso adequado à internet, e essa falta de conectividade acabou dificultando o acesso aos conteúdos educacionais disponibilizados pelas escolas, deixando uma parcela dessas crianças aquém na construção do conhecimento.

Em entrevista ao jornal Folha de São Paulo, Nelson Pretto cita que não se pode considerar a educação em uma “nova normalidade”, pois nunca vivemos “uma normalidade” (Saldanha, 2020). Tal cenário se torna mais agravante nas comunidades, que, apesar do sinal de internet disponível, não tem compatibilidade tecnológica para acessar o conteúdo (Athayde, 2020). No contexto educacional, a pandemia, portanto, trouxe uma série de desafios, pois muitas crianças tiveram de se adaptar à nova realidade ainda no seu primeiro contato com diversas tecnologias e com o conteúdo das disciplinas exclusivamente pelo celular do pai ou da mãe, muitas vezes o único aparelho existente em casa, o que dificultou ainda mais o aprendizado e o desenvolvimento infantojuvenil.





Entretanto, tal realidade começou a atingir as camadas mais abastadas da população, pois, mesmo aqueles que detêm mais recursos, ou seja, mesmo com características diferentes de desigualdade, foram sendo prejudicados pelo vírus. Algumas famílias acabaram diminuindo seus gastos mensais, principalmente em educação, procurando alternativas mais baratas. Essa migração ocorreu devido às demissões e suspensões de contratos de trabalho, reduzindo, assim, o poder de compra da classe média, normalmente crescente em anos anteriores. Números divulgados pelo IBGE (2020), na Pesquisa Industrial Mensal, deixam clara essa redução no nível do emprego, com uma queda de 18,8% na produção industrial se compararmos o mês de abril com março de 2020.

Para alguns especialistas, as desigualdades podem ser diminuídas com programas de geração de emprego e renda, direito garantido pela Constituição Federal ou por meio de incentivos públicos para o fornecimento de computadores e internet de boa qualidade nas comunidades mais afetadas pela COVID-19. Um desses programas, também chamado de Renda Básica da Cidadania, está elencado em legislação, porém ainda sem regulamentação adequada (Kupfer, 2020). Dessa forma, isso se tornou uma solução *insolúvel*, pois, apesar de trazer as respostas necessárias, falta vontade política para implementar essas iniciativas.

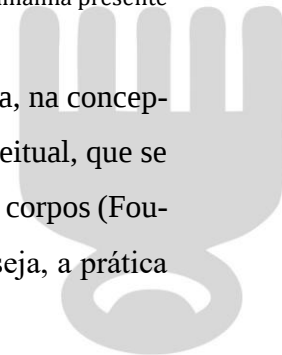
Enxergar tal momento histórico dentro de um contexto fluido é insuficiente, visto que a construção da simbologia foi modificada. Não seria ao todo uma desconstrução das estruturas sociais vigentes, mas sim uma modificação daquelas já existentes. De outra forma, é possível salientar que as relações de poder, a origem do conhecimento e as práticas sociais se tornaram outras.

Foucault (2021) explica, no conceito de poder, que este não detém identidade própria ou transcendência, mas está presente em toda estrutura social. No contexto da pandemia, o próprio poder é exercido pelo vírus, que se impõe na sociedade sem pedir licença, sendo responsável por exercer um biopoder nos seres humanos sem que estes venham a considerar tal disciplina. Entende-se por biopoder a gerência sobre a vida humana, decidindo se aquele ser humano pode viver (Foucault, 2020), concedendo, assim, uma sobrevivência em meio ao caos pandêmico. Furtado e Camilo (2016) consideram o biopoder na atualidade,

[...] pois permite evidenciar a ação das duas linhas de forças, tendo em vista a importância assumida pelas ciências biomédicas e pela biotecnologia nas últimas décadas. Desde o período histórico retratado aqui, o qual se estende do século XVII ao início do século XX, os saberes e as técnicas de manipulação da vida conheceram um vertiginoso desenvolvimento. Desenvolvimento que requer instrumentos de análise aptos a elucidar seus riscos e benefícios (Furtado; Camilo, 2016, p. 41).



Apresenta-se, então, um novo normal, a modernidade líquida, que atribui uma nova forma de relação disciplinar (distanciamento social, uso de máscara e constante preocupação com a saúde), mas também de origem discursiva. Essas experiências não se constroem de



maneira meramente narrativa — como alguns intentaram —, mas de forma prática, na concepção do conceito histórico, levando em consideração a construção da história conceitual, que se desprende da temporalidade e considera uma forma de habilidade docilizadora dos corpos (Foucault, 2014). Com isso, tem-se, obviamente, o exercício desse ‘novo normal’, ou seja, a prática da biopolítica (Foucault, 2008). Para Furtado e Camilo (2016), a biopolítica:

(...) tem como seu objeto a população de homens viventes e os fenômenos naturais a ela subjacentes. Regula e intervém sobre taxas de natalidade, fluxos de migração, epidemias, longevidade. Não é um poder individualizante, como as disciplinas, mas massifica os indivíduos a partir de sua realidade biológica fundamental (Furtado; Camilo, 2016, p. 37).

Isso leva à docilização dos corpos — diante da ameaça prognóstica — sendo exercida pelas próprias pessoas nas suas relações sociais, suas práticas habituais, hábitos de consumo e discursos. A biopolítica, para Foucault (2008), é uma forma de poder que se preocupa com a gestão da vida da população e concentra seu foco em fazer viver, maximizando a saúde e otimizando a vida por meio de políticas e intervenções que organizam a vida social com a monitorização e a regulamentação do comportamento da população, diferenciando-se do conceito de biopoder.

Conclusão

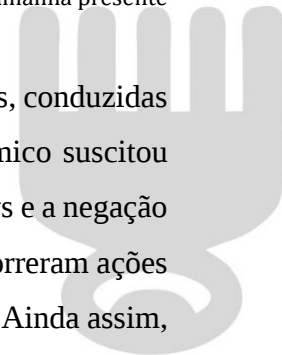
Infelizmente, a COVID-19 trouxe, para a história recente, uma ruptura com o modelo da construção e da maneira como se desenrolava o contexto histórico. Atribuem-se a este contexto novos conceitos, estabelecendo uma nova maneira de conceber o mundo onde vivemos atualmente e apresentado uma nova realidade diante de nossos olhos. Essa concepção de mundo é concebida além da modernidade líquida e sua fluidez nas relações humanas, que foram modificadas de uma hora para outra em virtude da COVID-19. Contudo, essa não é uma noção meramente narrativa, atribuindo verdades não-ditas.

Dessa maneira, nasce um possível novo período histórico, imposto pela modernidade líquida, no qual se estabelecem novos preceitos sobre as relações sociais e de poder, as ações políticas e suas simbologias. Identifica-se, nesse contexto, uma nova concepção de história (*Geschichte*²) que transcende a temporalidade cronológica. Perde-se a dimensão tradicional do tempo, reinterpretando o passado como uma projeção de um prognóstico presente.

Na modernidade líquida, instituiu-se um tempo marcado pelo biopoder, exercido por elementos fora do controle humano. Esse poder impõe aos indivíduos uma biopolítica e um regime disciplinar fundamentado no medo da morte. Apesar de algumas características desse



² Em alemão se diferencia o conceito de e ‘história’, ‘histórico’, sendo *Geschichte* o contar a história e *Historisches* o ato de relatar a história de forma cronológica.



período permanecerem intactas — como a fluidez e a descartabilidade das relações, conduzidas pelo capitalismo leve e voltadas para interesses pessoais —, o contexto pandêmico suscitou novos discursos e fenômenos. Entre eles, destacam-se a disseminação de fake news e a negação da ciência, muitas vezes propagadas por "pessoas comuns". Contudo, também ocorreram ações solidárias, tanto de indivíduos quanto de empresas, durante o contágio em massa. Ainda assim, a maioria das medidas para conter os impactos sociais e econômicos mostrou-se ineficaz.

As consequências da COVID-19 ainda não foram superadas. Vivemos um abismo social crescente no país, sem perspectivas claras de solução a curto e médio prazo. As políticas públicas concentram-se unicamente na manutenção do *status quo* do capitalismo, que valoriza o "ter" em detrimento do "ser", reforça a falta de empatia e reduz o futuro a uma extensão do presente. Nesse cenário, a pandemia terá efeitos imprevisíveis em nossa história, especialmente na maneira como nos relacionamos uns com os outros.

Ao observarmos as desigualdades sociais, torna-se evidente a necessidade de estabelecer novas formas de transferência de renda para mitigar o aumento vertiginoso da pobreza, já endêmica em nosso país. Contudo, o distanciamento físico imposto pelo contexto pandêmico introduziu um novo regramento social, agravando as dificuldades enfrentadas pelas camadas mais vulneráveis. Apesar de existirem mecanismos para combater essas desigualdades, a falta de implementação por parte do poder público transfere à sociedade civil a responsabilidade de organizar iniciativas que levem algum alívio.

Agora, estamos sob a égide de um provável novo período histórico, determinado pela atuação direta da natureza como instrumento de biopoder, independentemente de governantes ou governados. Somos subjugados pela ordem presente, que nos disciplina por meio das imposições dessa natureza e de seus diversos símbolos. Dessa forma, constrói-se uma nova biopolítica, baseada na sobrevivência e na reinterpretação do passado como algo atemporal e intrinsecamente vinculado ao presente. Estaríamos, então, vivendo o "novo normal"? Apenas os desafios dos tempos vindouros poderão responder.

Referências



ALMEIDA, Silvio Augusto de; GAIA, Everton Carlos Farias; RIBEIRO, Mílvia da Silva. Educação e pandemia: a COVID-19 e seus reflexos na aprendizagem. v. 16, n. 10, p. 21889-21902, 2023.

Alunos com dificuldade de acesso à internet têm enfrentado desafios para estudar. *Jornal Nacional*, Rio de Janeiro, 9 jun. 2020. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/8595626/>. Acesso em: 2 abr. 2024.

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

S. l.]: Zahar,
aneiro: Jorge

[19%3A-o-que-aprendemos-Ho-Miethke-Morais/9ec0f0ddfe11f1d93db967ce85ece7306f55070f.](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/228/pim_pfbr_2020_abr.pdf)

Acesso em: 2 abr. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Pesquisa Industrial Mensal: Indicadores*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2020. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/228/pim_pfbr_2020_abr.pdf. Acesso em: 2 abr. 2024.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição a Semântica Dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KUPFER, José Paulo. Renda básica permanente é necessária e viável, opina Kupfer. *Poder360*, São Paulo, 29 mai. 2020. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/opiniaio/renda-basica-permanente-e-necessaria-e-viavel-opina-kupfer/>. Acesso em: 2 abr. 2024.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad.: Ricardo Corrêa Barbosa. 20. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2021.

NEVES, Claudia. O COVID-19 e a pandemia de divórcios no Brasil. *Jus.com.br*. 4 jun. 2020. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/82834/o-COVID-19-e-a-pandemia-de-divorcios-no-brasil>. Acesso em: 16 abr. 2024.

POSNER, Eric; WEYL, Glen. *Mercados radicais: reinventando o capitalismo e a democracia para uma sociedade justa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SALDAÑA, Paula. Escolas deverão ter volta escalonada com aulas presenciais e a distância. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 9 jun. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2020/06/escolas-deverao-ter-volta-escalonada-com-aulas-presenciais-e-a-distancia.shtml>. Acesso em: 2 abr. 2024.

SOUZA, Breno. Favela pede água. *Datalabe*, [s.d.]. Disponível em: <https://datalabe.org/favela-pede-agua/>. Acesso em: 6 abr. 2024.

SOUZA, Valéria. Desigualdade que envergonha: crise da Covid-19 ampliará problemas sociais no Brasil. *Correio Braziliense*, 20 abr. 2020. Disponível em: https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/economia/2020/04/20/internas_economia,846332/desigualdade-que-envergonha-crise-da-covid-19-ampliara-problemas-soci.shtml. Acesso e: 6 abr. 2024.

Recebido em 30/05/2024
Aprovado em 30/09/2024
Publicado em 31/12/2024



Entre “prestigiado” e “prestigiadores”: Dalcídio Jurandir e o Regionalismo Amazônico

Between “prestigious” and “prestigious”: Dalcídio Jurandir and Amazonian Regionalism

Entre “prestigioso” y «prestigioso”: Dalcídio Jurandir y el Regionalismo amazónico

Eliel dos Reis Almeida¹

ORCID: 0009-0009-7865-4139

Resumo

O objetivo deste trabalho é analisar e qualificar a representação que Dalcídio Jurandir faz da Amazônia no romance *Marajó* (1947). Para isso, a análise interna da obra é inspirada em Antonio Candido, de modo que observe os tipos sociais, as dinâmicas das relações sociais e o cenário em que se desenrola o enredo do romance, assim como analiso a interligação entre essa representação e seu tecido social próprio no momento de sua criação. Para isso, utilizo cartas do escritor e sua fortuna crítica, assim como o contexto social em que o romance foi produzido. A interligação entre esses dois planos explicita, mediada pela estrutura do romance, o pessimismo do autor quanto à resolução dos problemas sociais daqueles rincões, que se traduz dentro do romance com a “fatalidade” da condição social e destino de cada personagem, mostrando também que o romance é uma objetivação da posição marginal de Dalcídio Jurandir no campo literário nacional e regional.

Palavras-chave: Regionalismo; Modernismo Amazônico; Dalcídio Jurandir.

Abstract

The aim of this work is to analyze and qualify the representation of the Amazon as depicted by Dalcídio Jurandir in the novel *Marajó* (1947). To this end, the internal analysis of the work is inspired by Antonio Candido, focusing on the social types, the dynamics of social relations, and the setting in which the novel's plot unfolds. Additionally, I examine the interplay between this representation and its specific social fabric at the time of its creation. For this purpose, I draw on the author's letters, his critical reception, and the social context in which the novel was produced. This interplay between these two levels, mediated by the structure of the novel, highlights the author's pessimism regarding the resolution of the social issues in those remote regions. Within the novel, this pessimism is expressed through the “inevitability” of the social condition and the fate of each character, also revealing that the novel is a reflection of Dalcídio Jurandir's marginal position in both the national and regional literary fields.

Keywords: Regionalism; Amazon Modernism; Dalcídio Jurandir.



¹ Mestrando em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: elielfera5@hotmail.com.

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar y calificar la representación de la Amazonía elaborada por Dalcídio Jurandir en la novela *Marajó* (1947). Para ello, el análisis interno de la obra se inspira en la metodología de Antonio Candido, centrándose en los tipos sociales, las dinámicas de las relaciones sociales y el escenario en el que se desarrolla la narrativa. Además, se examina la interconexión entre esta representación y el tejido social específico del período en que fue creada. Para alcanzar este objetivo, el estudio incorpora la correspondencia del autor, su recepción crítica y el contexto social de la producción de la novela. La interacción entre estos dos niveles, mediada por la estructura de la novela, pone de manifiesto el pesimismo del autor con respecto a la resolución de los problemas sociales de la región. Este pesimismo se traduce en la narrativa como la “inevitabilidad” de las condiciones sociales y los destinos de los personajes. Asimismo, la novela constituye una objetivación de la posición marginal de Dalcídio Jurandir en los campos literarios nacional y regional.

Palabras claves: Regionalismo; Modernismo Amazónico; Dalcídio Jurandir.

Introdução

Dalcídio Jurandir foi, desde o início da sua carreira, um pessimista quanto ao destino do homem na Amazônia. Ele compartilhava uma ideologia da decadência, que ganhou terreno fértil entre os intelectuais daquelas paragens no fim do século XIX e início do XX. Essa ideologia se traduz, dentro de seus romances, em personagens derruídos e mundos em ruínas (Furtado, 2002; Maligno, 1992). Nas suas entrevistas no final de sua vida, esse pessimismo frente ao destino do homem na Amazônia fica perceptível:

Os meus livros, se nada valem, valem por serem o documentário de uma situação que ainda tinha caráter cultural. Hoje, com a invasão dos rádios a pilha, da televisão, os costumes estão mudando. Os meus livros ficariam como um instrumento de nostalgia, o registro de uma cultura que está sendo destruída pela invasão da Amazônia. Uma espécie de destruição sistemática dos costumes, sem fixar o progresso, sem dar benefícios às populações. O quadro cultural está mudando. Mas o quadro de pobreza e exploração persiste. Tem um Padre Giovanni, Giovanni Galo, que mora no lago Arari e faz reportagem a respeito do lago, sobre a vida das pessoas, seus problemas. E é a mesma condição de vida que está em “Marajó”. [...] Talvez ele [o homem] tenha uma vitalidade, uma solidariedade capaz de reagir a esse desmatamento cultural. Eu tenho esperança. [...] Nós somos obrigados a ter um pessimismo viril, como dizia Gorki. Um pessimismo positivo, que vem da crítica constante. Um pessimismo com esperança (Jurandir, 1996 [1976], p. 29).



Dois aspectos devem ser observados nesse trecho. O primeiro é que o autor sugere que o “quadro de pobreza e exploração” — persistente na Amazônia, segundo o escritor — se faz presente em seu romance *Marajó* (1947). O segundo é a presença de um “pessimismo com esperança”, isto é, voltado para a ação, no caso, a “crítica constante”. Esse tipo de interpretação

da Amazônia nos leva a analisar o tipo de exploração e pobreza observado no romance e a vinculá-lo ao processo social ao qual essas condições estão circunscritas.

O objetivo deste trabalho, nesse sentido, é analisar e qualificar a representação que Dalcídio Jurandir faz da Amazônia em *Marajó*. Para isso, a análise interna do romance é inspirada em Antonio Candido, de modo que observe os tipos sociais, as dinâmicas das relações sociais e o cenário em que se desenrola o enredo do romance, assim como analiso a interligação entre essa representação e seu tecido social próprio no momento de sua criação. Para isso, utilizo cartas do escritor e sua fortuna crítica, assim como o contexto social em que o romance foi produzido. A interligação entre esses dois planos explicita, mediada pela estrutura do romance, o pessimismo do autor quanto à resolução dos problemas sociais daqueles rincões, que se traduz dentro do romance com a “fatalidade” da condição social e destino de cada personagem, mostrando também que o romance é uma objetivação da posição marginal de Dalcídio Jurandir no campo literário nacional e regional. Com isso, os pressupostos teóricos deste trabalho se firmam em Pierre Bourdieu (1989, 1996).

A tentativa de fuga da “fatalidade”

Marajó (1947) conta a história de “Missunga”, um jovem branco e filho do coronel Coutinho. Missunga é um apelido de origem africana que significa “príncipe”, e foi atribuído pela cabocla Guita, amiga de infância do protagonista. O apelido também designa as incertezas quanto à posição social de Missunga ao longo do romance, sendo essa condição descrita na seguinte frase de um crítico: “o menino branco com linguagem de negro” (Salles, 1996, p. 67). O jovem fica dividido em todo o romance entre se aliar com as camadas sociais mais pobres da ilha e preencher a expectativa de seu pai ao assumir o seu papel social como herdeiro, como um coronel. Seu pai via a “distância” entre “prestigiado” e os “prestigiadores” daquela sociedade como “uma exigência da religião” (Jurandir, 1992, p. 31). O pai sustentava.

[...] não ficava bem que seu filho se demorasse tanto na vila, dando liberdade ao povinho. Perdia o ar de necessário respeito e distância que deve haver entre pessoas de categorias diferentes. Também a presença de Missunga não só o tolhia um pouco nas suas liberdades em Marajó, [...] como o humilhava o povinho mais de perto ver, maldosamente, o fracasso do filho. Conversando com Lafaiete e Primo Nélon e em presença do filho insinuava que a vantagem do prestígio está em manter certa distância entre o prestigiado e prestigiadores (Jurandir, 1992, p. 31).

O pai nutria a esperança de que Missunga abandonasse a “vadiação” (as andanças no meio de caboclos, negros e indígenas pobres da ilha do Marajó) e retornasse aos estudos para formar-se em Direito em Belém. A mãe de Missunga é D. Branca, a primeira esposa do coronel, que morreu, e em vida “não escondia o seu ar de senhora de engenho, de protetora, de madrinha

do povo” (Idem, p.29). D. Branca tinha um pouco mais de contato com os “prestigiadores”, e chegou a intervir em nome deles frente ao marido, o qual a atendia “para fazer gosto da senhora, nos primeiros anos de casamento” (Idem, p.28). Isso esclarece os vínculos que Missunga mantinha com essas camadas sociais de “prestigiadores”, os quais havia conhecido intensamente durante a infância, por meio de sua ama de leite e por causa das ações de sua mãe.

Com a morte de D. Branca, coronel Coutinho envolveu-se com D. Ermelinda, uma mulher casada que traiu seu marido, José das Mercês, para ficar com o coronel, fato que acabou causando a morte de José ao cobrar a sua honra junto ao coronel. Era um pouco mais afastada dos “prestigiadores”, chegando inclusive a ser mal falada entre o “povinho”. Nos anos de formação de Missunga, estudou em Belém, treinou tênis (chegando até a ser um dos melhores do estado), namorou meninas e participou de festas da alta sociedade regional. Mas, com o desengano nos estudos e em relacionamentos amorosos, começou a “vadiação” no Marajó com a desculpa de que queria estudar no Rio de Janeiro. Como o pai não o mandava para lá, ficava na ilha entre caboclos, negros e índios. Porém, à medida que se embrenhava no meio desse universo popular, se perguntava sobre o seu lugar social naquela sociedade².

A “fatalidade” dos destinos sociais naquela sociedade hierárquica, que ele próprio reconhecia — dada sua posição social ambígua como filho de Coronel e, ao mesmo tempo, em contato constante com as vítimas da dominação de seu pai —, era a única explicação para a quase inalterabilidade do destino de cada personagem, que se traduzia em pobreza para o grupo de “prestigiadores” e riqueza para os prestigiados.

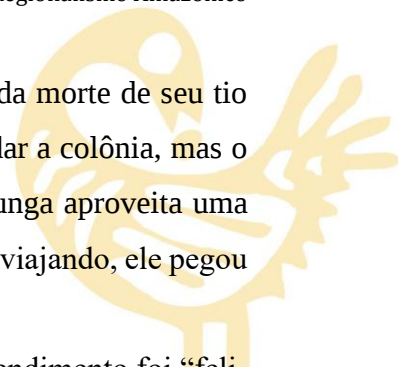
Seu pai era dono daquele rio, daquela terra e daqueles homens calados e sonolentos que, nos toldos das canoas, ou pelas vendas, esperavam a maré para içar as velas ou aguardarem quem lhes pagassem a cachaça. Na cidade, longe da vila, quanta noite de champagne, espremido do suor e do sangue daqueles caboclos, dos vaqueiros que fediam a couro e a lama ouvindo nos campos os tambores do Espírito Santo[...] Missunga, apanhará no ar a grande palavra: Fatalidade, para explicar os champagnes, o surdo-mudo que o seu parente Guilherme explorava, a morte do garçom e as crônicas de Manfredo (Jurandir, 1992, p. 19-20).

No entanto, justamente por ter uma posição social ambígua, na incerteza entre tantos caminhos possíveis, que é intrínseca à fase de jovialidade social, seu convívio no meio dos prestigiados fazia-o amalgamar-se ainda mais no universo das classes populares³. Vemos, nesse movimento, as duas forças sociais em ação no destino de Missunga. O ponto crítico desse



² Pertencia, afinal, por fatalidade aos insultos de Alaíde, às crônicas de Manfredo, às elegantes partidas de tênis no Pará Clube, entre ingleses, norte-americanos e os melhores cavalheiros de Belém? [...] (Jurandir, 1992, p. 30).

³ “O mal da fartura, o sucesso no tênis e o desengano nos estudos, o namoro com Hilda — como este objeto o queria prender, entregar-se, engatar a sua herança! — o empurravam para aqueles matos, fazendas, aquela Alaíde que fediam a peixe, a lama da várzea na vazante” (Jurandir, 1992, p. 30).



dramalhão social é o caso da colônia agrícola que ele funda. Por ocasião da morte de seu tio Felipe, ele solicita as terras de seu tio para seu pai, com o objetivo de fundar a colônia, mas o pai nega e tenta convencê-lo novamente a terminar os estudos, mas Missunga aproveita uma viagem do pai a Minas Gerais para implementar o seu “projeto”. Com o pai viajando, ele pegou a canoa com Alaíde e foi para as terras do seu Felipe.

Orminda juntou-se a eles. O nome que escolheu para o novo empreendimento foi “felicidade”, a pedido de que espalhassem a notícia de que precisava de homens para trabalhar na lavoura. Logo começam a chegar mais pessoas, velhos, crianças, mulheres que tomam conta do empreendimento e estabelecem uma espécie de “obscura fraternidade”⁴ entre eles. A inexperiência do jovem na condução de tal empreendimento é nítida, na qual não sabia qual era as ferramentas de trabalho. No entanto, providenciou tais ferramentas de acordo com o pedido dos trabalhadores, e tratou de alimentá-los com vacas sangradas na hora e vestir os pés dos caboclos, demonstrando certa preocupação com a dignidade dos trabalhadores. A falta de experiência e os problemas advindos da administração da colônia causavam medo no rapaz, que perdia o controle do empreendimento com a chegada de cada vez mais pessoas doentes e famintas.

O medo do estouro de uma revolta daquele povo cresce em Missunga⁵. Mas, ao mesmo tempo, ele também se alegrava ao ver as caboclas Alaíde e Orminda prestando assistência ao povo da colônia. O empreendimento saiu do controle quando numa folia ocorreu a morte do irmão de Orminda, que, na defesa da irmã de um assédio sofrido de um cearense valentão, fora esfaqueado brutalmente. Nesse ínterim, o pai de Missunga expulsou todos os que estavam em “felicidade”, pois as terras foram negociadas com os japoneses para fazerem uma colônia⁶. Missunga ficou aliviado, pois só queria que aquilo terminasse. Isso sintetiza bem as forças sociais dentro da estrutura do romance, em que nesse instante pende para a posição social do pai.

Depois do desmanche da colônia, a força pende para o lado oposto, quando o filho pede para se casar com Guita, mas o pai nega por ela não ser de seu “meio”. Então, como uma forma de castigar o pai, o rapaz acaba fugindo sem rumo num barco com a cabocla Alaíde. Atracaram em uma praia, onde Missunga adoeceu e o pai foi ao seu encontro pedindo para ele voltar, mas



⁴ “A vinda de mais gente as encorajava, lhes trazia uma ruidosa e primitiva solidariedade de que não podiam, por certo, ter a menor consciência. Podiam até mesmo não desejar essa afluência cada vez maior de competidores, uma obscura fraternidade os unia silenciosamente” (Jurandir, 1992, p. 148).

⁵ Aqui a lembrança coletiva da Cabanagem aparece como um medo constante dos “brancos”, muito evocada pela sua ama de leite, Nhá Felismina, que dizia que era preciso uma “nova Cabanagem”.

⁶ Aqui, a menção à política de doação de terras para estrangeiros nesse período se torna irônica, na medida em que, no romance, os caboclos estavam passando fome e indo embora para a cidade por falta de terras (que eram dos coronéis) e condições materiais para administrá-la, e, no contexto histórico de Dalcídio, o fato de uma colônia japonesa começar sua formação com doação de terras pelo governo, em 1929, na cidade de Tome Açu.

o filho não o fez. Depois, Missunga recebeu uma carta avisando que o pai morreria. Ao lê-la, Missunga reconheceu qualidades em seu pai, além disso ele também se emocionou ao ler a carta de um de seus inimigos, o Tabelião, quem ambicionava assumir a administração das fazendas.

A emoção ao ler essas cartas completa a “reconciliação com seu mundo”, pois “a realidade da herança era mais poderosa que a morte do pai” (Jurandir, 1992, p. 303). Nesse ponto, as forças sociais inclinam-se para o lado do pai, que, a partir desse momento do romance, tenderam à sua consolidação. Conversando com o caixeiro que trouxe a carta, Missunga acaba descobrindo que seu pai tinha morrido nu em cima de uma cabocla. Quase como uma ironia, o pai, pela força de sua dominação, morreu dominando⁷. “Um fim conveniente” a um coronel que falava: “de que serviam as vacas e as mulheres senão para aumentar os rebanhos?” (Jurandir, 1992, p. 28). Isso deixa clara a dominação das mulheres pelos homens que têm, na figura do coronel, sua máxima simbólica. A ironia reside no fato de o pai ter vários filhos ilegítimos, concebidos com caboclas e negras da região, enquanto afirmava que essas pessoas deveriam permanecer em seu lugar, o de “prestigiadores”. Destino o qual Missunga estava seguindo, mas, ao longo da trama, o personagem principal é puxado para o universo popular pela paixão por Guita (cabocla), o namoro e fuga com Alaíde (cabocla) e o desejo por Orminda. O retorno ao mundo social dos fazendeiros (brancos) fica por conta do tio Nelson, introduzindo-o ao desprezo pelas pessoas de “baixa categoria”, o tabelião Lafaiate, que avisa o coronel sobre o que o filho fazia na colônia, e o administrador das fazendas, Mané Raimundo, dando-lhe conselhos após a morte do coronel.

Entretanto, na sua trama de “reconciliação”, Missunga, ao herdar a herança material, adquiriu também as relações sociais do pai, como o tabelião Lafaiate, crucial para o aumento do império de terras da família por meio de falsificação de escrituras. e o administrador das fazendas Manuel Raimundo, figura importante para a administração da herança. Esses dois personagens, antes inimigos, tornam-se seus amigos no final do romance. Isso se torna coerente, pois romper com essas pessoas significaria romper com seu pai e, conseqüentemente, com a herança⁸. Confirmando a teoria de Missunga sobre aquela sociedade hierárquica: isso é obra da “fatalidade”.

Além de duas forças sociais, temos em jogo dois tipos de “projetos” contrários para a resolução dos problemas daqueles rincões, o que fica claro em vários momentos ao longo da narrativa. Um dos momentos é a discussão do filho revoltado com pai sobre o trabalho precário do vaqueiro nas fazendas. O pai rebate dizendo que o que predomina naquela gente é a falta de



⁷ “A morte o apanhara em flagrante, o búfalo morreria por força de sua vitalidade. Aquele fim os aproximava cada vez mais, os fundia e, como fascinado, embora lutando contra a fascinação, se deixara envolver pelo único sentimento real e total, o da posse universal da herança poupada e tranquila” (Jurandir, 1992, p. 303).

⁸ “Romper com Manuel Raimundo era começar de novo, rompendo com pai. O mundo velho permanecia, cabia dentro dele o administrador” (Jurandir, 1992, p. 152).

“instinto gregário” e que Marajó não era a Inglaterra como o filho imaginava. O segundo momento é quando Missunga termina o processo de “reconciliação com o seu mundo”, quando este viaja de lancha com Manuel Raimundo para inventariar suas terras. O diálogo entre os dois, que é sobre os planos para o futuro, como terminar o curso superior e a administração de sua “herança”, revela a contraposição dos projetos.

[Missunga]— Vou ao Rio com essa intenção, Manuel Raimundo. Terminarei o curso. Gostaria de me especializar em veterinária, por exemplo. Ser mais útil às minhas fazendas, ao meu gado. Em zootecnia. Tenho uns projetos. Desejo estudar um plano de drenagem contra as alagações nos campos. Vou pensar bem nisto. Estou com mil projetos. Até mesmo uma charqueada. Que acha você?

[Manuel Ra.] — Ponha estes projetos de lado e consiga o seu diploma, menino. Em Marajó quem manda é a providência. Isso só melhora quando Deus mandar. No princípio do mundo não foi o dilúvio? Você perdia dinheiro e não fazia nada. Não acredito em doutores de gado. Já ouvi falar na engenharia na Holanda, mas isto é lá para os holandeses. O que Deus lhe dá basta, menino. O gado não cresce e não se multiplica? Coronel era homem sem projetos. Fazia o que a lei da natureza mandava e deu-se muito bem (Jurandir, 1992, p.153).

Portanto, no final do livro, Missunga abandona seus “projetos” de modernização. Já Mané Rodrigues e o pai de Missunga compartilham a mesma visão de mundo dos “prestigiados”, para os quais, devido à sua condição financeira, os problemas da região não lhes dizem respeito. Isso ocorre porque, assim como a explicação para a “distância” entre eles e os “prestigiadores” passa pela religião e pela natureza, a justificativa para as mazelas também orbita essas esferas. Assim, a tese do livro é que o principal problema do arquipélago decorre da falta de interesse daqueles que detêm o poder material para concretizar projetos. Em vez disso, escolhem explorar a população, pois essa exploração é a base de suas posições sociais. Nesse sentido, trata-se essencialmente de um problema social⁹.

Em uma conversa com Manuel Raimundo no final do livro, o protagonista revela o desejo de tirar o apelido Missunga e fazer todos chamá-lo de Manuel Coutinho, seu nome. Fausto Cunha (1978) observou que essa mudança é uma transição de um olhar de amor e magia pela terra de antes para um olhar que a considera apenas como propriedade privada (1978, p. 2). Para nós, a mudança de nome também indica que a influência dos prestigiados triunfou em Missunga, fazendo-o assumir o lugar social de seu pai, o que se evidencia pela própria expressão que Missunga solta: “O rei morreu, viva o Rei” (Jurandir, 1992, p. 311).



⁹ Nada sintetiza mais essa tese do que o fim de Ormindá, filha da ama de leite de Missunga, que vira prostituta devido a pobreza e volta quase morrendo para a casa da mãe devido a doenças venéreas contraídas no ofício. Esse argumento é confirmado pelo velho Arnaldo ao comentar o caso Ormindá sumir como prostituta no mundo: “Esses brancos são um inferno” (Jurandir, 1992, p.97).

O que o romance sugere no final é que as coisas desprezadas por Missunga, como o diploma em Direito e os símbolos da dominação do pai como o tabelião e Manuel Raimundo, são valorizadas no final do romance ao ponto de Missunga ir para o Rio de Janeiro para concluir a faculdade e deixar a administração das fazendas com Manuel, além de renunciar à intendência de Ponta de Pedras em favor do tio Guilherme. Interessante notar que Missunga não apenas ficou do lado dos prestigiados, mas também cortou o contato com o universo popular duplamente: pela posição social assumida e pela busca da educação no Rio, símbolo de civilidade para a elite marajoara.

A objetivação de uma condição periférica

Dalcídio Ramos Pereira – ou Dalcídio Jurandir – nasceu no dia 10 de janeiro de 1909, na Vila de Ponta de Pedras, na Ilha do Marajó, no Pará. Era o segundo filho de Alfredo Nascimento Pereira e Margarida Ramos. Alfredo era um homem branco, filho de português, e de uma família com um histórico militar. Ele foi tipógrafo, advogado, editor de jornais e revistas, professor, secretário da Intendência Municipal em Cachoeira do Arari. Era um

Homem benquisto, grande leitor e estudioso. Era observado com curiosidade pelos filhos tidos com Dona Margarida, que brincavam com sua velha farda da Guarda Nacional e que o viam falar francês, ir de terno, gravata e tamancos para a prefeitura (Nunes; Pereira; Pereira, 2006, p. 26).

As poucas informações disponíveis sobre a origem da mãe indicam que ela era filha de Vivência da Conceição e do ex-escravizado Florentino Ramos. Margarida era parteira na vila de Cachoeira, além de costureira e tecelã de redes, sendo descrita como “muito generosa e querida pelas senhoras de Cachoeira” (Nunes; Pereira; Pereira, 2006, p. 24). Quando Dalcídio completou um ano de idade, a família mudou-se para a vila de Cachoeira do Arari, onde o escritor passou a viver em um chalé situado em uma região de várzea, típica das cheias e estia-gens dos rios. Esse local era caracterizado pelas palafitas, estruturas geralmente associadas a pessoas pobres e racializadas (Wagley, 1977). O crítico e amigo do escritor, Renard Perez, descreve o cenário e os costumes da região:

Foi na natureza primitiva e de Cachoeira – com seu rio Arari, suas casas palafitas, seus campos molhados – o cenário da infância livre de Dalcídio, na Ilha do Marajó. Naquele pequeno núcleo de pescadores e criadores de gado viveu o escritor até os treze anos de idade [...]. Naquela sociedade quase primitiva, religião e superstições se entrelaçavam intimamente. Assim, as assombrações e crendices tinham lugar importante para o menino. E se por um lado era afilhado de São José, devoto do Divino e de Nossa Senhora da Conceição, acreditava também na matintaperera e na mãe do fogo, que imprimia pavor às suas noites (Perez, 1971, p. 115).



Nesse sentido, vemos Dalcídio acionar a origem social em contato com a natureza e a cultura popular da região¹⁰. Mas, na infância no chalé, aprendeu a ler com a mãe, possivelmente nos momentos em que costurava ou voltava do fogão. Depois, passou por vários mestres-escolas: o professor Proença, a professora Lucinda e o professor Delgado Leão. Em seguida, começou a visitar a biblioteca do pai e se tornou um leitor assíduo. Leu *No País das Artes*, de Blasco Ibañes, *Cultura dos Campos*, de Assis Brasil, e *O Dicionário Prático Ilustrado*, de Camilo, e iniciou na poesia com Eça de Queiros (Perez, 1971, p. 115; Nunes; Pereira; Pereira, 2006, p. 23). Portanto, percebemos que nesse período Dalcídio começou a se aventurar também num mundo de leituras mais eruditas por conta do pai, demonstrando que a infância do escritor foi permeada pelo contato com o popular e o erudito.

Aos 13 anos de idade, Dalcídio mudou-se para Belém para terminar os estudos, visto que Cachoeira do Arari não tinha um ensino regular (Farias, 2018, p. 36). A jornada até Belém foi acompanhada por sua mãe. Lá, ele se hospedou na “barraquinha” de amigas de sua mãe, Dona Lulu e Dona Luci. A residência ficava localizada no Bairro de operários Umarizal, um local menos prestigioso para morar, pois, apesar de ser perto do centro, carregava a marca de ser um bairro de operários (Soares, Op. cit. p. 196 et. seq.).

Ainda em Belém, Dalcídio foi matriculado na primeira escola republicana do Pará, o Grupo Escolar Barão do Rio Branco. Em 1925, finalmente conseguiu o diploma de estudos primários e, nesse mesmo ano, entrou para o ginásio no Paes de Carvalho (Perez, 1971, p. 116). A escola era referência na qualidade de ensino e, por isso, formava a elite econômica, cultural e política paraense durante a primeira república (Araújo; Rocha, 2017). Contudo, o ambiente escolar não lhe caiu bem, pois os seus professores o “desanimavam”. Segundo o escritor, a esse atenuante, somam-se as dificuldades econômicas, a timidez e a doença de sarampo que lhe abateu bem na época das provas, com isso Dalcídio acabou desistindo dos estudos secundários, tornando-se o “vagabundo de subúrbio” até 1928 (Perez, 1971, p. 116).

Também é nesse período que nosso autor dá início a sua carreira jornalística de forma amadora, como um dos diretores da revista Nova Aurora (Nunes; Pereira; Pereira, 2006, p. 29). Era um periódico mensal, artesanalmente produzida no “bico da pena”, no qual seu irmão mais velho, Flaviano Ramos Pereira¹¹, era um dos diretores e o secretário era o desenhista Edgar Alves Ribeiro. Em 1928, Dalcídio embarcou em um navio para o Rio de Janeiro, pagando a



¹⁰ Muito comum dentro da cultura cabocla da Amazônia, esse sincretismo – cristão e ao mesmo tempo baseado em mitos e lendas advindo da cultura popular do Norte – é resultado da mistura entre catolicismo, religiões de matriz africana e pajelanças indígenas e caboclas (Maués; Villacorta, 2004).

¹¹ Flaviano tornou-se um importante jornalista em Belém, chegando inclusive a ser amigo de Libero Luxardo, o qual é o introdutor de um cinema regional na Amazônia. Também participou de filmes de Luxardo como ator.

passagem com lavagem de pratos. Na capital carioca, trabalhou no café e restaurante São Silvestre, no bairro da Saúde. Depois trabalhou também como auxiliar de revisão na revista *Fon–Fon*, mas sem remuneração. Com as dificuldades financeiras, ele retornou para Belém, para a barraquinha da Dona Lulu (Farias, 2017, p. 39).

Por volta de 1929, a vida de Dalcídio parece ter se equilibrado financeiramente, muito por conta do Dr. Raynero Maroja, seu amigo desde Cachoeira do Arari, onde fora promotor público. Neste ano, Maroja foi nomeado Intendente Municipal de Gurupá, no Baixo Amazonas, e empregou Dalcídio como Secretário Tesoureiro da Intendência, cargo em que permaneceu até 1930 (Perez, 1971, p. 117). Com a mudança política de 1930, o Desembargador Maroja conseguiu nomeá-lo, em 1931, numa função de auxiliar no Gabinete da Interventoria Federal do Estado, local onde conheceu Abgvar de Bastos, que tinha conexão com o interventor do Pará, Magalhães Barata (Farias, 2018, p. 52-53).

Depois, Dalcídio foi transferido para vários outros cargos, como, por exemplo, o Setor de Arquivismo da Interventoria do Estado e a Secretaria de Polícia Civil. Já adentrando o ano de 1934, ingressou na seara da educação, passando por cargos como 2º Oficial da Diretoria de Educação e Ensino e Auxiliar da Diretoria, sendo promovido a 1º Oficial até se tornar secretário da revista *Escola: Revista do Professorado do Pará* e, posteriormente, inspetor escolar, viajando por Belém e pelo interior. Nesse último emprego, Dalcídio permaneceu até sua ida para o Rio de Janeiro na década de 1940 (Farias, 2018, p. 52-65). Essas várias frentes de investimento a que se expunha revelam as dificuldades de adentrar um meio intelectual menos denso para um agente que acumulava pouco capital escolar.

Contudo, apesar das tentativas fracassadas de adentrar o mundo literário, Dalcídio só consolidou sua entrada no início da década de 1930, quando surgiram novas oportunidades de ascensão para agentes marginalizados no campo da produção simbólica. Esse cenário foi impulsionado pela ampliação de empregos na máquina pública e pelo crescimento de um público leitor, resultado do aumento no número de diplomas de ensino superior decorrente das reformas educacionais (Miceli, 2001, p. 154-159). Portanto, as mudanças na esfera da política refrata-vam-se na produção simbólica.

Assim, gêneros que estavam em vias de ganhar dignidade, como o romance, eram vistos como um investimento adequado para esses novos agentes. No ano de 1935, o romancista tornou-se colaborador dos jornais *O Imparcial*, *Crítica* e *O Estado do Pará*, e já tinha uma presença marcante no meio intelectual de Belém, escrevendo reportagens e poemas para revistas como *A Semana*, *Guajarina* e *Pará Ilustrado* (Nunes; Pereira; Pereira, 2006). *Marajó* (1947) disputou, junto a *Chove nos Campos de Cachoeira* (1941), o Prêmio Vecchi-Dom Casmurro no Rio de Janeiro em

1940, mas quem acabou levando o primeiro lugar foi *Chove*. O processo de confecção do livro pode ser observado por um bilhete de Dalcídio a José Condé, então dono da famosa coluna “Arquivos Implacáveis”, no qual escrevia notícias inéditas do mundo literário. Nele, Dalcídio expunha que a primeira página de *Marajó* foi escrita em 1932, embora só em 1934 tenha escrito mais capítulos, mas parou por “causa de várias ocupações, falta de ambiente, falta de confiança na vocação literária, sobretudo necessidade de viver” (Jurandir, 1948, p. 178).

O romance foi desenterrado pelo antropólogo Nunes Pereira e, com o seu apoio, animou-se para terminar o livro em 1939, ano em que também havia encerrado *Chove nos Campos de Cachoeira*. Com a premiação de *Chove* no Rio, *Marajó* ficou na gaveta até 1945, quando começou a passar o romance a limpo. Em 1947, a editora José Olympio quis editar, mas antes o escritor submeteu o livro para a revisão de Lucia Miguel Pereira. Na opinião da crítica, prima de Antonio Candido, havia muita repetição na descrição de “foliões”, assim como o último capítulo destoava do conjunto do romance. Dalcídio retirou, então, a repetição e o último capítulo. O escritor enxergava o romance da seguinte forma:

Marajó, livro de mocidade, parece ser um romance de transição na minha luta para fixar alguns episódios da vida amazônica. Foi um treino de mão, um exercício literário pelo qual entrei no caminho de outros romances, “bárbaros”, como gostam de dizer, com certa razão, os nossos críticos (Jurandir, 1948, p. 178).

A exclusão do capítulo final nos faz questionar o motivo de tal ação, a despeito dos motivos de fatura literária, visto que nossas “escolhas” não se dão em um vácuo social. O motivo da perda de *Marajó* para *Chove* no Concurso ajuda a elucidar o porquê de tal “escolha”. Nas palavras do crítico e membro da comissão do concurso Omer Mont’Alegre, os critérios que nortearam a premiação do romance vencedor foram:

Marinatambalo trazia a marca de um grande preconceito do romance feito apenas com o pensamento da província: e este preconceito localiza-se justamente no final: este era torcido para servir ao autor para ridicularizar um confrade mais velho. Todo o exaustivo trabalho de quase quatrocentas laudas, para mim, foi eliminado ali [...]. E entre ele, com este defeito, e *Chove nos campos de Cachoeira*, preferi este aqui: mais novo, na sua confecção, se bem que o autor confesse que as notas são antigas [...] (Mont’alegre, 1940, p. 3).

Podemos entrever o motivo pelo qual o romance *Marajó* não foi premiado no concurso: a ridicularização de um “confrade mais velho” no último capítulo. Não temos acesso a essa última parte dessa versão do livro. Possivelmente, esse “confrade mais velho” seria um nome conhecido no meio literário nacional, pois até um crítico do Eixo Rio-São Paulo, como Omer Mont’Alegre, reconheceu a suposta ridicularização. Toda essa explicação é possível, na medida em que quem enviou o romance para o concurso foi um regionalista da Amazônia bem conhecido, tanto na Amazônia quanto no centro cultural brasileiro: Abguar de Bastos (Nunes; Pereira;

Pereira, 2006, p. 42). A confirmação da relação entre o remetente do livro e a mensagem nele contida — sugerindo uma possível postura combativa em relação aos cânones modernistas do eixo Rio-São Paulo — está em uma carta escrita por Abguar a Dalcídio, logo após este receber o prêmio. Na correspondência, eles discutiam sobre onde e quando o romance “Missunga” (antigo nome da obra) seria publicado.

[...] Agora: tanto Maciel, como Omer, como eu próprio, achamos que o final de “Missunga não corresponde a gravidade da obra”. A sátira dirigida a certos tabus só interessa ao provincianismo literário, não alcança, no caso, o âmbito que a obra desde o princípio requer [...] Defesa há muito do seu ponto de vista aí [no Pará]. Não aqui. Portanto, se quiser saí assim mesmo, mas não tenha dúvida de que a crítica irá perturbar o seu sucesso, só isso. Digo-lhe: Missunga só não tirou 1º lugar só por isso (Bastos, 1940, s/p).

Eis o conselho de um escritor com experiência no jogo de legitimação literária, que inclusive teve de trocar o nome do seu primeiro livro – de *A Amazônia que ninguém sabe* para *Terra de Icamíaba* – para que fosse lido de forma menos agressiva e fosse melhor aceito pela crítica (Paiva, 2010, p. 330-331). Bastos tinha um projeto de um regionalismo combativo ao centro cultural Rio-São Paulo, que tinha, na figura de Mário de Andrade e em seu projeto, o símbolo a ser combatido. Como demonstrou Paiva (2008), o escritor acusou Andrade de representar o Brasil com um excesso de simbolização que causa uma certa “palidez” à brasilidade. Como uma forma de se contrapor, o escritor tentou alcançar essa brasilidade, em íntima relação com o “solo social” da Amazônia.

A caracterização do herói de *Terra de Icamíaba* é o oposto por excelência de *Macunaíma*. Bepe tem, racial e moralmente, um caráter rígido e fixo, sendo transplantado integralmente do mito para o romance, de forma que não acontece com a caracterização do herói de *Macunaíma*. Ao revés da trajetória deste romance, Bepe aliava-se aos estratos mais excluídos da sociedade (negros, indígenas, caboclos), assim como viaja em direção à selva e não à cidade, além de apontar para a utopia e não tentar demonstrar uma realidade já existente, como em *Macunaíma*¹². Segundo Paiva (2008), a oposição do trecho de *Macunaíma* e o *Terra de Icamíaba*, assim como o desenho de seus heróis, mostra as dinâmicas e embates a serem travados em busca de reconhecimento no âmbito do campo literário do período, entre regionalistas amazônicos e modernistas do centro cultural.

No entanto, além desses embates no âmbito nacional, Abguar faria oposição a outro regionalista da Amazônia, Bruno de Menezes. Isso fica claro com a junção dos grupos e

¹² Além de apresentar um argumento contrário ao romance/rapsódia *Macunaíma* de Mario de Andrade, no trecho do romance *Terra de Icamíaba* (1931), também fez paródias em *Safrá* (1937) com a viagem que Mario fez a Amazônia, fazendo referências diretas em seus romances ao nome do escritor paulista no sentido de ridicularizar a sua ligação com a elite paulista e o desconhecimento do modernista naqueles rincões.

posteriores disputas internas aos modernistas do Pará no final da década de 1920. Na ocasião de ser agraciado com o prêmio Vecchi-Dom Casmurro, Dalcídio escreveu um texto para o periódico *Dom Casmurro* que deixa entrever a importância de uma academia peculiar nas letras paraenses e na própria vida e obra do escritor:

Ah! É notável a influência do peixe frito na literatura paraense! Peixe frito é o peixe vendido em postas nos tabuleiros do Ver-o-Peso ao lado do mercado em Belém. É a comida para quem não deixa o almoço comprado em casa. Ao chegar ao meio-dia, o pobre, se tem a felicidade de haver arranjado dois mil-réis, leva um embrulhinho envergonhado de peixe para casa. A vida literária do Pará tem se movimentado em torno do peixe frito, conheço bem esse drama (Jurandir, 1940, p. 3).

A “influência do peixe frito na literatura paraense” refere-se à Academia do Peixe Frito, associação informal de artistas e letrados menos abastados economicamente que debatiam política, literatura e mundanidades em encontros regados a bebidas e peixe frito, os quais eram mais próximos de uma “responsabilidade junto ao destino da terra e do homem da Amazônia” (Souza, 1940, p. 2). Passaram pela Academia do peixe Frito, em algum momento, nomes como Bruno de Menezes, De Campos Ribeiro, Ernani Vieira, Muniz Barreto, Arlindo Ribeiro de Castro, Lindolfo Mesquita, Sandoval Lage, Abguar Bastos, Jaques Flores, Dalcídio Jurandir, Santana Marques e Tó Teixeira (Figueiredo, 2001, s/p).

O nome desta “academia”, assim como o local onde se encontravam geralmente, o Mercado Ver-o-Peso, é uma marcação simbólica de seu projeto literário mais próximo dos “explorados”. Esses literatos criticam os intelectuais que esquecem a “miséria do caboclo”, juntam-se com os exploradores daquela terra e “fazem da Amazônia os retratos mais esdrúxulos” (Souza, 1940, p. 2). Em uma mistura de anarquismo, marxismo e compromisso moral com os problemas da região, tinham uma visão mais popular e engajada da vida literária (Figueiredo, 2001, p. 220), o que marca, também, oposição a outro conjunto de intelectuais que se reuniam na sacada do Grande Hotel, mais abastados economicamente, os da Academia ao Ar Livre.

Bruno de Menezes, líder da Academia do Peixe Frito, tornou-se crítico aos encontros dessa outra academia que reunia intelectuais na sofisticação dos cafés à moda parisiense. Isso demonstra o espírito crítico desse grupo em relação ao ilusório glamour parisiense da capital paraense, resquício da Belle Époque, mas isso não impediu a união desses dois grupos em 1921, numa frente ampla apregoando o modernismo no Pará em torno da revista *Belém Nova* (Figueiredo, 2001, p. 220).

No início dos anos 1920, tanto Abguar quanto Bruno mantinham uma relação de respeito, porém, já no ano seguinte, diferenças começaram a surgir entre Abguar e Bruno (Figueiredo, 2016), as quais se aprofundaram ainda mais no decorrer da década de 1920. Se, por um lado, a tentativa de fazer uma “arte nova” em substituição dos modelos estrangeiros fez muitos

escolherem a via do regionalismo, buscando a autenticidade da literatura local, por outro, restava a dúvida sobre como essa autenticidade se firmaria (Figueiredo, 2001, p. 196). Existiam duas propostas divergentes: Bruno de Menezes defendia que a literatura regional devia fazer intercâmbio com o eixo Rio-São Paulo, uma vez que eles aprenderam a valorizar um regionalismo no Sul, já Abguar de Bastos propunha que os estados do “Norte”¹³ estreitassem relações para concorrer com os valores sulistas, pois estes propositalmente “esqueciam” dessa região do país (Figueiredo, 2016, p. 146).

Se, no âmbito pessoal, Dalcídio era amigo tanto de Abguar quanto de Bruno, em *Marajó*, Dalcídio alinhou-se com a corrente regionalista de Bastos. Possivelmente, ao ter contato com Abguar anos antes, estreitaram laços, e o autor de *Terra de Icamiaba* comprometeu-se com a visão do romance do amigo, pois era próxima à sua, a ponto de ajudar no envio do livro para um concurso no Rio. Juntamente com essas pistas, a definição do romance como sendo “mais da terra. Tem mais ligação à rude humanidade marajoara. Fixa aspectos, costumes, a mata e o campo da ilha” (Jurandir, 1941, p. 1), como “um treino de mão” dentro do que os críticos chamavam de “bárbaros”, de modo que a exclusão desse capítulo final mostra fortes indícios da estreita relação com esse regionalismo.

No entanto, apesar da proximidade entre os dois romances, a comparação interna revela distinções na visão da Amazônia e do destino da modernidade naqueles rincões. Enquanto o personagem principal de *Terra de Icamiaba* é fixo moral e racialmente (sendo “mestiço”), Missunga de *Marajó* é branco, porém moralmente ambíguo. Esta ambivalência moral é resultado das forças sociais em jogo no romance, que ora faz o personagem se aliar ao seu pai (símbolo dos prestigiados), ora aos “prestigiadores”. No desfecho do romance, a influência dos “prestigiados” prevalece, simbolizada pela substituição do pai pelo filho. Contudo, ao compararmos os dois romances em termos de resolução dos problemas da região, temos argumentos diferentes.

Enquanto *Terra de Icamiaba* apresenta uma resolução utópica, em *Marajó*, Missunga e seu projeto de colônia agrícola evidenciam a incapacidade dos empreendimentos modernos em resolver as questões de exploração e desigualdade social devido às suas condições materiais e sociais. A falta de interesse dos dominantes em solucionar esses problemas destaca a necessidade de uma consciência diferente por parte dos “prestigiados”. Uma fala que exemplifica exatamente esse argumento é a de Missunga ao lidar com os obstáculos ao sucesso da colônia: “Celeiro do mundo é a mãe de quem disse” (Jurandir, 1992, p.154). Essa citação faz uma referência direta à

¹³ No contexto, o termo é referente ao Norte e Nordeste.

tese do naturalista alemão Alexandre Von Humboldt, elaborada no século XIX, que, devido às terras férteis e à exuberância da Amazônia, seria como um “celeiro do mundo” no futuro.

Segundo De Sá e Silva (2019), a mesma tese foi utilizada na política de Vargas para o desenvolvimento da agricultura na região por meio do Instituto Agrônomo do Norte (IAN). Ao mesmo tempo, o enredo do romance e a caracterização dos personagens revelam como os prestigiados atuavam naquelas paragens. Por meio de diversos mecanismos, eles consolidam sua dominação sobre os “prestigiadores”, destacando-se a falta de terra, a escassez de trabalho e as precárias condições laborais. Além disso, a estrutura social subjacente é permeada por questões raciais, evidenciada quando o próprio Missunga compara Manuel Raimundo, administrador das fazendas, a um “feitor de escravos”.

Não é sem sentido que, em dois artigos jornalísticos sobre a Ilha de Marajó, Dalcídio descreve principalmente a formação da classe de fazendeiros, desde o período colonial, como “uma pequena burguesia de fazendeiros e criadores de gado que apresentam hábitos de um certo patriarcalismo curioso e de um primitivo sistema de trabalho que até hoje resistem” (Jurandir, 1942a, p. 203). O autor descreve também uma miríade de vaqueiros, seringueiros, mariscadores e madeireiros que são “caboclos puros”, descendentes de indígenas da região. Alguns desses estavam em atividades em decadência, como os seringueiros, enquanto outros enfrentavam muito trabalho e pouca recompensa, como os dois últimos grupos (Jurandir, 1942b). O foco e a resolução do enredo objetivam exatamente essa relação de dominação da classe de fazendeiros sobre esses grupos, quase sempre racializados.

No entanto, apesar de compartilhar a visão regionalista de Abguar de Bastos, Dalcídio diferencia-se na resolução final dos problemas da região em *Terra de Icamíaba*. Essa diferença se torna clara com uma crítica ao romance *Safra*, de Bastos:

[Safra é] mais simples, mais humano, mais em contato com a terra e o seu povo. Nos outros romances Abguar sublimava mais as paixões e a realidade. Uma arte que fazia questão de mostrar estilo. Tudo estava bem-feito, bem pensado, mas não estava bem ao contato do corpo do sangue, da tabatinga, dos bichos, e dos homens, no drama da terra. [...] O artista cresceu porque se humanizou. O sonho, ou melhor, o ideal de sua arte se tornou mais profundo e consistente porque não recuou para a lenda, como Bepe na sua fuga simbólica para a Terra de Icamíaba (Jurandir, 1958, p. 20).

A diferenciação é bem crível, considerando a influência do pensamento marxista em Dalcídio, que inclusive foi preso duas vezes por práticas comunistas na década de 1930. Visto sob esse prisma, a resolução dos problemas da região pela utopia, como feito em *Terra de Icamíaba*, é sem sentido. Por isso, em *Marajó*, ela se dá mais no sentido de mostrar as lutas de classes, a dominação, ou seja, pela “crítica constante” que faz com que se tenha um

“pessimismo com esperança” sobre a resolução dos problemas da Amazônia. Ao mesmo tempo, a resolução final de Marajó objetiva representar a posição periférica de Dalcídio e dos modernistas da Amazônia no campo literário nacional e regional, e, pelo abandono de Missunga a esses “prestigiadores”, podemos entrever um certo alheamento ao “drama da terra”.

Em um polêmico prefácio na primeira edição de *Chove nos campos de Cachoeira*, intitulado “Tragédia e comédia de um escritor novo do Norte”, Dalcídio salienta esse alheamento como próprio de intelectuais alienígenas em relação àquelas paragens que escreviam sobre a Amazônia. Contando as dificuldades materiais do envio de *Chove* para o concurso no Rio, o autor explicitou as condições de produção literária na Amazônia, assim como a posição dos literatos dessa região no campo literário nacional:

Aparece uma turminha de malandros metidos a literatos, cantoras etc. e caem em cheio em cima do governo, sangrando o tesouro. Os da terra ficam no peixe frito [...]. A vida literária do Pará tem se movimentado em torno do peixe frito. [...] Conheço profundamente esse drama. [...] E a vida do intelectual da província é mais trágica do que se pensa. Bancamos bobos de rei, mas de graça. A não ser a honra dum convite para uma qualquer chateação literária e mais nada. O resto é peixe frito. Agora com a geração mais nova aparecem moços que, felizmente, vieram de famílias mais remediadas. Mesmo assim estão fechados na província, isolados, boicotados, negados. (Jurandir, 1940, p. 3).

Silva e Souza (2011) observam essas mesmas condições expostas por Dalcídio, das duas gerações do modernismo paraense. Se, por um lado, as condições materiais de produção literária eram precárias para a geração de Dalcídio — os “novos” ou a “geração peixe frito”, a geração dos “novíssimos” — surgida na década de 1940 — era considerada melhor, pois seus integrantes eram provenientes de famílias mais abastadas economicamente, mas a condição de “insulamento” (marginalidade frente ao centro cultural) era compartilhada por ambas as gerações¹⁴.

Entretanto, nas duas gerações, ocorria uma mudança na representação da Amazônia. De uma ênfase na natureza, que resultou em epítetos como “Inferno Verde” e “Paraíso Perdido”, passava-se para uma preocupação maior com os problemas sociais da região. Cansados dos “quadros esdrúxulos” produzidos por intelectuais não comprometidos com a realidade local, os membros dessa “academia”, influenciados pelo modernismo, socialismo, anarquismo e pelas direções possíveis do romance de 1930, passaram a interpretar a Amazônia com foco na relação de exploração. Se, na tradição de representação da região, a caracterização dos personagens, a argumentação dos romances, assim como as mazelas sociais tinham explicação na natureza, a



¹⁴ Ainda segundo Silva e Souza (2011), essa situação fazia com que a maioria dos literatos migrasse para o eixo Rio-São Paulo, como no caso de Abguar de Bastos, Dalcídio Jurandir, Peregrino Junior, Eneida de Moraes, entre outros.

partir de *Terra de Icamiba*, temos o deslocamento para a temática da exploração da população local e a reação nativa (Paiva, 2010, p.44-45)¹⁵.

De fato, em 1930, Dalcídio queria ser o “oposto” de Raimundo de Moraes, um dos representantes mais sinuosos dessa tradição de representação, como aponta o escritor maranhense Josué Montello, amigo do romancista que morou em Belém nesse período (Montello, 1979 *apud* Nunes; Pereira; Pereira, 2006, p. 216). Portanto, Dalcídio criticava o “alheamento” da realidade social dessa tradição e esse argumento se faz presente em *Marajó*. Num comentário sobre o senso da Amazônia em 1940, o autor deixa entrever essa premissa:

Viajar na Amazônia, andar pelos grandes e pequenos rios, em gaiolas, canoas a vela e montarias, ouvir homens, mulheres e crianças, ficar em solidão durante noites e noites nos barracões, nos trapiches de lenha, nas vilas tristes nos pontões que embarcam madeira, era talvez, uma das minhas ocupações mais fecundas. Por isso mesmo aprendi a sentir na Amazônia a sua paisagem humana, com uma intensa, dolorosa, mas necessária compreensão. A Amazônia não é afinal a frase de Humboldt nem a literaturazinha pitoresca, decorativa e pedante que a desumaniza e a transforma em exótica maravilha tropical para uso e abuso de turistas vulgares (Jurandir, 1942, p. 15).

Com a menção à desumanização nessas representações tradicionais e à experiência do escritor com a região, logo confirmamos que se trata da literatura que focaliza mais a natureza, como a de Raimundo de Moraes. A certeza se faz presente quando ele cita que a região também não é a descrição famosa de Humboldt: “Inferno Verde”¹⁶. Portanto, para Dalcídio, o “alheamento” dos intelectuais, tanto alienígenas ou nativos aquelas paragens, era o esquecimento do homem “explorado” dentro daquela paisagem exuberante nas representações da região. O jogo de forças sociais e projetos distintos para a região dentro do romance mostra a objetivação do jogo de legitimação literária em âmbito regional.

A fuga de Missunga, descendente de portugueses e com condições materiais, para o Rio de Janeiro, aliada à negação das classes populares no desfecho do romance, reflete as características do tipo de intelectual que Dalcídio rejeita: os literatos alheios àquela “paisagem humana”. Ao mesmo tempo, contrasta com a situação dos intelectuais da província, que, sem



¹⁵ Em uma entrevista dada por Abguar Bastos em 1981, ele explicita essa mudança de figuração perpetrada por ele e por essa geração: “Apesar de eu ter lançado um manifesto aderindo ao movimento de São Paulo, o movimento Pau Brasil, achando que deveríamos nos voltar para a Amazônia, para as coisas da Amazônia, para o homem da Amazônia e nos libertamos um pouco do fabulário, daquela coisa em que a paisagem, a natureza objetiva, a paisagem florística dominava mais o romance do que propriamente o homem e o próprio Ferreira de Castro é um dos que se deliciam muito, dar relevo a paisagem, como Euclides Fez também, como Rangel fez também, e o homem era um pouco abandonado na sua situação de explorado, como o seringueiro, como o castanheiro, como o pescador, como o índio, etc. etc. E este manifesto mostrava a necessidade de nós voltarmos para este aspecto. Consequentemente a esse manifesto é que eu escrevi *Terra de Icamiba*” (Bastos, 1981).

¹⁶ Não por coincidência, esse é nome de outro romance clássico dessa tradição escrito por Alberto Rangel, com a legitimação de Euclides da Cunha.

recursos materiais, não conseguem mudar a “fatalidade” de seus destinos sociais, permanecendo periféricos no campo literário nacional.

Considerações Finais

Nosso argumento, portanto, é bem simples: ao escrever *Marajó*, Dalcídio Jurandir objetiva representar a dominação e exploração de fazendeiros sobre grupos sociais racializados, como vaqueiros, seringueiros, pescadores, madeireiros etc. A estrutura do romance é organizada com base nessas duas forças sociais que se fazem presentes na trajetória de Missunga e que nela agem, ora fazendo o personagem principal coadunar com essas classes populares (“prestigiadores”), ora apoiar os atos de mando da classe de fazendeiros de seu pai (“prestigiado”).

O resultado dessa tensão social, na trajetória de Missunga, é a adesão à classe de seu pai, ao substituir o seu lugar social. No entanto, essa estrutura e a resolução final nos fazem crer que o romance é uma objetivação das condições de produção literária na Amazônia e, juntamente com isso, a situação de marginalidade de Dalcídio Jurandir no campo literário nacional e regional.

Referências

ARAÚJO, Iza Elena Travassos Ferraz de; ROCHA, Genylton Odilon Rego da. De “nocivo à educação geral” à “templo do saber”: as transformações no Gymnasio Paes de Carvalho na Primeira República. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, v. 16, n. 69, p. 52–75, 2017. DOI: 10.20396/rho.v16i69.8648236. Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8648236>. Acesso em: 27 fev. 2024.

BASTOS, Abgvar. Carta de Abgvar de Bastos à Dalcídio Jurandir. São Paulo, 10 ago. 1940. Acervo Dalcídio Jurandir. Fundação Casa Rui Barbosa.

BASTOS, Abgvar. Entrevista ao Museu da Imagem e do Som, em 19 ago. 1981 [Entrevista de Abgvar Bastos parte 1/2]. Acervo MIS, 1981.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa/Rio de Janeiro: Bertrand/Difel, 1989. p. 107-132.

BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CANDIDO, Antonio. Dialética da malandragem. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 8, p. 67-89, 1970. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i8p67-89. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/69638>. Acesso em: 27 ago. 2022.

CANDIDO, Antonio. *O personagem de ficção*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CONDÉ, João. Marajó - Dalcídio Jurandir. *Letras e Artes: Suplemento de A Manhã*. Coluna “Arquivos Implacáveis”, Rio de Janeiro, ano 3, n. 98, p. 8, 22 ago. 1948.

CUNHA, Fausto. O romancista de Marajó. In: JURANDIR, Dalcídio. *Marajó*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1978. p. 1-5.

FARIAS, Fernando Jorge dos Santos. Dalcídio Jurandir e a educação: de letrado provinciano a intelectual nacional. 2018. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. Eternos modernos: uma história social da arte e da literatura na Amazônia, 1908-1929. 2001. 315 p. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. De pincéis e letras: os manifestos literários e visuais no modernismo amazônico na década de 1920. *Revista Territórios e Fronteiras*, v. 9, n. 2, p. 130-155, 2016. DOI: 10.22228/rt-f.v9i2.575. Disponível em:

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosefronteiras/index.php/v03n02/article/view/575>. Acesso em: 24 abr. 2022.

FURTADO, Marli Tereza. Universo derruído e corrosão do herói em Dalcídio Jurandir. 2002. 283 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP.

JURANDIR, Dalcídio. Tragédia e comédia de um escritor novo do Norte. *Dom Casmurro*, Rio de Janeiro, ano IV, n. 164, p. 3, 31 ago. 1940. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=095605&pesq=Dalcidio%20jurandir&pasta=ano%20194&pagfis=1102>. Acesso em: 10 out. 2020.

JURANDIR, Dalcídio. Dos campos de Cachoeira ao Prêmio Vecchi. *Dom Casmurro*, ano V, n. 230, p. 1, 13 dez. 1941 [Entrevista dada a Clóvis Gusmão]. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=095605&pesq=Dalcidio%20jurandir&pasta=ano%20194&pagfis=1895>. Acesso em: 10 out. 2020.

JURANDIR, Dalcídio. Alguns aspectos da Ilha do Marajó. *Cultura Política*, Rio de Janeiro, ano II, n. 14, p. 202-204, 1942a. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=163538&pesq=Dalc%C3%ADdio%20Jurandir&pagfis=4606>. Acesso em: 27 jun. 2022.

JURANDIR, Dalcídio. Alguns aspectos da Ilha do Marajó II. *Cultura Política*, Rio de Janeiro, ano II, n. 16, p. 325-326, 1942b. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=163538&pesq=Dalc%C3%ADdio%20Jurandir&pagfis=5322>. Acesso em: 23 jun. 2022.

JURANDIR, Dalcídio. A Amazônia e a safra dos mortos. *Diretrizes*, p. 15-17, 1942. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=163880&pesq=Dalc%C3%ADdio%20Jurandir&pagfis=4394>. Acesso em: 23 jun. 2022.

JURANDIR, Dalcídio. Um romance dos castanhais amazônicos. *Leitura*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 20, 1958. Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=115509&pesq=Dalcidio%20jurandir&pasta=ano%20194&pagfis=6376>. Acesso em: 13 nov. 2020.

JURANDIR, Dalcídio. *Marajó*. Belém: CEJUP, 1992.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MICELI, Sergio. O papagaio e o fonógrafo: a Amazônia nos prosadores de ficção (1908-1931). Manaus: EDUA, 2010.

MONT’ALEGRE, Omer. Dalcídio Jurandir: um romancista da província. *Dom Casmurro*, Rio de Janeiro, ano IV, n. 165, p. 3, 7 set. 1940.

NUNES, Benedito; PEREIRA, Ruy; PEREIRA, Soraia (orgs.). *Dalcídio Jurandir: romancista da Amazônia*. Belém/Rio de Janeiro: SECULT/FCRB/IDJ, 2006.

PAIVA, Marco Aurélio Coelho de. Um outro herói modernista. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, p. 175-196, 2008. DOI: 10.1590/S0103-20702008000200009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12584>. Acesso em: 7 jun. 2022.

PEREZ, R. Dalcídio Jurandir. In: *Escritores brasileiros contemporâneos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971. p. 113-131.

SALLES, Vicente. O chão de Dalcídio. *Asas da Palavra*, UNAMA, n. 4, p. 66–71, jun. 1996.

SILVA, Wanessa Regina Paiva; Souza, Thiago Gonçalves. Memórias do modernismo paraense: considerações sobre as condições de produção literária na Belém modernista. *Revista Memento*, v. 2, n. 2, 2011. Disponível em: <http://periodicos.unincor.br/index.php/memento/article/view/244>. Acesso em: 23 jan. 2023.

SILVA, André Felipe Candido da; SÁ, Dominichi Miranda, de. Amazônia brasileira, celeiro do mundo: ciência, agricultura e ecologia no Instituto Agrônomo do Norte nos anos 1940 e 1950. *Revista de História*, [S. l.], n. 178, p. 1-26, 2019. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2019.145623. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/145623>. Acesso em: 26 ago. 2022.

SOARES, Karol Gillet. *As formas de morar na Belém da Belle-époque (1870-1910)*. 2008. 247 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2008. Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia.

SOUZA, Rivadavia. A Academia do Peixe Frito. *Dom Casmurro*, Ano IV, n. 174, p. 2-9, nov. 1940.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1977.

Recebido em 07/06/2024
Aprovado em 24/08/2024
Publicado em 31/12/2024

Fazer pesquisa com acadêmicos indígenas da UFRR: a difícil tarefa de fazer *Antropologia “dos outros” ao mesmo tempo “de nós mesmos”, os acadêmicos.*

LISBOA, João Francisco Kleba. Acadêmicos indígenas em Roraima e a construção da interculturalidade indígena na Universidade [livro eletrônico]. São Paulo: Bookerfield, 2022.

Rejanne do Carmo Ramos¹
ORCID: 0009-0004-2495-878X

Acadêmicos indígenas em Roraima e a construção da interculturalidade indígena na Universidade é fruto da pesquisa de doutorado de João Francisco Kleba Lisboa, junto aos acadêmicos indígenas da Universidade Federal de Roraima – estudantes indígenas matriculados ou formados por esta instituição. A obra “*trata-se de uma pesquisa sobre povos indígenas do Norte do Brasil, mas também sobre o ambiente acadêmico, universitário e urbano*” (Lisboa, 2022, p.21).

João Francisco Kleba Lisboa é um pesquisador não indígena, membro do conselho da ERIP – *Ethnic Relations and Indigenous Peoples*, seção da LASA (*Latin American Studies Association*) – e professor substituto no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná (DEAN/UFPR). Desde a graduação, Lisboa desenvolve pesquisas sobre os direitos dos povos indígenas. Assim, destacamos que sua pesquisa, que resultou no livro, fundamenta-se na etnologia indígena e antropologia urbana:

Nas comunidades [...] e entre a maior parte das pessoas com quem conversei, os meus objetivos tendiam a ser vistos pelos indígenas como algo útil para eles também, uma vez que esse problema – o de jovens indígenas que saem para estudar em uma universidade – configura uma de suas grandes preocupações (mas também é motivo de esperança) nos últimos anos (Lisboa, 2022, p. 36).

Para compreender a construção do processo de luta por direitos à educação dos povos indígenas, o autor abordou a complexidade inerente a uma pesquisa etnográfica, com o objetivo de realizar um estudo com os acadêmicos indígenas, e não sobre eles. Outro aspecto que merece destaque é a interculturalidade, um conceito-chave que permeia a obra, articulado no contexto do processo de educação escolar e do acesso à universidade pelos povos indígenas, conforme a perspectiva elaborada pelos próprios acadêmicos indígenas.



¹Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade, da Universidade do Estado da Bahia (PPGEDUC/UNEB), com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CNPQ). Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e licenciada em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). E-mail: rejanner0@gmail.com.

A obra é organizada em cinco capítulos, além da introdução e das considerações finais, a saber: 1) “Mito e geografia, história e ciência”; 2) “O movimento indígena em Roraima e a escolarização”; 3) “A presença indígena na Universidade Federal de Roraima”; 4) “Vida de estudantes indígenas”; e 5) “Formação e transformação: a interculturalidade dos povos indígenas”. Na introdução, o autor situa suas escolhas conceituais e ético-políticas, além de apresentar o contexto em que se deu o desenvolvimento da pesquisa, englobando parte da sua experiência e observação na tessitura das aproximações entre Brasília e Boa Vista e suas respectivas instituições, UnB e UFRR.

Com isso, o autor reflete sobre as transformações nas universidades com a emergência de novos sujeitos sociais ocupando o espaço acadêmico. Para isso, ele opta pela chave interpretativa da interculturalidade na perspectiva dos acadêmicos indígenas para compreender "por que os indígenas estão buscando cada vez mais o ensino superior" (Lisboa, 2022, p. 27) e o que "a universidade tem a oferecer a eles" (2022, p. 27), sendo possível dedicar um espaço da pesquisa para apresentar ao leitor um "universo de referências materiais e simbólicas dos povos indígenas" (Lisboa, 2022, p. 37).

O capítulo 1 – “Mito e geografia, história e ciência” – recupera alguns mitos e suas formas de apropriação por não indígenas, discutindo as "formas tradicionais de transmissão do conhecimento indígenas" (Lisboa, 2022, p. 57), além das noções de temporalidade dos povos indígenas, que dão sentido a sua própria história e comunicam a simbiose de um conhecimento transformado violentamente pelo "mundo dos brancos". Nesse capítulo, há o diálogo crítico e insubmisso com a antropologia eurocêntrica e com a inclusão das críticas decoloniais, especialmente as contribuições dessa ciência para o colonialismo (Quijano, 2005).

O capítulo 2, intitulado "O movimento indígena em Roraima e a escolarização", aborda a emergência do movimento indígena contemporâneo e suas articulações na luta por uma educação indígena diferenciada. Esse movimento chega às universidades não apenas por meio das políticas de acesso e permanência, mas também pelas transformações provocadas pelos movimentos sociais indígenas na UFRR, como a criação do Curso de Formação Superior de Educação Intercultural Indígena (2003).

A luta indígena vem acompanhada do fenômeno de tomada de consciência. Para explicá-lo, Lisboa utiliza o termo *etnogênese*, que se trata do processo de constante resgate que os grupos étnicos fazem de partes dos elementos da tradição: “a noção que se depreende é que a tradição cultural serve, por assim dizer, de ‘porão’, de reservatório onde se irão buscar, à medida das necessidades no novo meio, traços isolados do todo [...]” (Cunha, 1987, p. 88). A tradição seria, assim, utilizada para novos fins, como instrumento de reafirmação étnica, de

consciência de uma história e experiência em comum, e, aqui, compreendida como um elemento de luta por direitos, tendo em vista que “as características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças ‘objetivas’ [partilha da mesma língua, religião, território ou história], mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes” (Barth, 1998, p. 194). Além de tudo, esse processo “diz respeito à forma como os grupos ou comunidades são imaginadas [em relação aos outros]” (Vermeulen, 2001, p. 85), de modo que é “a fronteira étnica que define o grupo e não a cultura que ela abrange (Barth, 1998, p. 195). Em meio a esse fenômeno, encontram-se os povos indígenas Macuxi e Wapichana, agindo por *brechas*, ou *fissuras*, existentes no sistema de dominação, “desjogando” o jogo.

O terceiro capítulo, que recebe o título “A presença indígena na Universidade Federal de Roraima”, analisa a participação indígena na instituição. Nesse tópico, apresenta-se o perfil da universidade com base na presença de acadêmicos indígenas nos cursos de graduação da UFRR. Tais questões permeiam a análise: quem são? Quantos são? Quais cursos fazem? Qual o número de ingresso por ano? Quantas vagas foram ofertadas? Assim, consideram-se ingresso por etnia, políticas de permanência e as transformações provocadas na universidade a partir do ingresso desses acadêmicos. Além disso, o capítulo também reflete sobre a presença do pesquisador no campo, que faz com que ele lance um olhar mais atento sobre as organizações e políticas indígenas no ensino superior. Ao escutar um dos interlocutores, depreende-se que “a busca pela formação é assim mobilizada em função da ‘luta’, por meio de cursos universitários que forneceriam o instrumental necessário para o fortalecimento do movimento, das comunidades e das lideranças indígenas” (Lisboa, 2022, p. 117).

No capítulo 4 – “Vida de estudantes indígenas” –, a pesquisa lança luz na análise dos acadêmicos no contexto da universidade, da cidade, da família, da militância e da arte. Esses novos sujeitos sociais provocam transformações ao se relacionarem com o universo da academia, de modo que sua presença e mudanças não ficam restritas ao espaço físico da universidade. Contudo, a presença física indígena no campus da UFRR traz o caráter afirmativo de visibilidade da identidade indígena, possibilitado, em alguma medida, por estarem ligados ao instituto Inskiram.

Neste capítulo, ao priorizar a voz de estudantes indígenas, o autor reflete sobre o protagonismo indígena e seus movimentos acadêmicos e políticos, bem como as formas que intelectuais indígenas contemporâneos refletem e mediam as relações entre os dois universos, o da comunidade e o da universidade. Com isso, o autor relata seu encontro com o acadêmico Eriki Aleixo com uma aparente simetria entre eles:

No caso de Eriki, as regras do mundo acadêmico, seus “rituais” e hierarquias, linguagem científica específica e normas técnicas, seus eventos importantes. No meu caso, as

regras do movimento indígena, suas organizações, maneiras corretas de falar e se dirigir aos líderes tradicionais e aos dirigentes, seus eventos importantes (Lisboa, 2022, p. 230).

Isso é observado, ainda, sem a intenção de apagar a assimetria marcadamente manifesta em Boa Vista e na UFRR, “decorrente de posições coloniais de poder que historicamente separaram índios e brancos” (p. 230) com posições hierárquicas de subalternização dos povos indígenas. Na paisagem da UFRR, a presença e a intervenção de indígenas nesse espaço configuram um manifesto político de (re)existência. Esse processo resgata o protagonismo exercido por esses acadêmicos, especialmente na transmissão de conhecimentos tradicionais, na organização da vida cotidiana, na preservação de artefatos culturais e na valorização dos elementos mitológicos de diversas etnias, com destaque para os povos Wapixana e Macuxi, em sua interação intercultural com a academia.

O artista indígena do povo Macuxi, Jaider Esbell, é o autor da obra de arte que ilustra a capa do livro, intitulada *Dignidade e Conhecimento*. Em suas palavras, “a arte me leva a lugares onde eu demoraria muito mais tempo para chegar se fosse de outra forma”. Suas reflexões convidam o leitor a perceber a decolonialidade do olhar, estimulando a construção de um repertório de experiências visuais múltiplas sobre os povos indígenas. Esse repertório integra narrativas produzidas sobre e por esses povos, que refletem seus modos de fazer, ser, pensar e estar no mundo.

No quinto e último capítulo, intitulado “Formação e transformação: a interculturalidade dos povos indígenas”, o autor dialoga com o acadêmico Mário Nicácio, explorando sua trajetória e pensamento. A narrativa destaca a materialização das experiências de novos sujeitos sociais que ingressam nas universidades, construindo utopias possíveis para esses espaços, como a proposta de uma universidade indígena. Esses sujeitos, forjados nas lutas dos movimentos sociais e engajados em temas socialmente relevantes, são majoritariamente não brancos, incluindo indígenas, negros, mulheres e pessoas periféricas. Eles vêm promovendo transformações significativas nas universidades brasileiras, criando e (re)existindo dentro e fora da UFRR, enquanto fomentam a coexistência de saberes e uma interculturalidade ético-política.

Assim, ao enfatizar as vozes dos acadêmicos indígenas da UFRR, o autor buscou apresentar, na primeira pessoa, a coexistência de saberes e influências diversas (indígenas, urbanas, acadêmicas, familiares, entre outras) que moldam o olhar e as experiências desses indivíduos (Lisboa, 2022, p. 289). A obra também provoca reflexões sobre as relações assimétricas entre indígenas e não indígenas na cidade de Boa Vista, onde as populações indígenas ocupam majoritariamente territórios periféricos, enfrentando um histórico de exploração da mão de obra e racismo epistêmico. Essas dinâmicas estão associadas à posição de classe, considerando que “não há cultura étnica isenta da posição de classe” (Vermeulen, 2001, p. 60).



Referências

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade - 2ª edição: Seguindo de "Grupos étnicos e suas fronteiras"*. São Paulo: UNESP, 1998, p. 185-227.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set. 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 6 jun. 2023.

VERMEULEN, Hans. *Imigração, integração e a dimensão política da cultura*. Lisboa: Edições Colibri, 2001.

Recebido em 17/07/2024

Aprovado em 13/11/2024

Publicado em 31/12/2024

A construção da pesquisa etnográfica nos espaços urbanos do Brasil: quando a cidade é o campo de estudos

MAGNANI, José Guilherme Cantor; SPAGGIARI, Enrico; NOGUEIRA, Mariana Hangai Vaz Guimarães; CHIQUETTO, Rodrigo Valentin; TAMBUCCI, Yuri Bassichetto. *Etnografias Urbanas: quando o campo é a cidade*. Petrópolis: Vozes, 2023.

Pedro Henrique Queiroz¹
ORCID: 0009-0005-4428-7482

A obra *Etnografias Urbanas: quando o campo é a cidade* (2023) faz parte do guarda-chuva temático dos estudos e publicações vinculados ao Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo (NAU/USP), coordenado pelos docentes Silvana de Souza Nascimento e José Guilherme Cantor Magnani do Departamento de Antropologia da mesma universidade. Magnani, que já possui uma vasta literatura acerca da pesquisa etnográfica em contextos urbanos, lidera a organização da obra e detalha a evolução da linha de pesquisa em Antropologia Urbana no Brasil, em especial na USP, seus paradigmas teóricos e formas de classificação, numa abordagem que se constitui através do “olhar de perto e de dentro” (Magnani, 2002). Todos os co-autores deste livro são Pesquisadores Associados ao NAU, que fazem ou fizeram parte do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP e participaram das pesquisas etnográficas coletivas descritas ao longo da obra.

Magnani et al. (2023, p. 17) deixam evidente que a intenção do texto não é ser um “manual de etnografia”, tendo em vista a grande capacidade de atualização que o método possui, o que evita o emprego de uma rigidez teórica numa abordagem de pesquisa flexível e criativa, possibilitando sua aplicação em contextos e situações socioculturais distintas. A obra, que é dividida em três partes e nove capítulos, expressa muito bem o caráter flexível e adaptativo do método etnográfico, que se desenvolve ao longo do tempo, modificando-se desde a formação da disciplina antropológica, até a sua consolidação no Brasil e a multiplicidade de interesses e abordagens específicas nos trabalhos etnográficos mais atuais.

Na primeira parte da obra, os autores levantam a importância das correntes socioantropológicas das Escolas de Chicago e de Manchester na construção dos paradigmas teóricos do estudo antropológico em contextos urbanos. Esses campos científicos motivaram o surgimento de novas interpretações e óticas de estudo sobre o meio urbano, renovando os questionamentos



¹Mestrando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UnB) e cursando a Licenciatura em Sociologia pelo mesmo departamento, Bacharel em Ciência Política, também pela Universidade de Brasília. Faz parte do grupo de pesquisa do Observatório das Metrópoles, núcleo de Brasília. E-mail: phqueiroz94@gmail.com.

dentro das Ciências Sociais e da Antropologia sobre a forma de analisar o *Outro* (Magnani et al., 2023). Como se constitui esse sujeito, que é também objeto de uma pesquisa? Magnani et al. (2023) apontam a construção das relações de estranhamento numa pesquisa social urbana, já que a imagem do *outro* – que passa de *selvagem*, para *primitivo*, depois para o *diferente* e, por fim, se torna *minoría* – foi sempre vista com a conotação exótica dentro da Antropologia.

Acredito que a questão da formulação dos objetos de estudo, ou seja, os sujeitos, seus modos de vida e os significados que orientam seu agenciamento cotidiano dentro de uma dinâmica social específica, é muito importante para o debate que constrói a Etnografia Urbana, já que o seu interesse de pesquisa se desenvolve na mesma cultura da pesquisadora, com indivíduos que muitas vezes compartilham a mesma língua, o mesmo sistema político e os mesmos espaços, dinâmica que exige um refinamento na prática etnográfica voltada para o urbano. Na visão dos autores:

Quando, porém, seu interesse de pesquisa está situado na sua própria cultura, o movimento é inverso: deve transformar o que lhe parece *familiar* em *exótico*. Nesse caso, o objetivo é produzir um *estranhamento*, atitude fundamental para dirigir o olhar etnográfico (Magnani et al., 2023, p. 31, grifos dos autores).

As classificações tradicionais da etnografia urbana formuladas por Magnani – pedaço, mancha, circuito, trajeto e pórtico – traçam as formas de enxergar relações de reconhecimento, pertencimento e afinidade de indivíduos entre si e com o próprio espaço da cidade. As relações entre casa e rua e público e privado podem ser destrinchadas a partir da aplicação das classificações num espaço urbano, já que, por exemplo, tanto as características próprias da casa quanto as da rua são englobadas na ideia de *pedaço*. Para Magnani et al. (2023),

De acordo com DaMatta, a casa é o lugar dos parentes, das relações de sangue – descendência e consanguinidade –, de acolhimento. A rua, lugar do estranho, do diferente e mesmo do perigo – mas também do imprevisto, de novas oportunidades. Nesse esquema, onde entra o *pedaço*? Entre a casa e a rua! Se esta é o lugar do *estranho* e aquela do *parente*, o *pedaço* é o lugar do *chegado*. Sem pedir licença, só o parente pode entrar na casa: de outra forma, intempestiva ou violenta, é a polícia ou o bandido. O *chegado* pode entrar, porém quando convidado e em determinadas ocasiões: uma festa, um batizado, casamento, aniversário. Mas seu lugar, mesmo, é o *pedaço*, espaço intermediário entre aqueles dois domínios, a casa e a rua (Magnani et al., 2023, p. 54, grifos dos autores).



A prática etnográfica vai permitir à pesquisadora que empreenda as categorizações em seu estudo, desde que a preparação para o trabalho de campo – que engloba revisões bibliográficas e construção do projeto de pesquisa – seja efetuada. A fórmula etnográfica já citada nesta resenha, “de perto e de dentro”, possibilita à pesquisa a conexão com os interlocutores, a interação entre os diversos planos de análise de um estudo urbano e a observação desta dinâmica por meio de seus *cenários*, *atores* e *regras*. Na minha visão, a dinâmica etnográfica proposta é

essencial na construção de uma pesquisa social urbana, tendo em vista as peculiaridades que esse tipo de estudo enfrenta. A orientação do olhar, que se posiciona num intermediário ideal no *continuum* macro-micro, é essencial numa etnografia que propõe um estudo nem tão abrangente, genérico, nem tão específico, restrito (Magnani et al., 2023, pp. 65-67).

A obra apresenta experiências de pesquisa etnográfica coletiva empreendidas pelo NAU em parceria com instituições públicas e outros grupos de pesquisa. É importante destacar tais pesquisas, pois elas contam com uma profundidade empírica e teórica impressionantes, características que não são simples de se encaixar numa iniciativa de pesquisa em grupo. Magnani et al. (2023, pp. 169-171) explicam que a pesquisa individual é a forma de pesquisar mais comum na Antropologia, ao ponto da própria área científica priorizar pesquisas individuais.

Apesar disso, os estudos sociais e etnográficos produzidos no Brasil já davam espaço a essa prática científica grupal, como no “Projeto Vale do São Francisco” – uma parceria entre a Universidade de Chicago e a Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP) da Universidade de São Paulo na década de 1950 (Maio et al., 2013) – e o “Projeto Columbia University – Estado da Bahia”, que, liderado por Anísio Teixeira e Charles Wagley, foi um estudo que visava a analisar os contextos da educação e da saúde na Bahia na década de 1940 (Magalhães et al., 2014). Esses são exemplos de estudos de comunidade que não apenas motivaram o trabalho coletivo de pesquisa antropológica e etnográfica entre estudantes e professores brasileiros e estadunidenses, mas também contribuíram para a institucionalização da área científica (Magnani et al., 2023).

No âmbito do NAU, as etnografias coletivas são incentivadas e se tornaram estudos acadêmicos e sociais bem sucedidos. É o caso da EtnOcupação, ocorrida em 2007, que mesclou prática etnográfica com militância estudantil, acompanhando a ocupação da reitoria da USP e do Grupo de Etnologia Urbana (GEU) – parceria entre o NAU e a Universidade Federal do Amazonas (UFAM) –, que empreendeu algumas pesquisas etnográficas com coletivos indígenas na região de Manaus e a partir de cidades que se localizam ao longo do Rio Solimões.

Outra experiência de etnografia coletiva marcante empreendida pelo NAU foi a pesquisa “Cultura e lazer: as práticas culturais dos frequentadores do Sesc em São Paulo”, que analisou, em duas etapas, um total de 14 unidades do Sesc em São Paulo, na capital, no litoral e no interior paulistas. A magnitude da pesquisa necessitou do trabalho coletivo de coleta de dados nos espaços dos Sesc, que teve o objetivo de

[...] entender as motivações dos frequentadores em sua procura pelas atividades e serviços oferecidos nas diferentes unidades Sesc no Estado de São Paulo, que estão presentes em diferentes contextos urbanos.” (Magnani et al., 2023, p. 210).

Dessa forma, o estudo demandou uma preparação maior e a aplicação mais aprofundada dos procedimentos prévios da pesquisa. Essa etnografia contou com quatro etapas, a etapa piloto, que elaborou os protocolos de pesquisa coletiva, a etapa pré-campo, traçando o planejamento estratégico do estudo, a etapa do trabalho de campo, na qual os protocolos são aplicados e o olhar “de perto e de dentro” é colocado em ação, e a etapa pós-campo, na qual os relatos de campo são consolidados, analisados e formalizados nos relatórios de campo, produzindo um grande volume de informação e dados qualitativos.

A pesquisa buscou compreender o espaço que as unidades do Sesc ocupam na cidade e no imaginário coletivo dos seus frequentadores, abordando temáticas como cultura, esporte, lazer e sociabilidade, identificando uma série de “unidades de sentido” (Magnani et al., 2023, p. 219) que são aplicadas por funcionários e frequentadores dos Sesc, o que auxiliou na análise dos significados que são atribuídos ao Sesc e suas dinâmicas cotidianas. Com um esforço coletivo de pesquisa, foi possível aumentar o escopo de abrangência do estudo, cobrindo mais unidades do Sesc, consequentemente mais regiões e realidades sociais diferentes em que o Sesc está presente, trazendo um aspecto de totalidade para a pesquisa, sem perder o detalhamento, característica central de uma etnografia. Pesquisas como essa são importantes para compreender melhor as relações que os moradores de grandes cidades e regiões metropolitanas mantêm com os espaços da cidade e como eles contribuem para as relações entre os indivíduos que os frequentam.

Por fim, o livro *Etnografias urbanas: quando o campo é a cidade* constitui-se como uma grande condensação das etnografias produzidas pelo LabNAU-USP, das perspectivas científicas que constroem os estudos sociais de populações urbanas e das contribuições teóricas de José Magnani para o fazer etnográfico na cidade. A leitura dessa obra é amplamente indicada para aqueles que possuem interesse pelos estudos urbanos, seja na ótica antropológica, sociológica ou até geográfica, já que a aplicação da metodologia teórico-etnográfica apresentada no livro aprofunda as análises de dinâmicas sociais que acontecem através dos espaços urbanos. O diálogo entre contextos urbanos diversos (interior, litoral, metrópole e áreas ribeirinhas) é incentivado na obra, sustentando que a etnografia urbana é um caminho metodológico nutrido de flexibilidade, rigor teórico e aplicabilidade diversificada.



Referências

MAGALHÃES, Livia Diana Rocha; LOMBARDI, José Claudinei; CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. Projeto de pesquisa “revisitando o Projeto Colúmbia”. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, SP, v. 14, n. 56, p. 6–16, 2014.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MAIO, Marcos Chor; OLIVEIRA, Nemuel da Silva; LOPES, Thiago da Costa. Donald Pierson e o Projeto do Vale do Rio São Francisco: Cientistas Sociais em Ação na Era do Desenvolvimento. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 56, n. 2, p. 245-284, 2013.

Recebido em 30/08/2024
Aprovado em 14/11/2024
Publicado em 31/12/2024



Notas sobre a formação do circuito das artes populares no Brasil

LINS, Artur André. O circuito das artes populares no Brasil: o caso do povoado Ilha do Ferro (AL). 1. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2023.

Francisca Diulyanne de Alencar Silva Braga¹
ORCID: 0000-0002-2397-2529

Introdução

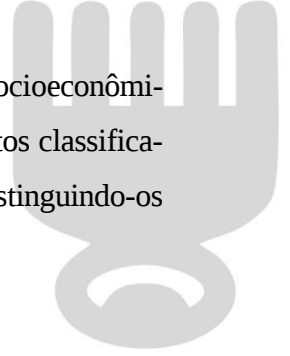
O processo de transformação social pelo qual passou o artesanato brasileiro ao longo do tempo reflete, antes de tudo, a sua colocação particularmente identificada no pólo dominado do mercado artístico mais amplo. Mais ainda: ele evidencia os efeitos não pacíficos das mudanças que a passagem do desenvolvimento econômico causou nos modos tradicionais de vida das populações no último século, principalmente das áreas rurais. O movimento favorável às políticas de desenvolvimento nacional exerceu nítida influência não apenas no campo da cultura popular, mas também se tornou verificável nas práticas e nos discursos que acompanharam essas modificações. Estão atreladas às fases desse processo as estruturas que norteavam a vida social no Brasil a partir do enfoque em uma visão dualista entre o arcaico e o moderno, presentes ainda na contemporaneidade.

As artes populares se situam no entremeio dessa discussão, tendo em vista que os discursos diferenciadores – “popular” e “erudito”, “artesanato” e “arte”, “utilitário” e “supérfluo” – sobreviveram às transformações de corte muitas vezes definitivo no fluxo da modernidade. Não se trata da substituição do antigo pelo novo, mas do cruzamento de fatores específicos que permitem a atualização das práticas e dos saberes tradicionais no âmbito da assimilação contemporânea do fazer artístico ocidental. No presente livro, o sociólogo Artur André Lins percebe a complexidade dessa dinâmica, cujo funcionamento corresponde também com a dimensão ampliada da produção, circulação e consumo de um específico mercado de bens culturais.

Para tanto, o autor propôs entender o circuito das artes populares no Brasil elegendo o estudo de caso da produção artística artesanal nacionalmente reconhecida do povoado Ilha do Ferro, situado no município de Pão de Açúcar, no estado de Alagoas. Na margem do trecho baixo do Rio São Francisco, onde fica localizado o referido polo criativo, a arte popular sertaneja é objeto



¹Advogada. Graduada em Direito pela Universidade de Fortaleza; Mestranda no Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro das Comissões de Defesa do Consumidor e de Direitos Culturais da Ordem dos Advogados do Brasil - Seção Ceará. E-mail: diulyannealencar@alu.ufc.br.



singular das disputas pelas representações legítimas, em suas dimensões culturais e socioeconômicas. Os agenciamentos que acompanham essa lógica de mercado denegada têm efeitos classificadores, atribuindo capital de reconhecimento diferenciador. Nomeiam-se os artistas distinguindo-os dos artesãos, as obras de arte dos objetos de uso doméstico e assim por diante.

O artesanato como objeto de pesquisa

Dividindo a estrutura do texto em duas seções, o autor fez opção pelo método marxiano de análise em que se privilegia a passagem do abstrato ao concreto. Primeiramente, Lins trouxe um amplo e contextualizado debate teórico sobre o circuito das artes populares para, em seguida, discutir os elementos empíricos oferecidos pelo lugar da pesquisa: o povoado e o fenômeno diferencial da consagração de Jasson Gonçalves. Arte, artesanato e indústria compuseram a tríade de análise escolhida pelo autor, metodologicamente pensada a partir do sentido típico-ideal weberiano do “artesanato-indústria”. Nesse sentido, foram discutidas as etapas do avanço do capitalismo moderno, bem como a dissolução dos modos antigos do trabalho manual que cederam lugar à produção seriada do maquinário fabril. Enquanto a noção do “artesanato-arte”, por sua vez, alcança a dimensão simbólica do objeto produzido.

Lins percorreu acerca da instituição legitimadora do museu como um espaço privilegiado em que se configura o culto secularizado da arte exposta. Para entender o que separa a arte do artesanato, o livro apresenta o percurso histórico por trás da definição da autoria e da construção de uma reputação artística. Tudo isso foi realizado para demonstrar que a oposição estabelecida ao longo do tempo entre arte e artesanato vem exercendo um papel tanto classificador quanto hierarquizante dos sujeitos e de suas obras, estando elas dentro ou fora dos limites físicos da instituição museu. Tradicionalmente distanciada desse lugar legitimador, a imagem do artesanato tem sido apreciada pela mediação classificadora do seu valor de uso (culto), enquanto a arte preserva uma atribuição de sentido que transcende o espaço geométrico, com apelo estético elevado (exposição).

Finalizando a primeira seção, Artur Lins adentrou o estudo específico da formação dos circuitos artísticos populares segundo uma assimilação amparada nos discursos, nas crenças e nas narrativas que embasam o seu funcionamento. A disputa pela nomeação legítima de uma classificação, ao definir o que existe, também faz com que o que é definido passe a existir (Bourdieu, 2020, p. 121). Empregam-se nesse processo as estratégias em defesa de um universo do qual depende a reprodução de certos valores a serviço de fortes armas simbólicas, necessárias para alcançar a eficácia técnica, o reconhecimento, o estilo próprio, a visão de mundo



autorizada, etc. Assim, Lins (2023, p. 53) explica que cabe aos intermediários o exercício dessas mediações simbólicas.

Contribuindo para o estudo do circuito da produção artesanal no Brasil, o autor enfatizou as mudanças ocorridas desde a década de 1970, como sendo um marco do capitalismo global para a assimilação no sistema de mercado contemporâneo, inserindo o artesanato na esfera da economia flexível, tendo como principais pontos: a autenticidade; a imaterialidade, o enriquecimento e a diversidade cultural. Dialogando com o conceito de “era transestética”, formulado por Gilles Lipovetsky, o autor percebeu que os dois primeiros pontos são responsáveis por gerar novos nichos de consumo, qualificando o autêntico para além da crítica contra as cópias, ou seja, alcançando a subjetividade atrelada a uma produção imaterial.

O debate prolonga-se a partir da noção de “economia do enriquecimento”, elaborada por Luc Boltanski e Arnaud Esquerre, autores com os quais Artur Lins concordou ao considerar que a narrativa sobre a arte tem justificado uma valorização que dá referência legítima, atribuindo sentido diferenciado e retirando dos produtos o aspecto de simples mercadorias. No nível de circulação mundializada, em diálogo com a teoria de Renato Ortiz (1994), esta pesquisa afirma que o discurso da diversidade cultural favorece a heterogeneização das mercadorias, empregando ao lugar de origem uma eficácia simbólica de “marca”. Não se trata apenas de um circuito de mercado, mas de um trânsito ativo de recursos simbólicos pensados para ultrapassar a condição de simples mercadoria.

Abrindo a seção empírica, Artur Lins passou a direcionar a discussão para o seu percurso como investigador, localizando espacial, histórica, econômica e culturalmente a Ilha do Ferro (AL) como principal campo de pesquisa. A ênfase dada aos fatores inerentes à chegada do “desenvolvimento” colabora para a reflexão acerca dos fenômenos sociais que acarretaram a substituição paulatina dos modos de trabalho tradicionais, da abertura das vias de acesso e dos impactos ambientais naquele povoado ribeirinho. O autor optou pela descrição interrelacional dos fatos que levaram à projeção nacionalmente reconhecida da identidade cultural desse lugar, tendo como ponto de partida a trajetória de consagração pioneira de Fernando Rodrigues (1928-2009), em contato com os agentes intermediários do Museu Théo Brandão.

A expansão das atividades artístico-artesanais no povoado, vivenciada após as redes de relações que se estabeleceram entre compradores, colecionadores, “olheiros” e demais mediadores, passou a representar uma opção de renda atrativa aos nativos e moradores próximos, confirmados ou não como herdeiros do legado individual do mestre Fernando Rodrigues. Antes mesmo das voltadas para um único agente distinto, as atenções já eram dadas ao gênero artesanal do bordado “Boa-Noite” produzido pelas artesãs da Cooperativa Art-Ilha. Outro importante



fator responsável pelo fortalecimento do turismo cultural foi a divulgação feita pela Galeria Karandash, incluindo as artes populares da Ilha do Ferro (AL) no mercado nacional da decoração de interiores e do *design*.

O caso distintivo de Jasson Gonçalves, cuja obra é alvo do desejo dos colecionadores e de outros mediadores das várias partes do Brasil, soma-se ao repertório de pesquisa sobre trajetórias de consagração na área da Sociologia da Cultura, ressaltando os aspectos biográficos e de inserção do artista-artesão nesse crescente mercado de bens culturais. As condições materiais de existência, a sua origem e capital familiar herdado, as escolhas realizadas a partir das posições ocupadas no espaço social da arte popular desse povoado e as adaptações às regras do jogo pertencentes a esse mundo restrito – com suas polaridades e narrativas – foram alcançadas pela interpretação sociológica do autor. O circuito artístico, desse modo, foi desenhado segundo a rede de relações estabelecidas e concretamente engajadas na valorização do estilo único desse agente engajado no campo da arte popular.

Conclusão

Neste trabalho, as artes plásticas populares no Brasil passaram a assumir uma função ambivalente: como item decorativo e de utilidade. O sentido prático tornou-se igualmente abstrato. Ao mesmo tempo em que os objetos passam a transmitir uma mensagem, evocaram o lugar de origem e a originalidade da autoria. “Na construção do ambiente, é como se os detalhes fossem portadores de metatextos, quer dizer, como se cada detalhe evocasse por si só uma narrativa, um relato, uma história”, conforme afirmou Lins (2003, p. 310). O simbolismo nesse caso interessa não apenas à forma objetiva do objeto ou à definição atribuída por vontade de seu idealizador, mas ao sentido precípua da representação. O comando desse conjunto de significados é orientado pelo contexto ligado à apreciação e aos limites da circulação no mercado de bens culturais produzidos pelos artistas populares.

A relevância deste estudo está na revelação crítica de que a posição social do criador se ampara na existência do circuito engendrado pelo engajamento ativo dos seus intermediários. Artur André Lins, nesse texto proveniente de sua pesquisa de mestrado na Universidade Estadual de Campinas-Unicamp, conseguiu elaborar um percurso analítico de compreensão dinâmica da formação brasileira do circuito das artes populares, contextualizando os significados e as distâncias que os fenômenos culturais dificilmente deixam transparecer. Fora da apreciação dialética, a prática artesanal é um mero acesso incorporado numa dada tendência de mercado, um nicho utilitário com significação conceitual. Assim, optando pelas contradições do sistema



de arte-cultura, ele revelou aos olhos do leitor um sistema de mercado para além da experiência ordinária do mundo social.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *Sociologia geral, vol. 1: lutas de classificação*, Curso no Collège de France (1981-1982). Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2020.

LINS, Artur André. *O circuito das artes populares no Brasil: o caso do povoado Ilha do Ferro (AL)*. 1. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2023. 366 p.

ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Recebido em 24/06/2024

Aprovado em 05/07/2024

Publicado em 31/12/2024

Resgate de vivências e trajetórias: uma resenha do livro Quilombos: Memórias e histórias de comunidades quilombolas

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre Barboza. *Quilombos: memórias e histórias de comunidades quilombolas*. 1. ed. Brasília: Mil folhas, 2021. 268 p.

Calebe Silva de Carvalho¹
ORCID: 0009-0007-4311-4365

Reconhecimento, essa é a palavra que define o livro *Quilombos: memórias e histórias de comunidades quilombolas*, escrito por Carlos Alexandre Plínio², antropólogo e professor da Universidade de Brasília. Esse é um livro que nos faz mergulhar em histórias e narrativas sobre comunidades quilombolas, por meio de uma pesquisa etnográfica e etno-histórica. Existe uma grande resistência, como é descrito em cada capítulo, para que as memórias se mantenham vivas e direitos que a muito custo foram conquistados não sejam revogados. Diante disso, esta resenha tem como objetivo destacar e apresentar algumas das narrativas, histórias, memórias e questões do direito à terra em relação a quilombos que estão presentes no livro.

O livro está dividido em oito capítulos, e seu principal objetivo é apresentar a pesquisa feita pelo autor que buscou apreender e descrever o modo como as comunidades quilombolas estabeleceram suas territorialidades, bem como suas (re)produções materiais, simbólicas, memórias e histórias. O livro é iniciado trazendo uma descrição no capítulo 1 (“Direitos quilombolas: trinta anos de um ato constitucional”) sobre o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Territoriais, inserido na Constituição Federal de 1988, o qual assegura os direitos das comunidades quilombolas de possuírem a propriedade definitiva de suas terras. Nas últimas décadas, uma série de atos políticos, como projetos de leis, tentam impedir e enfraquecer sua total implementação.

Como vimos, desde a sua criação, o artigo 68 passou por sucessivas formas de revogação, o que atinge diretamente comunidades quilombolas. O capítulo 2, denominado “A fábrica de escravizados: a escravidão negra no sul de Mato Grosso (1718 – 1888)”, descreve a realização de estudos fundiários em áreas reivindicadas por quilombolas em Mato Grosso, onde houve manifestações e



¹ Graduando do Bacharelado em Ciência Política da Universidade de Brasília, integrante do grupo IPê (Informação Pública e Eleições) do IPOL/UnB. Redator da Rede de Produtores de Conteúdo da Politize. Interesses de pesquisa: Comportamento eleitoral e Político; Antropologia Urbana. E-mail: calebescb@gmail.com.

² Professor Adjunto do Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília (UnB). No PPGAS/DAN/UnB, concluiu o Doutorado (2010) e o Mestrado em Antropologia Social (2006). Ainda no DAN/UnB, realizou o Bacharelado em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia (1995). Possui também graduação em Geografia (1990) e em Estudos Sociais (1989), além de especialização em Geografia do Brasil (1990).

conflitos estimulados por instituições governamentais e não governamentais contrárias aos direitos territoriais quilombolas. O não reconhecimento das terras pertencentes às comunidades faz com que suas histórias não se mantenham vivas e não possam permanecer ali.

A partir do capítulo 3 – “Eva Maria de Jesus: comunidade quilombola tia Eva” –, encontramos as histórias das comunidades e tradições culturais quilombolas, sendo interessante como o autor narra e representa as memórias com detalhes contextualizando e trazendo de forma completa o surgimento e como as comunidades atualmente estão organizadas. Nesse capítulo, o autor descreve a história da comunidade quilombola Tia Eva, que, através da história oral, mantém vivas as narrativas e memórias de seu povo, sendo repassadas de uma geração para outra, como é descrito no capítulo. O autor traz, nesse capítulo, a história de Eva Maria de Jesus (1848 – 1926), a qual nos permite entender a formação dessa comunidade quilombola. A ex-escravizada tia³ Eva nasceu na fazenda Ariranha, propriedade de José Manuel Vilela, e desde cedo ajudava nos afazeres domésticos, desempenhando várias funções.

A história de tia Eva é marcada por sua trajetória como benzedeira, e foi através dessa função, intimamente ligada à sua vocação religiosa, que tia Eva ascendeu socialmente e ganhou notoriedade por seus trabalhos, gerando uma clientela que a procurava em busca de remédios para tratamentos. No decorrer do capítulo, vemos como sua devoção e fé estão presentes na formação da comunidade, permitindo que observemos como se desenvolveu o processo de migração e o nascimento de uma irmandade. Tia Eva, juntamente com outros ex-escravizados, mudou-se para Campo Grande com o objetivo de continuar um “projeto camponês⁴” na terra “prometida⁵”, onde ela e seus companheiros almejavam viver livres, fortalecendo as teias sociais que foram desenvolvidas nas relações familiares de compadrio, e de laços afetivos que conectavam as fazendas escravagistas em Mato Grosso. O autor apresenta tia Eva e sua trajetória de uma forma bastante reflexiva sobre uma irmandade⁶ e a organização social da comunidade quilombola Tia Eva.



³ “Tia” é uma categoria honorífica social. Eva Maria de Jesus era chamada assim por conta de seu empenho como benzedeira.

⁴ O projeto camponês é a vivência plena do modo de vida que comunidades quilombolas desejam viver. Nele, a terra possui um outro valor e significado, assim como o trabalho e demais relações que se opõem totalmente ao regime escravista

⁵ O autor faz analogia a uma história bíblica da terra prometida, em que o povo hebreu conquista, após muitos anos, a terra que Deus prometeu, mas até chegarem lá são provados. O mesmo acontece com tia Eva e demais viajantes até Campo Grande.

⁶ Essa “Irmandade”, com a letra inicial maiúscula, se diferencia das “irmandades”, com inicial minúscula, que são mulheres negras religiosas, pelo fato das primeiras não estarem submetidas ao controle e às normas eclesásticas da organização política e religiosa da Igreja Católica.

No capítulo 4 (Comunidade quilombola Dezidério Fellippe de Oliveira: Os Negros da Picadinha), é apresentada a história da comunidade quilombola Dezidério Fellippe de Oliveira: os negros da picadinha, localizada no Mato Grosso do Sul. O objetivo desse capítulo é descrever, por meio da memória coletiva de idosos da comunidade quilombola, a trajetória de um ex-escravizado. Os laços de compadrio são apresentados como uma forma de estabelecer e aprofundar os laços de solidariedade com outras famílias de negros camponeses. O autor apresenta a trajetória de Dezidério com detalhes, dando ênfase às suas memórias familiares, assim como fez o autor ao descrever a história de tia Eva no capítulo anterior.

A principal questão que podemos destacar nesse capítulo é o processo do não reconhecimento das terras que eram da família de Dezidério. Como apontado no capítulo 1 existe um imenso processo de articulação para a retirada de direitos e um projeto de desmonte das terras pertencentes também a outras comunidades, processo que, segundo o autor, revela uma exclusão: “[...] identifico a desterritorialização como um processo de exclusão territorial

social. Nesse sentido, percebo as categorias “território” e “social” como intrínsecas, sendo uma complementar a outra” (Plínio dos Santos, 2021, p.129). A perda da posse de terras fez com que houvesse um grande impacto sobre a memória da família de Dezidério, o que nos faz refletir sobre como é necessário que o Estado brasileiro repense esses processos de reconhecimento e suas consequências quando ocorre uma exclusão.

No capítulo 5, intitulado “Negros do Buriti”: Memórias de uma comunidade negra rural sul-mato-grossense”, o autor traz as memórias da comunidade rural Negros do Buriti, e inicia abordando a história oral e suas oposições à memória nacional. A etnografia é usada como base para pesquisas sobre comunidades negras rurais, com o objetivo de apresentar as trajetórias de vida da família de ex-escravizados Nortório e Silva e, como consequência, a história da origem e formação da comunidade negra rural da Chácara do Buriti, localizada na zona rural do município de Campo Grande/MS. A presença de narrativas familiares é algo bastante forte nesse capítulo, e a interação das comunidades negras no Mato Grosso do Sul é importante na formação da rede de relações, como aponta o autor.

No capítulo 6, que recebe o título “Festejo e comensalidade: a festa de São Pedro dos “Negros do Largo da Baía”, o autor nos apresenta outra comunidade: a dos Negros do Largo da Baía. Aqui há uma abordagem cultural através da organização de uma festa tradicional em homenagem a São Pedro, marcada para acontecer anualmente na primeira semana de julho. Os preparativos do festejo começam no início de cada ano, e o autor os narra com detalhes: “[...] as novenas se iniciam sete dias antes de começar a festejo, são realizadas no período noturno na capela de São Pedro, com a participação de vários promesseiros e moradores da região do

Largo da Baía, principalmente mulheres.” (Plínio dos Santos, 2021, p.174). É muito interessante ver uma tradição cultural viva e como todos os envolvidos fazem o possível para que a tradição se mantenha viva!

No capítulo 7 – “Negros do Tapuí”: Estudo etnográfico de uma comunidade quilombola do semiárido piauiense” –, é narrada a história da comunidade Negros do Tapuí no Piauí. Esse é o mais extenso de todos capítulos que foram escritos e organizados, já que a abordagem é inteiramente etnográfica também usando a historiografia. Nos capítulos anteriores, vimos a construção de histórias e narrativas usando a oralidade, de modo que o autor inicia o texto abordando a escravidão no Piauí e faz críticas em relação ao modo como a história oficial é apresentada. Ao decorrer do capítulo, é descrita a origem da comunidade, sua organização social e demais questões sobre ela, tornando possível que essa narrativa seja definida como intimista.

No capítulo 8 e final, denominado “Conjuntura de uma necropolítica: a epidemia da covid-19 nas comunidades quilombolas”, o autor conclui a obra ao citar os impactos da pandemia do covid-19 nas comunidades quilombolas. Esse capítulo demonstra como as medidas tomadas pelo Estado para conter o vírus e as suas consequências não foram tão eficazes devido à ausência de um planejamento estratégico adequado, atingindo várias comunidades, que ficaram desassistidas durante a pandemia do novo coronavírus: “Como enunciado no título do capítulo e na introdução, a necropolítica do Estado brasileiro, política que vem dos períodos Brasil Colônia e Império e que continuou na República, foi a marca das revelações do Estado com a população negra” (Plínio dos Santos, 2021, p. 262).

O movimento quilombola e a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ) organizaram-se para que medidas fossem tomadas e os impactos pudessem ser menores nas comunidades, tornando crucial a discussão das relações entre saúde pública no Brasil e o movimento quilombola. Este livro é uma obra prima em que o autor resgata histórias e narrativas de uma forma minuciosa. Histórias como a de tia Eva e as demais que estão presentes na obra nos fazem refletir sobre como é necessário pensar as comunidades quilombolas, de modo que a resistência pode ser vista em todos os capítulos escritos para que se mantenham vivas as manifestações religiosas e culturais. Mais do que isso, vê-se, também, a importância de se garantir o direito à existência e o reconhecimento das terras que pertencem a essas comunidades que lutam para se manter de pé. Com isso, reforçamos que o Estado brasileiro precisa urgentemente repensar sua relação com as comunidades quilombolas, principalmente aprender a valorizar e reconhecer a ancestralidade religiosa, material e imaterial presente nas comunidades quilombolas.

Referências

FREITAS, Augusto Teixeira de. *Consolidação das leis civis*. Brasília: Senado Federal, 2003.

GROFF, Paulo Vargas. Direitos fundamentais nas constituições brasileiras. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, v. 45, n. 178, p.105-129, abr./jun. 2008.

LEAL, Hermes. *Quilombo: uma aventura no vão das almas*. São Paulo: Mercuryo, 1995.

Recebido em 21/07/2024
Aprovado em 14/12/2024
Publicado em 31/12/2024