



DOSSIÊ

Pensamento Social Negro:
*(des)centralidades, (in)visibilidades
e reconhecimento*

SOBRE A REVISTA

A Pós – Revista Brasileira 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

Erika Costa Silva (Editora-chefe/PPGSOL - UnB)
Matheus Felipe Gomes Dias (Editor-chefe/PPGSOL - UnB)
Beatriz Amorim de Barros (Editora Executiva/PPGSOL - UnB)
Braima Sadjo (Editor Executivo/PPGSOL - UnB)
Flávia de Freitas Cabral (Editora Executiva/PPGAS - UnB)
Gabriel de Rezende Rocha Mota (Editor Executivo/PPGSOL - UnB)
Isidoro Jacob Valia (Editor Executivo/PPGSOL - UnB)
Jadhe Santana Azevedo Mineiro (Editora Executiva/PPGAS - UnB)
Jediael Lucas Rodrigues Araújo (Editor Executivo/PPGSOL - UnB)
João Batista Alves Neto (Editor Executivo/PPGAS - UnB)
João Miguel D. de Araújo Lima (Editor Executivo/PPGSOL - UnB)
Milena de Souza (Editora Executiva/PPGSOL - UnB)
Thais Fonseca Cruz (Editora-executiva/PPGAS - UnB)
Mariana Esteves Petruceli (Editora Executiva/PPGAS - UnB)

CONSELHO CONSULTIVO

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

ILUSTRAÇÃO DA CAPA

Jedi (@lucas_sdej)

CAPA E DIAGRAMAÇÃO

Janaina Holovatuk

REVISÃO

Vitória Carvalho

DOSSIÊ - "PENSAMENTO SOCIAL NEGRO: (DES)CENTRALIDADES, (IN)VISIBILIDADES E RECONHECIMENTO"

ORGANIZADORAS DO DOSSIÊ

Jacqueline Moraes Teixeira (USP)
Layla Daniele Pedreira de Carvalho (UnB-MIR)
Matheus Felipe Gomes Dias (PPGSOL/UnB)
Stefan Fornos Klein (UnB)

EDITOR RESPONSÁVEL PELO DOSSIÊ

Matheus Felipe Gomes Dias (UnB)

AUTORES DO DOSSIÊ

Ana Clara Damásio (UnB)
Ana Terra Pimentel Santana (UnB)
Andresa Cristina Xavier de Souza (UNIPAMPA)
Augusto Cesar Silva Filgueiras (UnB)
Bruno Vieira dos Santos (UFC)
Clarice Carvalho Maués (UnB)
Édvin Marlei Pereira (SEEBA)
Hiann Riell Sotero da Silva (UnB)
Izabele Caroline do Nascimento Canario (UFBA)
Jhêniffer Lopes da Silva (UFPI)
Laura Salvador Souto (UnB)
Luane Bento dos Santos (UFF)
Lucas Santos da Mota (UnB)
Luciano Pereira dos Santos (Fiocruz)
Maria Luiza dos Santos Bernardes (UnB)
Marília Passos Apoliano Gomes (UFPI)
Mylena Karine dos Santos Malheiros (UnB)
Natalino Neves da Silva (UFMG)
Ricardo Xavier Silveira (UnB)
Sofia Maria do Carmo Nicolau (USP)
Suzana Cavalheiro de Jesus (CLACSO)
Tailane Santana Nunes (UFRB)
Thiago Macedo de Carvalho (UnB)
Wellington Pereira Santos (IFBA)

AUTORES DAS RESENHAS

João Pedro Inácio Peleja (UnB)

NOMINATA DE PARECERISTAS

Ana Carla de Oliveira Pinheiro (SEEDUC-RJ)
Ana Paula Soares Pacheco (UFMG)
Andrea Rosendo da Silva (USP)
Bruna Ribeiro Troitinho (UEPA)
Elen Cristina Ramos dos Santos (UFRGS)
Flavia Mateus Rios (USP)
Gabriela da Costa Silva (UNICAMP)
Gabriela Vieira Rebouças (UECE)
Gilliard de Oliveira Justino (UFCG)

Gisele Cristina Tertuliano (UFRGS)
Gregório Adélio Mangana (Universidade Pedagógica - Moçambique)
Jaqueline Pereira de Oliveira (UFG)
Kamilla Santos da Silva (UFG)
Kethury Magalhães dos Santos (UnB)
Patrícia Cristina de Aragão (UEPB)
Rosana da Silva Pereira (UnB)
Simone Rodrigues Amorim (Universidade de Lisboa - Portugal)
Wellington Cardoso de Oliveira (IFG)
Yordanna Lara Pereira Rego (UFG)
Yuri Santos de Brito (UnB)

FLUXO LIVRE

AUTORES

Artur André Lins (UnB)
Daiane Daine de Oliveira Gomes (UFRN)
Elisa Gonçalves Rodrigues (UFPA)
Gabriela da Costa Silva (UNICAMP)
Júlio César Pereira dos Santos (UEL)
Laura Ferrari Cambraia (UnB)
Lidomar Nepomuceno (UnB)
Luiz Fernando de Assunção Corrêa (UFPA)

NOMINATA DE PARECERISTAS

Alcides André de Amaral (UFC)
Ariane Fernanda dos Reis Moreira (UFRGS)
Artemisa Odila Candé Monteiro (UNILAB)
Cassi Ladi Reis Coutinho (UFRB)
Janaína de Lima Ferreira (UFPB)
João Pedro Inácio Peleja (UnB)
Jonatã França Bittencourt (IFBA)
José Rudimar Constâncio da Silva (UFRB)
Larissa Neves da Costa (UnB)
Lucinea dos Santos Ferreira (UFRJ)
Michelle Rosa dos Santos (UERJ)
Patrício Carneiro Araújo (UNILAB)

CONTATO

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

SUMÁRIO – V. 20, n. 2

DOSSIÊ - “PENSAMENTO SOCIAL NEGRO: (DES)CENTRALIDADES, (IN)VISIBILIDADES E RECONHECIMENTO”

Editorial - Por uma sociologia do pensamento social negro **7**

Apresentação - Antirracismo e práticas de resistência intelectual no Pensamento Social Negro **9**

ARTIGOS

1. Intelectualidades negras: pós-graduação e processos coletivos de resistências **15**

2. A interseccionalidade desde o Brasil: teias de resistência entre o pensamento de feministas negras brasileiras **28**

3. Silenciamento e resistência: Lélia Gonzalez e o apagamento epistemológico de intelectuais negras no pensamento social brasileiro **41**

4. A divisão racial do trabalho e do espaço na obra de Lélia Gonzalez **54**

5. Feminismo negro acadêmico: experiências de professoras negras **65**

6. Redes afro diaspóricas: Abdias Nascimento e o (auto)exílio **78**

7. Juventude, memória e aquilombamento: todo mundo contra o epistemicídio **90**

ENSAIO

8. Carta à minha mãe preta: um ensaio sobre o encontro de epistemes e a condição do negro **102**

CONFERÊNCIAS

9. Devolução, restituição e divulgação científica (a antropologia fora e dentro de casa) **112**

10. Trajetórias negras, percursos, avanços e retrocessos na academia **120**

ENTREVISTAS

11. A educação como espaço de luta e esperança — entrevista com o professor Gersem Baniwa sobre cosmologias e interculturalidade no campo educacional **135**

12. Por uma política externa inclusiva: diálogo com Fabrício Prado sobre igualdade racial **148**

13. Tecendo narrativas negras: cinema, memória e criação com Mariana Jaspe **158**

RESENHA

14. A crítica marxista negra ao capitalismo racial **168**

FLUXO LIVRE

ARTIGOS

15. Sobre o conceito de ideologia em Louis Althusser **172**
16. Do determinismo biológico à autonomia: reflexões sobre raça em Boas, Firmin, Du Bois e Hurston **183**
17. Desconstruindo o “paraíso racial”: a linha de cor como marca do Colonialismo **191**
18. As flores do jardim de Alice Walker: os diálogos entre gênero, violência e pertencimento em sua produção literária **202**

ENSAIO VISUAL

19. “Cemitério é praça linda, mas ninguém quer passear”: ritualidades de matrizes africanas praticadas no Cemitério Santa Izabel (PA) no Dia de Finados **216**

CONFERÊNCIA

20. A diversidade cultural no sistema das artes: conferência proferida no evento Arte dos Mestres 2024 **225**

RESENHAS

21. Da negação do outro pelo racismo à produção de resistências negras: a emancipação pode e dever ser para todos **239**

EDITORIAL:

POR UMA SOCIOLOGIA DO PENSAMENTO SOCIAL NEGRO

ÉRIKA COSTA SILVA (EDITORA-CHEFE)
ORCID: 0000-0003-0395-2819

LIDOMAR NEPOMUCENO (EDITOR-CHEFE)
ORCID: 0000-0003-1080-4048

MATHEUS FELIPE GOMES DIAS (EDITOR-CHEFE)
ORCID: 0000-0001-5953-0856

A *Revista Pós*, nos últimos anos, tem se voltado, cada vez mais, para o debate acerca da diversidade e da inclusão. Esse processo se evidencia, sobretudo, a partir da construção e publicação bianual do Caderno Virginia Bicudo, que se dedica especificamente à temática das relações étnico-raciais. Alinhada à perspectiva de universalizar e diversificar a ciência e a publicação científica, a *Revista Pós* aplica ações afirmativas tanto no ingresso de editores quanto na escolha de pareceristas e na composição da editoria-chefe.

No que diz respeito às ações, realizamos, neste ano, a chamada para a renovação do Banco de Pareceristas Negros/as e obtivemos um número recorde de inscrições. Ao mesmo tempo, estivemos engajados na reformulação das normas editoriais, visando proporcionar maior diversidade de autores e de formatos. Por fim, realizamos, em parceria com o coletivo Zora Hurston, o “Prêmio Zora Hurston de Fotografia Etnográfica”.

Essas ações, implementadas e construídas a muitas mãos, ganham maior expressividade neste número (v.20, n.2), em que publicamos o dossiê “Pensamento social negro: (des)centralidades, (in)visibilidades e reconhecimento”, organizado pelos/as professores/as Dra. Jacqueline Moraes Teixeira (FSP/USP), Dra. Layla Carvalho (SOL/UnB e MIR) e Dr. Stefan Klein (SOL/UnB). Recebemos submissões de diferentes regiões do país e conseguimos, ao mesmo tempo, recorrer a uma diversidade ampliada de pareceristas.

O dossiê reúne reflexões e debates importantes sobre as principais temáticas e questões que permeiam a sociologia do negro pelo negro brasileiro, permitindo observar que essa produção sociológica gera efeitos significativos no desvelamento das dinâmicas do racismo e na reflexão sobre diferentes formas de enfrentamento. Convidamos os/as leitores/as à leitura do texto de apresentação e dos trabalhos que o compõem.

A seção de artigos livres é composta por quatro artigos. O primeiro é o artigo de Laura Ferrari Cambraia, intitulado, “Do determinismo biológico à autonomia: reflexões sobre raça em Boas, Firmin, Du Bois e Hurston”, que visa analisar as contribuições dos teóricos, Franz Boas, Anténor Firmin, W.E.B Du Bois e Zora Neale Hurston, para o debate das questões raciais na passagem do final do século XIX e início do século XX, no contexto dos Estados Unidos. Embora as formulações teóricas dos referidos autores apresentem confluências e controvérsias em suas abordagens, todos partilham do ponto comum de desestabilizar o racismo da época.

Na sequência, o artigo “Desconstruindo o ‘paraíso racial’: a linha de cor como marca do Colonialismo”, de Lidomar Nepomuceno, elabora uma reflexão analítica acerca do conceito “linha de cor”, de W.E.B. Du Bois, como uma característica fundamental do Colonialismo. Por meio de uma revisão bibliográfica, o autor analisa como as dinâmicas de divisão socioespacial no contexto dos Estados Unidos, Brasil e África do Sul apresentam semelhanças entre si, desconstruindo assim, a concepção de “paraíso racial” referente ao cenário brasileiro.

Posteriormente, o artigo “As flores do jardim de Alice Walker: os diálogos entre gênero, violência e pertencimento em sua produção literária”, de Gabriela da Costa Silva, se propõe, numa perspectiva sociológica, a olhar para a trajetória de vida da autora negra estadunidense Alice Walker, a partir de algumas de suas obras literárias, considerando temas como: questões de gênero; a violência racial durante o período

segregacionista; e o pertencimento a terra e senso de comunidade construído pela experiência negra sulista. O artigo apresenta uma importante contribuição para a sociologia das relações raciais e da cultura.

No último artigo, “Sobre o conceito de ideologia em Louis Althusser”, Júlio César Pereira dos Santos revisita o conceito de “ideologia” em Althusser. Ao se voltar para importantes textos de Althusser, o autor nos ajuda a pensar o modo como se estruturam e se organizam as sociedades de classe em sua relação com o Estado, tomando o conceito de “ideologia” como parte fundamental de uma teoria social que busca compreendê-las numa perspectiva materialista na qual ideias existem em práticas e aparelhos concretos. Trata-se de uma reflexão que ilumina debates clássicos e contemporâneos, que nos convida a olhar de forma mais atenta para o papel da ideologia na vida social.

Além dos artigos, este número conta com um ensaio etnofotográfico, uma conferência e uma resenha. Nesse sentido, em “Cemitério é praça linda, mas ninguém quer passear”: ritualidades de matrizes africanas praticadas no Cemitério Santa Izabel (PA) no Dia de Finados”, Luiz Fernando Corrêa e Elisa Rodrigues apresentam as simbologias presentes nas oferendas deixadas em cemitérios, especificamente no Cemitério Santa Izabel, em Belém/PA.

Em seguida, encontra-se “A diversidade cultural no sistema das artes: conferência proferida no evento Arte dos Mestres 2024”, conferência apresentada por Artur André Lins. No contexto da roda de conversa “Diálogos entre arte contemporânea, arte popular e artesanato”, o autor observa as condições e as possibilidades de emergência da “arte popular brasileira” na cultura nacional.

Por fim, o número conta com a resenha do livro “Dispositivo de racialidade: a construção do não ser como fundamento do ser”, de Sueli Carneiro (Zahar, 2023), escrita por Daiane Daine de Oliveira Gomes e intitulada “Da negação do outro pelo racismo à produção de resistências negras: a emancipação pode e deve ser para todos”. A obra, que deriva da tese de doutorado de Carneiro, defendida em 2004, permite compreender como esse dispositivo demarca o sentido de humanidade, associando-o à “brancura”, e como isso redefine e hierarquiza as dimensões humanas a partir desse critério de humanidade.

Agradecemos a todos/as os/as autores/as, pareceristas, editores e ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília que contribuíram de maneira fundamental para a construção e publicação deste número. Desejamos a todos/as/es uma ótima leitura e convidamos a acompanhar a *Revista Pós*.

APRESENTAÇÃO

ANTIRRACISMO E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA INTELLECTUAL NO PENSAMENTO SOCIAL NEGRO

JACQUELINE MORAES TEIXEIRA¹
ORCID: 0000-0001-9884-353X

LAYLA PEDREIRA DE CARVALHO²
ORCID: 0000-0002-7966-0268

STEFAN KLEIN³
ORCID: 0000-0001-7684-0565

MATHEUS FELIPE GOMES DIAS⁴
ORCID: 0000-0001-5953-0856

É com grande alegria que a revista *Pós* publica o dossiê *Pensamento Social Negro*: (des)centralidades, (in)visibilidades e reconhecimento, que foi proposto, conjuntamente, pelas professoras Jacqueline Moraes Teixeira e Layla Pedreira de Carvalho e pelo professor Stefan Klein, todas – à ocasião – parte do corpo docente do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (SOL/UnB), em colaboração com a equipe editorial da revista, mais especificamente na figura de seu editor-chefe, Matheus Felipe Gomes Dias, doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UnB. A iniciativa nasce, em parte, no esteio do projeto realizado no âmbito do Programa de Educação Tutorial (PET) vinculado ao departamento referido acima, intitulado *Pensando invisibilidade e resistências nas trajetórias de intelectuais negras e negros nas Ciências Sociais*, sob a tutoria de Jacqueline e Stefan. Alimenta-se, ainda, da atuação fundamental de Layla junto ao Ministério da Igualdade Racial (MIR), primeiramente integrando a Secretaria de Políticas de Ações Afirmativas e, a partir de dezembro de 2023, tornando-se Diretora de Políticas de Ações Afirmativas desta mesma Secretaria no Ministério da Igualdade Racial e, a partir de dezembro de 2023, tornando-se Diretora de Políticas de Ações Afirmativas da Secretaria de Políticas de Ações Afirmativas, Combate e Superação do Racismo do Ministério da Igualdade Racial.

Nesse sentido, a proposição, organização e, agora, a publicação deste dossiê podem ser lidas na chave de constituírem parte das práticas de combate ao racismo no espaço acadêmico. No entanto, como se mostra frequentemente, as contradições que permeiam o referido espaço exigem a distinção entre esses esforços e, ao mesmo tempo, a persistência de práticas de racismo acadêmico (Almeida, 2021) que ainda marcam e contaminam a universidade no Brasil. Elas se expressam, por exemplo, em falas no dia a dia, em decisões acerca da abertura de concursos públicos docentes ou das nomeações (ou não-nomeações) de candidatas/os, do lugar do debate étnico-racial em planos de ensino, etc. Reflete, em certa medida, o fato de que esforços institucionais exigem continuidade e engajamento individuais, uma vez que a tendência, no cotidiano acadêmico, é a norma da branquitude e do sexismo prevalecerem nas mais variadas instâncias e contextos.

¹ Professora Doutora no Departamento de Saúde e Sociedade da Faculdade de Saúde Pública da USP. Foi professora adjunta no Departamento de Sociologia da UnB (SOL/UnB). Doutora em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (USP) onde também obteve o título de mestre. Possui graduação em Ciências Sociais (USP/2008) e graduação em Teologia (Universidade Presbiteriana Mackenzie/2012). É pesquisadora do Cebrap (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento) e pesquisadora colaboradora do ISER (Instituto de Estudos da Religião) e coordenadora do CRESPO (Cultura, Religião, Sujeitos e Políticas). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0018301593481016>. Email: jacqueline.moraes.teixeira@usp.br

² Professora adjunta do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, atualmente Diretora de Políticas de Ações Afirmativas no Ministério da Igualdade Racial. É integrante da Rede de Pesquisas em Feminismos e Política, da Rede Brasileira de Mulheres Cientistas, da Colectiva Protesta e do Comitê Gênero e Sexualidades da ANPOCS. Coordena o GT Relações raciais e desafios no Brasil: desigualdades, identidades e políticas públicas da Anpocs. Possui graduação (2005) em Ciência Política pela UnB. É mestre em Sociologia (2008) pela UnB. É doutora em Ciência Política (2017) pela Universidade de São Paulo (USP). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6835118548783771>. Email: layla.carvalho@UnB.br

³ Professor do Departamento de Sociologia (SOL) e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGSOL) da Universidade de Brasília (UnB). Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP). Bolsista Produtividade do CNPq. Seus principais temas e interesses de atuação intelectual e pesquisa são as teorias sociais, em especial em perspectivas contra-hegemônicas, bem como as dinâmicas de produção e circulação de conhecimento e suas assimetrias. É um dos organizadores do *Routledge Handbook of Academic Knowledge Circulation* (Routledge, 2023). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9418967460521170>. Email: sfk@UnB.br.

⁴ Bacharel em Ciências Sociais pela Faculdade de Ciências Sociais (FCS) da Universidade Federal de Goiás (UFG), Mestre em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB) e Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGSOL) da Universidade de Brasília (UnB). Atualmente é Editor-chefe da Revista *Pós* - Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UnB. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2764297852027018>. Email: matheusdias543@gmail.com

Conforme indicado pelo primoroso trabalho de Sueli Carneiro (2023), a efetividade do dispositivo de racialidade, e o modo como o epistemicídio – explicitamente tematizado em mais de um dos textos do dossiê – marca, em especial, porém não exclusivamente, a cultura e a sociedade no Brasil, estão subjacentes às preocupações das organizadoras e autorias. Nesse sentido, a oportunidade de conferir o espaço a essa amplitude de intelectuais negras e à miríade de temas que vieram sendo pesquisados permite constatar, novamente, as mudanças pelas quais o espaço acadêmico no Brasil vem passando. A presença e, sobretudo, a crítica do conjunto de trabalhos aqui publicados – bem como, evidentemente, de todos aqueles outros trabalhos de pesquisa que se dedicam a questões semelhantes – também expressa as formas de resistências às quais Lélia Gonzalez (2020 [1979]) se referia quando pensava acerca dos modos de luta, tão plurais quanto necessários, das populações negras escravizadas.

Para chegarmos a esse momento contamos com uma chamada aberta de submissão, que recebeu uma elevada quantidade e variedade de peças, desde artigos, passando por resenhas, entrevistas, ensaios – textuais e imagéticos – até duas conferências. Isso tanto alegrou as proponentes quanto, também, tornou o nosso trabalho mais difícil, na medida em que acabou sendo necessário se atentar mais estritamente aos textos que dialogavam de maneira próxima com a proposta do dossiê. Por isso, algumas das submissões recebidas foram encaminhadas ao fluxo regular da revista, na medida em que certamente atendiam ao que se esperava em termos do escopo e do alcance da *Pós*, porém extrapolavam o recorte que propusemos para o dossiê.

O dossiê abre com o artigo “Intelectualidades negras: pós-graduação e processos coletivos de resistências”, de Suzana Cavalheiro de Jesus, professora da Universidade Federal do Pampa e Andresa Cristina Xavier de Souza, mestranda em Ensino pela Universidade Federal do Pampa, e Luciano Pereira dos Santos, professor da Universidade Federal do Pampa. Ela se apoia sobre uma pesquisa, por meio de grupo focal, realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em Ensino (PPGE) no campus Bagé da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA). A proposta de pensar as intelectualidades negras se deu com base nos processos de apagamento da presença, da atuação ativa na construção e, depois das formas de resistências de populações negras em Bagé. Tomando por referência, entre outras, as reflexões de Sueli Carneiro acerca das formas de epistemicídio e o (possível) papel da educação em seu enfrentamento, o artigo aponta uma concepção ampliada de intelectualidade, que extrapola a qualificação estritamente acadêmica. Considerando as experiências de violência nos espaços acadêmicos enfrentados por essas mulheres, os diálogos ao longo dos grupos focais também aumentam a importância redobrada de ocuparem esses espaços na universidade, questionando, muitas vezes apenas por estarem presentes, a branquitude arraigada enquanto retrato da superioridade. Trazer para o cerne autorias e produções negras constitui, portanto, uma prática intelectual de resistência vital, e que também precisa ser articulada com as cotas epistêmicas, conforme enunciado ao final do artigo.

O segundo artigo do dossiê é “A interseccionalidade desde o Brasil: teias de resistência entre o pensamento de feministas negras brasileiras”, de Marília Passos Apoliano Gomes, professora da Universidade Federal do Piauí e Jhêniffer Lopes da Silva, Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí. A pesquisa que resultou neste texto buscou abranger os diálogos entre as produções de Lélia Gonzalez, tomada como a primeira referência desse conjunto de reflexões, e as obras de Sueli Carneiro, Djamila Ribeiro, Carla Akoti-rene, Juliana Borges e Letícia Nascimento. A proposta busca compor um panorama das análises brasileiras sobre desigualdades interseccionais, tendo sido guiada pela pergunta: como essas autoras tratam as dinâmicas de opressão interseccional relacionadas à raça, classe, gênero, identidade de gênero e sexualidade no Brasil? O texto contribui de maneira indelével ao conferir maior relevo às formas de opressão relacionadas à sexualidade, e em especial às formas de transfobia e afronecrotanfobia. Destaca-se, igualmente, o cuidado analítico na articulação (interseccional) das diferentes questões postas. Ela encerra sugerindo a importância de pensar uma “democracia social de base amefricana”.

Por sua vez, o artigo “Silenciamento e resistência: Lélia Gonzalez e o apagamento epistemológico de intelectuais negras no pensamento social brasileiro”, de Izabele Caroline do Nascimento Canario, mestranda em sociologia na Universidade Federal da Bahia, busca problematizar o lugar relegado de Lélia Gonzalez no pensamento social brasileiro. Tomando por base a crítica de Sueli Carneiro baseada no conceito de epistemicídio e o debate proposto por Syed Alatas em torno dos discursos alternativos, a autora elabora pesquisa que mapeia três eixos centrais em sua produção, a saber: (i) a crítica à democracia racial como mito fundacional do Brasil; (ii) a formulação da amefricanidade como projeto político, cultural e identitário; e (iii) a reivindicação da mulher negra como sujeito epistêmico e agente de transformação social. Dialogando com a bibliografia secundária, instigantemente provoca as leitoras a notarem as dinâmicas de silenciamento e os potenciais de resistência.

Em “A divisão racial do trabalho e do espaço na obra de Lélia Gonzalez”, Sofia Maria do Carmo Nicolau (mestra em Sociologia pela Universidade de São Paulo) e Natalino Neves da Silva (professor da Universidade Federal de Minas Gerais) realizam um breve percurso pela obra da autora no intuito de situar suas reflexões envolvendo os dois conceitos indicados no título. É um texto que, também no diálogo com outras referências – como W. E. B. Du Bois, Beatriz Nascimento e Clóvis Moura – aponta não simplesmente o uso de ambos os conceitos, mas avança nos modos de sua articulação, e no lugar que ocupam para se pensar as formas de manifestação e expressão do racismo como constitutivo da sociedade brasileira. Desse modo, desvendam o alcance da concepção do lugar de negro que está presente na obra da autora, o que implica o potencial de questioná-lo e subvertê-lo.

O artigo “Feminismo negro acadêmico: experiências de professoras negras”, de Wellington Pereira Santos, doutor em Estudos Interdisciplinares Sobre Mulheres, Gênero e Feminismo pela Universidade Federal da Bahia, está apoiado sobre uma etnografia com professoras realizada na Universidade Federal da Bahia. O autor perpassa aspectos das trajetórias bem como da atuação dessas docentes e, com isso, traz os elementos da presença do racismo, ao mesmo tempo em que confere lugar relevante às iniciativas de enfrentamento dessa forma de preconceito e discriminação. Aponta, com isso, de que modo as mudanças no cenário da educação superior no Brasil se fazem sentir em termos de lidar com a permanência das práticas de branquitude, mostrando as alternativas concretas e desmontá-la.

No artigo “Redes afro diaspóricas: Abdias Nascimento e o (auto)exílio”, Tailane Santana Nunes, mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), e Édvin Marlei Pereira, da Associação de Pesquisadores/as das Questões Étnicas, Culturais e Educacionais do Território Velho Chico (Coletivo Marilene Matos), recorrem a cuidadosa pesquisa documental-bibliográfica no intuito de situar as contribuições de Abdias Nascimento. Em particular, destacam a relação ambígua dele com o exílio nos Estados Unidos da América, lançando mão de seu entendimento de que já fora exilado no Brasil, seu país de nascimento, em decorrência das perseguições e repressões sofridas. Identificam o lugar ocupado pela interlocução com a *négritude* e o panafricanismo na organização das ideias de Nascimento. Desse modo, o texto permite compreender o alcance e as múltiplas dimensões do ativismo, tanto nas artes quanto na militância e na produção estritamente acadêmica, de uma figura ímpar como foi o caso dele.

Em “Juventude, memória e aquilombamento: todo mundo contra o epistemicídio” Bruno Vieira dos Santos, que atualmente realiza pesquisa de pós-doutorado junto à Universidade Federal do Ceará, parte do assassinato do poeta, *slammer* e *rapper* Japa Rua, ocorrido em Recife no início de 2022, para apresentar sua reflexão sobre o epistemicídio e as possibilidades do aquilombamento. Apoiado em especial sobre a perspectiva de Sueli Carneiro, remete ao que denomina o “embarreamento da subjetividade” a fim de pensar as manifestações do racismo. Tomando por referência a produção cultural das juventudes negras, e o lugar da rua enquanto seu espaço privilegiado, aponta as contribuições que a memória e a arte oferecem enquanto expressões do aquilombamento. Pensa, assim, que a preservação da memória é, também, o trabalho de manter viva aquela pessoa, resistindo ao esquecimento e, por conseguinte, ao epistemicídio.

O dossiê também traz um ensaio intitulado “Carta à minha mãe preta: um ensaio sobre o encontro de epistemes e a condição do negro”. Nele Thiago Macedo de Carvalho, doutorando em sociologia pelo PPGSOL/UnB, aborda, de maneira didática e afetuosa, o esforço de compartilhar, com a sua mãe, não apenas ser a primeira pessoa de sua família a alcançar a educação superior, como explicita o papel das ações afirmativas nesse processo. Realiza exercícios de aproximar a reflexão extra-acadêmica de críticas formuladas nos textos, apontando que a capacidade de questionar e de ler (e desvelar!) o mundo está longe de ser algo restrito à produção acadêmica, tendo como pano de fundo a figura da mãe preta conforme presente, por exemplo, em Lélia Gonzalez. O ensaio recupera elementos de ancestralidade no diálogo com autorias negras que (ainda) se encontram marginalizadas. Trata, assim, de questões do cotidiano, de estranhamentos que permeiam a necessidade de tatear esse espaço e suas regras (algumas escritas, outras não ditas). A carta encerra trazendo a importância de construção da identidade negra que, de diferentes maneiras, foi desqualificada no processo de branqueamento que marca a nossa história colonizada. O texto combina, portanto, informalidade e rigor ao trabalhar questões complexas que decorrem dos ventos de mudança que sopram sobre o espaço acadêmico no Brasil.

Recebemos, também, duas conferências proferidas em eventos acadêmicos. Ana Clara Sousa Damásio, doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília, teve o privilégio de abrir o primeiro seminário discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, programa associado entre a Universidade Federal do Ceará (UFC) e a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Refletindo sobre a sua trajetória e a prática da antropologia, o texto permite compreender diversos elementos que

circundam as ambiguidades das transformações atuais do espaço acadêmico no Brasil e as possibilidades que, assim, se abrem a novas formas de ver e pensar a(s) ciência(s). Desse ponto de vista, no diálogo com o seu percurso, a autora destaca, também, o lugar ocupado pela divulgação científica.

Por sua vez, “Trajetórias negras, percursos, avanços e retrocessos na academia” foi a conferência proferida por Luane Bento dos Santos, professora da Universidade Federal Fluminense, por ocasião da abertura do III Seminário do Coletivo Negro do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IESP/UERJ), em setembro de 2024. Também tomando por referência a sua trajetória enquanto intelectual e professora negra, situa-a criticamente no contexto das políticas afirmativas e da produção intelectual no âmbito da sociologia da educação. Ao mesclar o relato crítico-etnográfico com imagens desse percurso, ela confere proximidade e vivacidade às relevantes contribuições que acumulou ao longo desse período e de sua inserção docente.

Também compõem esse conjunto de textos e reflexões três entrevistas. As entrevistas realizadas pelas estudantes do PET-SOL e publicadas neste número permitem compreender a trajetória e a formação intelectual/profissional de pessoas racializadas no espaço acadêmico. Esse exercício é importante, sobretudo, porque, embora as trajetórias dessas intelectuais sejam particulares, há elementos comuns que perpassam a negritude como experiência coletiva.

Na entrevista “A educação como espaço de luta e esperança: entrevista com o professor Gersem Baniwa sobre cosmologias e interculturalidade no campo educacional”, realizada por Maria Luiza Bernardes, Mylena Karine Malheiros e Ricardo Silveira, é possível compreender, sobretudo, a relação entre antropologia e educação na formação de uma prática pedagógica baseada na diversidade e na interculturalidade. A partir da entrevista com Gersem Baniwa, pode-se observar que a construção de uma educação plural e diversa passa por questionar as bases do que se entende por conhecimento. A conversa nos estimula, assim, a outro olhar sobre os meandros de enfrentamento das desigualdades étnico-raciais.

Em seguida, a entrevista “Por uma política externa inclusiva: diálogo com Fabrício Prado sobre igualdade racial”, produzida por Ana Terra Santana, Augusto Cesar Filgueiras, Hiann Riell da Silva e Laura Salvador Souto, permite compreender os desafios e as possibilidades que pessoas negras, indígenas e quilombolas enfrentam no âmbito da diplomacia. Dessa maneira, Fabrício Prado, homem negro, expõe como, durante muito tempo, a diplomacia brasileira foi exercida majoritariamente por homens brancos – o que possibilitou a construção de práticas que, de um lado, deslegitimam as posições defendidas pelo Brasil no contexto das relações internacionais e, de outro, impedem uma representação internacional baseada na diversidade racial e de gênero do país.

Por fim, em “Tecendo narrativas negras: cinema, memória e criação com Mariana Jaspe”, Lucas da Mota e Clarice Maués estabelecem um diálogo aberto e instigante com a diretora e roteirista soteropolitana Mariana Jaspe, buscando compreender sua formação, atuação e experiências na produção de um cinema negro. Isso implica desvelar o lugar da produção de imagens e narrativas *sobre e de* pessoas negras, conforme retratadas nos filmes. A entrevista volta o olhar a como a construção de uma perspectiva negra no cinema é também um exercício político, que desconstrói e reconstrói o olhar sobre o negro – antes como coadjuvante, agora como agente-protagonista.

Trazemos, ainda, a resenha “A crítica marxista negra ao capitalismo racial”, de João Pedro Inácio Peleja, doutorando em sociologia do PPGSOL/UnB, que aborda as contribuições da obra *Marxismo negro: a criação da tradição radical negra*, de Cedric Robinson, publicada em tradução brasileira no ano de 2023.

Finalmente, não poderíamos deixar de mencionar a arte que ilustra o dossiê. Desenvolvida por Jedial Lucas (ou Jedi), grafiteiro do Distrito Federal e mestrando em sociologia do PPGSOL/UnB, é também resultado e reflexo das políticas afirmativas em curso e que, felizmente, receberam ampliação neste ano de 2025 com a nova legislação da reserva de vagas para o ingresso de docentes nas instituições federais públicas de educação superior.

A oportunidade de tematizar o conjunto de questões percorridas pelos textos do dossiê – entre artigos, ensaio, conferências, entrevistas e uma resenha, bem como a produção visual que também o acompanha – traz um alento em meio às dificuldades encontradas para efetivar parte das transformações necessárias. Ao se pensar a produção acadêmica e as lógicas pelas quais a legitimação de autorias e de textos ocorre, o viés racializado é premente, e torna-se necessário, conforme refletido anteriormente (Carvalho; Klein, 2023), encontrar maneiras de formular críticas contundentes sem, no entanto, renunciar ao amplo conjunto de

ideias, muitas vezes conflitantes, que viabilizou os atuais diálogos. Esforços de síntese que tomem este caminho, como presentes na categoria de amefricanidade (Gonzalez, 2020 [1988]), expressam os potenciais do pensamento social negra na problematização de questões candentes do nosso cotidiano, seja ele acadêmico-científico ou referente ao cotidiano extramuros.

Entendemos, sem dúvida, que o acúmulo de críticas, de reflexões e de elaborações em torno e a partir do pensamento social negro, tomado de modo ampliado, refletem mudanças no espaço acadêmico no Brasil. O lugar ocupado pelo debate de interseccionalidade, fosse em sua compreensão *avant la lettre*, conforme se expressa nas teorizações de Lélia Gonzalez, seja na concepção mais recente de Patricia Hill Collins (2022), também atravessa o dossiê. Isso vale para o modo por meio do qual, nos textos, as abordagens são avançadas; na presença explícita do conceito em diversos momentos e, igualmente, no próprio conjunto diversos de autorias que assinam esses textos. Encontramos, assim, pessoas em diferentes momentos de sua trajetória, de graduandas/os até docentes de universidades públicas; uma participação significativa também de mulheres, bem como uma ampla maioria de pessoas negras sendo responsáveis pelos trabalhos de pesquisa e escrita. Esperamos, assim, acompanhar os efeitos que as mudanças iniciadas há décadas e ainda em curso deverão ter ao longo dos próximos anos, na medida em que permanecem refletindo movimentos iniciais de um processo que deverá se mostrar complexo e instigante.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mariléa de. Racismo acadêmico e seus afetos. *História: Questões & Debates*. 69 (2), pp. 96-109, 2021. <<https://doi.org/10.5380/his.v69i2.80267>>.

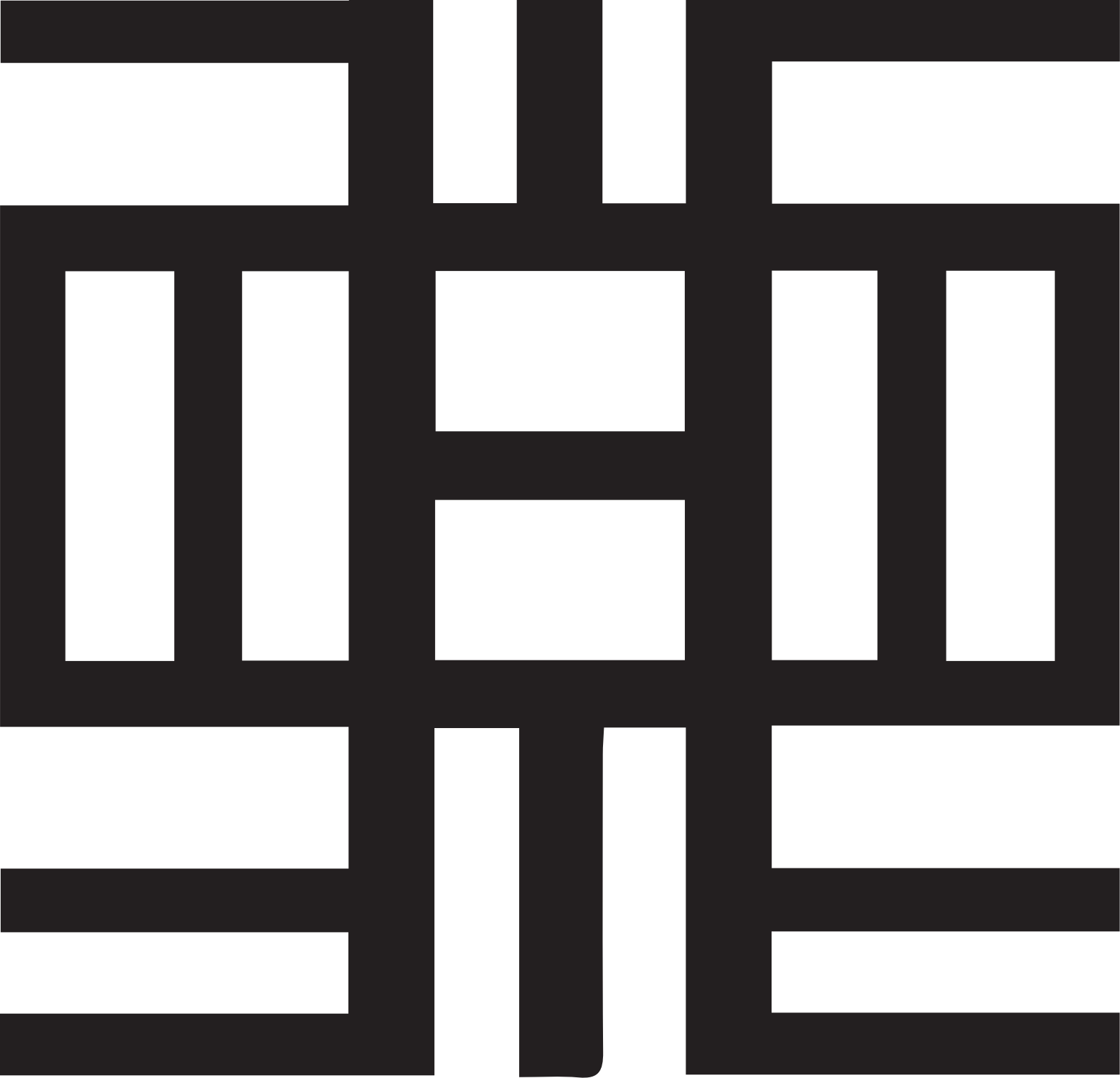
CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARVALHO, Layla Pedreira; KLEIN, Stefan. Contribuições para o ensino de teoria e história da sociologia: reflexões sobre o presente e propostas desde o Brasil. *Revista Brasileira de Sociologia*. 11(27), pp. 103-132, 2023.

COLLINS, Patricia Hill. *Bem mais que ideias: interseccionalidade como teoria social crítica*. São Paulo, Boitempo, 2022.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: Rios, Flavia; Lima, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Zahar. 2020 [1979], pp. 49-64.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: Rios, Flavia; Lima, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Zahar. 2020 [1988], pp. 127-138.



ARTIGOS

INTELECTUALIDADES NEGRAS: PÓS-GRADUAÇÃO E PROCESSOS COLETIVOS DE RESISTÊNCIAS

Black intellectuals: postgraduate studies and collective resistance processes

Intelectuales negros: estudios de posgrado y procesos de resistencia colectiva

SUZANA CAVALHEIRO DE JESUS¹
ORCID: 0000-0002-5218-9816

ANDRESA CRISTINA XAVIER DE SOUZA²
ORCID: 0009-0005-6579-239X

LUCIANO PEREIRA DOS SANTOS³
ORCID: 0000-0003-4452-6613

RESUMO

O objetivo deste artigo foi apresentar as discussões emergentes de um grupo focal realizado com mestras e egressas do Programa de Pós-Graduação em Ensino (PPGE) da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), Campus Bagé. Este primeiro grupo focal é um recorte de três grupos que compuseram o corpus de análise de uma dissertação que investigou os impactos do PPGE no desenvolvimento das intelectualidades negras que têm o programa como ponto comum de suas trajetórias, bem como o impacto dessas intelectualidades negras no próprio programa. O referencial teórico está ancorado nos estudos decoloniais e nos saberes construídos nos movimentos negros. A análise, a partir do enlace entre os temas emergentes dos grupos, o referencial teórico e o objetivo da pesquisa, evidencia que as intelectualidades negras construíram discussões e reflexões que propiciaram um refinamento coletivo da criticidade. A participação majoritária de mulheres negras indica a potência do feminismo negro, bem como o comprometimento das participantes com o coletivo, pois, como é possível observar nas discussões provenientes deste grupo, há na coletividade fatores que influenciam a permanência e a conclusão da Pós-Graduação.

Palavras-chave: Ensino; Intelectualidades negras; Colonialidade; Cisgeneridade.

ABSTRACT

The aim of this article was to present the emerging discussions of a focus group conducted with graduates and former students of the Graduate Program in Teaching (PPGE) at the Federal University of Pampa (UNIPAMPA), Bagé Campus. This first focus group is a subset of three groups that composed the corpus of analysis of a dissertation that investigated the impacts of the PPGE on the development of Black intellectualities that have the program as a common point in their trajectories, as well as the impact of these Black intellectualities on the program itself. The theoretical framework is grounded in decolonial studies and in the knowledge produced within Black movements. The analysis, based on the connection between the themes emerging from the groups, the theoretical framework and the research objective, shows that Black intellectualities fostered discussions and reflections that enabled a collective refinement of critical

¹ Doutora em Antropologia Social, pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora Adjunta da Universidade Federal do Pampa, no curso de Educação do Campo – Licenciatura (Campus Dom Pedrito) e no Programa de Pós-Graduação em Ensino (Campus Bagé). Líder do grupo de pesquisa Tuna: Gênero, Educação e Diferença. Pesquisadora no Programa de Investigação Pós-Doutoral em Ciências Sociais, Infâncias e Juventudes – CLAC-SO/RedINJU. E-mail: suzanajesus@unipampa.edu.br

² Licenciada em Letras Línguas Adicionais e mestranda em Ensino (UNIPAMPA). Organizações coletivas: Núcleo de Estudos Afro Brasileiro e Indígenas (NEABI) Oliveira Silveira; TUNA: Gênero, Educação e Diferença e Grupo de estudo Etnosônicas. E-mail: andreasouza.auno@unipampa.edu.br

³ Pós-doutor em Ciência Política (UFRGS); Mestre e Doutor em Educação (UFPel); Sociólogo e Cientista Político (FESPSP); Pedagogo e Especialista em Políticas Públicas Educacionais (Intervale). Grupos de pesquisa: Processos Participativos na Gestão Pública (UFRGS); DGNERUS (UFPel). Pesquisador bolsista MJSP- Senappen/ Fiocruz. Co-editor da Revista DGnerus; Conselheiro editorial da RBEP – Revista Brasileira de Execução Penal. E-mail: proflucianopereiraluciano@gmail.com

thinking. The majority participation of Black women indicates the strength of Black feminism, as well as the participants' commitment to the collective, since, as can be observed in the discussions arising from this group, there are collective factors that influence the continuity and completion of graduate studies.

Keywords: Teaching; Black Intellectuals; Decoloniality; Cisgenderity.

RESUMEN

El objetivo de este artículo fue presentar las discusiones emergentes de un grupo focal realizado con maestras y egresadas del Programa de Posgrado en Enseñanza (PPGE) de la Universidad Federal de Pampa (UNIPAMPA), Campus Bagé. Este primer grupo focal es un recorte de tres grupos que compusieron el corpus de análisis de una tesis que investigó los impactos del PPGE en el desarrollo de las intelectualidades negras que tienen el programa como punto común en sus trayectorias, así como el impacto de estas intelectualidades negras en el propio programa. El marco teórico está basado en los estudios decoloniales y en los saberes construidos en los movimientos negros. El análisis, a partir del enlace entre los temas emergentes de los grupos, el marco teórico y el objetivo de la investigación, evidencia que las intelectualidades negras construyeron discusiones y reflexiones que propiciaron un refinamiento colectivo de la criticidad. La participación mayoritaria de mujeres negras indica la potencia del feminismo negro, así como el compromiso de las participantes con lo colectivo, ya que, como se observa en las discusiones provenientes de este grupo, existen en la colectividad factores que influyen en la permanencia y finalización del posgrado.

Palabras clave: Enseñanza; Intelectuales negros; Colonialidad; Cisgénero.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo é um recorte de uma pesquisa realizada a partir do Programa de Pós-Graduação em Ensino (PPGE) da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), Campus Bagé, e tem como objetivo apresentar o desenvolvimento de um grupo focal intitulado “Conhecer e reconhecer”, cujo pressuposto foi confluir as experiências de pessoas negras com o PPGE como ponto comum de suas trajetórias (mestradas ou mestradas), com vistas a analisar essas experiências a partir de uma perspectiva decolonial. A participação majoritária de mulheres negras indica o comprometimento das participantes com o coletivo, pois, como é possível observar nas discussões provenientes deste grupo, a coletividade exerce papéis fundamentais na permanência e conclusão da pós-graduação.

O recorte racial neste contexto se justifica porque Bagé é uma cidade cujas bases de expansão e ocupação na fronteira estão vinculadas ao passado escravocrata do Brasil, além de conflitos envolvendo os povos originários que ocupavam a região antes da colonização. Em seu início, a história da cidade está atrelada ao acampamento militar São Sebastião de Bagé (1811), e dados da pesquisa de Matheus (2016) indicam que, em 1846, um ano antes da municipalização da cidade, a população era de aproximadamente 4.000 pessoas, sendo 30% composta por pessoas escravizadas. Isso evidencia que, desde o início, pessoas negras estiveram presentes em solo bageense; porém, de acordo com Silva (2018), há um apagamento histórico envolvendo a escravidão na história da cidade, bem como a importância da população negra em seu desenvolvimento.

Essa breve contextualização histórica é necessária para compreender como, em Bagé, houve e há diversos mecanismos de resistência da população negra, uma vez que “[...] foi dentro da comunidade escravizada que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular de libertação” (Gonzalez, 2020, p. 134). Para citar alguns exemplos de resistências que emergiram ao longo do desenvolvimento da pesquisa, destacam-se os quilombos, as casas de religiões afro-brasileiras, a capoeira e o carnaval como espaços de transmissão de saberes ancestrais; a imprensa negra no pós-abolição, que “[...] também foi responsável por dar novos significados à liberdade e forjar intelectuais que debatiam sobre as problemáticas do pós-abolição” (Silva, 2018, p. 83); além das universidades, compreendidas por Godoi e Santos (2021) como espaços de disputas e, a partir dos resultados desta pesquisa, como espaço estratégico a ser ocupado.

Além das discussões provenientes dos recortes raciais, a partir da interseccionalidade compreendida como “[...] uma articulação teórica, conceitual, mas também metodológica e política” (Ornelas, 2019, p. 84), aproximações do transfeminismo possibilitaram desenvolver uma abordagem dialógica para pensar a cisgenderidade como categoria de análise.

[...] a categoria analítica da cisgeneridade vai exatamente demarcar que a diferenciação sexual binária é utilizada como critério de fixação de identidades sexuais nos corpos. Além disso, a cisgeneridade impõe a consequente produção de uma hierarquia social que considera abjeto todo aquele corpo que fugir a tal normatividade. Por isso, a crítica ao cisgenero como modelo único é tão importante, pois ela retira da naturalidade a materialidade dos corpos, propondo, de outra maneira, pensar que esses processos de materialização trazem as marcas práticas discursivas. (Nascimento, 2021, p. 121)

Para Carneiro (2005), a universidade é um momento de confronto no campo do conhecimento, pois a autoridade e a intelectualidade nesse espaço são fortemente marcadas pela branquidão. Nesse sentido, pensar em intelectualidades negras em relação ao PPGE demanda pautar as colonialidades. Cabe destacar que a Universidade Federal do Pampa surge em um projeto de expansão e interiorização do ensino superior público na primeira década dos anos 2000. Instala-se em uma região fronteiriça à Argentina e ao Uruguai, na larga faixa que compreende a fronteira oeste e sul do Rio Grande do Sul, em dez municípios que compõem a Campanha Gaúcha e a Costa Doce, região de concentração de terras e de renda, com a economia alicerçada no setor produtivo do agronegócio.

Tomamos como base o Campus Bagé, que acolhe o Programa de Pós-Graduação em Ensino, mas as relações históricas e estruturais que configuram o cotidiano das intelectualidades negras na Unipampa como um todo não se diferenciam de forma significativa entre as unidades acadêmicas — diagnóstico que é possível experimentar a cada Fórum de NEABIs que a instituição promove e que reúne os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas de cada campus.

Isso posto, interessa-nos colocar em diálogo, neste texto, a ideia de colonialidade, o espaço universitário e os demais espaços formativos das intelectualidades negras. Desejamos problematizar os desafios que o caráter afirmativo posto na discussão sobre a ampliação dos níveis de estudos para a população negra encontra no sul do Brasil. Para isso, estruturamos o artigo a partir dos seguintes pontos: iniciamos com reflexões sobre universidade, colonialidades e intelectualidades; explicitamos o percurso metodológico da investigação; apresentamos uma discussão sobre *conhecer e reconhecer*, pautada nas narrativas que as pessoas negras (majoritariamente mulheres) trouxeram sobre suas experiências no Programa; e, por fim, as considerações finais sobre esse caminho percorrido.

2. DIÁLOGO ENTRE UNIVERSIDADE, COLONIALIDADES E INTELLECTUALIDADES

Para tratar das universidades, considerando o contexto desta investigação, importa registrar iniciativas como o programa Expandir (2023) e o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais – REUNI (2007), ambos com o objetivo de ampliar o acesso ao ensino superior e reduzir as desigualdades regionais. É a partir dessas ações que a UNIPAMPA foi fundada em 2008, com a característica de instituição multicampi, totalizando 10 campi ao longo da fronteira Sul do Brasil. Destaca-se o Campus Bagé, onde as atividades do PPGE são desenvolvidas desde 2017 e têm contribuído ativamente para a formação de profissionais da educação na cidade. É valioso salientar que o PPGE é marcado por pluralidades nas áreas de formação, tanto dos docentes quanto dos discentes, fato que confere ao programa a característica de espaço multidimensional. Contudo, como parte de uma instituição forjada numa sociedade na modernidade/colonialidade, na qual saberes e produções de pessoas socialmente desprestigiadas são invisibilizados, é igualmente necessário pensar as colonialidades neste contexto, pois, como registra Kilomba (2019), “[...] a academia não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de violência” (p. 51).

A concepção de colonialidades instiga a reflexão sobre como a colonização também ocorreu e ocorre nas mentes, por meio de carregos que ainda são reproduzidos no espaço da universidade. “[...] a dimensão da colonialidade reflete o quanto são adoecidas as nossas mentalidades, o quão blindados são os nossos esquemas de saber, o quão regulados são os nossos corpos, tornando-nos impedidos cognitivamente de nos desvencilhar dessa trama” (Junior, 2017, pp. 64-65). Uma das materialidades da colonialidade nas universidades é o epistemicídio, que Carneiro (2005) generosamente ensina não ser referente “apenas” ao apagamento e desqualificação dos povos subjugados durante a colonização, mas persiste e segue produzindo indigência cultural “[...] pela negação ao acesso à educação [...] pela produção da inferiorização intelectual” (p. 97), dentre outros.

Em contrapartida, a concepção de intelectualidade negra utilizada neste estudo é compreendida não apenas a partir dos títulos adquiridos numa perspectiva de intelectualidade aproximada da lógica burguesa meritocrata, mas também como reflexo das percepções das hierarquias sociais excludentes e das resistências coletivas, que analisam e transformam a realidade. Como registra Oliveira (2024), pessoas comprometidas

com fatores sociais, detentoras de conhecimentos tradicionais e protagonistas de seus engajamentos também são intelectuais. Desta forma, há uma aproximação com o pensamento de hooks (1995), que defende haver diferenças entre qualificação acadêmica e ser intelectual; nessa perspectiva, o trabalho intelectual está atrelado à política do cotidiano.

Essa ideia insere na discussão outros espaços de desenvolvimento das intelectualidades negras que compartilham conhecimentos implicados, resistem e pressionam por transformações, considerando os cargos modernos que constroem e mantêm as colonialidades, que ainda resistem em reconhecer sujeitos negros como intelectuais. Assim, é tarefa das pessoas negras intelectuais apropriar-se dos conhecimentos que hierarquizam e excluem, a fim de compreender e questionar “[...] objetivando romper com os conhecimentos produzidos para massacrar, desumanizar, empobrecer, embranquecer, entre outras atrocidades” (Oliveira, 2014, p. 88).

3. METODOLOGIA

A investigação desenvolvida, que resultou neste recorte, possibilitou analisar algumas experiências e impactos a partir da relação entre o PPGE e as intelectualidades negras que têm ou tiveram o programa como ponto comum de suas trajetórias. Para esse fim, utilizamos uma abordagem qualitativa, a partir da qual existem diversas formas de desenvolver a pesquisa. Segundo Chizzotti (2003), a pluralidade de métodos incluídos na pesquisa qualitativa, como os grupos focais e a observação participante – para citar exemplos utilizados no desenvolvimento desta investigação – resulta em “[...] formas textuais originais” (p. 222). Ainda, Flick (2009) defende que, nos estudos qualitativos, atitudes, sentimentos e impressões tornam-se dados e fazem parte da interpretação.

Dessa forma, dentre os instrumentos utilizados para compor a averiguação, destacam-se a observação participante e o diário de campo. A observação, nesse sentido, é compreendida como uma forma de perceber o que acontece ao redor, e a participação é uma prática de correspondência (Ingold, 2016). Os registros no diário de campo são concebidos como reflexos da empiria, que podem ser “[...] eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos –, é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação” (Peirano, 2014, p. 380). O campo da pesquisa abarcou todo o processo formativo, envolvendo seminários, ateliês, aulas e reuniões durante o período de discência no PPGE (2023-2025).

Além do exposto anteriormente, a autoetnografia auxiliou no desenvolvimento da pesquisa e pode ser compreendida como “[...] uma possibilidade de incorporar minha voz e realizar uma leitura atenta de vozes múltiplas” (Simakawa, 2015, p. 28). A autora também evidencia a potência da autoetnografia para a elaboração de críticas decoloniais, pois pode trazer para o centro da construção da narrativa vozes de grupos dissidentes. Para ampliar as vozes neste trabalho, um formulário no Google intitulado *Identificação das referências* foi o primeiro contato com outras estudantes ou egressas do PPGE dispostas a participar do desenvolvimento da pesquisa. O formulário buscava informações como nome, idade, autoidentificação como negra(o) (pretos e pardos), ano de ingresso no programa, pseudônimo a ser utilizado na pesquisa, local de origem e local de residência atual, profissão, vínculos com movimentos sociais e/ou associações comunitárias, gênero e orientação sexual.

É importante registrar que a única pergunta de múltipla escolha referia-se ao ano de ingresso, enquanto as demais demandavam respostas curtas. A tabela a seguir apresenta os resultados das pessoas dispostas a participar do desenvolvimento da pesquisa e, seguindo as orientações do Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), foi organizada preservando o direito à confidencialidade das interlocutoras. Foi também respeitado, ao longo de todo o estudo, o direito de recusa ou desistência da participação a qualquer momento por parte das participantes, conforme regem as normas de pesquisa com seres humanos dispostas na Resolução 196/96 (BRASIL, 1996).

Tabela 1 – Relação das informações a partir do formulário “Identificação das referências”

Pseudônimos	Ano de ingresso no PPGE unipampa	Idade	Vínculo com movimentos sociais e/ou vínculos comunitários
Alícia	2021	42	Comunidade Surda
Cilene	2022	44	Sem vínculos efetivo
Gana	2023	43	Sem vínculos efetivo
Gérbera	2021	47	Sem vínculos efetivo
Guiné	2022	40	Sem vínculos efetivo
Imani	2023	38	Sem vínculos efetivo
Isabela	2023	35	Sem vínculos efetivo
Okin	2017	56	Movimento quilombista, educadores negros, dentre outros
Oxum	2021	38	MST, MPA, CIMI e Pastoral da Juventude
Ravena	2023	26	Rede Nacional de Mulheres Negras no Combate à Violência
Ryana	2022	23	Grupos de pesquisa
Zâmbia	2021	26	Associação de deficientes físicos e associação de deficientes visuais, NEABI e pastoral da juventude

Fonte: Elaborado pela autoria a partir dos dados do formulário (2025)

Na sequência, após ter encontrado outras discentes ou egressas do PPGE dispostas a dialogar, foram realizados três grupos focais. Barbour (2009) evidencia que os grupos focais, embora sejam ferramentas para coleta de dados, também podem desempenhar um papel de intervenção. Cada grupo durou cerca de uma hora e 30 minutos, levou aproximadamente oito horas para ser transcrito, e todos ocorreram aos sábados, devido às agendas e à disponibilidade das participantes.

Utilizando as transcrições como material de análise, sete temas foram destacados, considerando as ocorrências nos grupos focais. Ao final deste processo, emergiram os seguintes temas: 1. PPGE; 2. Pesquisa em desenvolvimento; 3. Importância do coletivo; 4. Ancestralidade; 5. Maternidades Negras; 6. Subjetividade/Performance; e 7. Intelectualidades Negras. Estabelecer relações entre os temas, a partir das partilhas ocorridas nos grupos, do referencial teórico e do objetivo da pesquisa, constituiu o início do processo de análise.

Os temas supracitados são resultados do processo de análise dos três grupos focais, porém o recorte para esta escrita estará restrito ao primeiro grupo focal, cujo convite foi enviado no dia 22 de maio de 2024 e ocorreu em 1º de junho de 2024. As discussões e relações estabelecidas a partir do primeiro grupo focal são apresentadas a seguir.

4. CONHECER E RECONHECER

O pontapé inicial deste grupo foi a proposição de partilha sobre como o PPGE influencia nossas trajetórias: “[...] o convite para este primeiro momento é que a gente possa fazer uma apresentação e falar sobre as nossas

experiências dentro do PPGE” (pessoa pesquisadora). A partir disso, as falas generosas contaram histórias entrelaçadas aos movimentos sociais e às graduações das participantes.

Oxum relata que a aproximação com os movimentos sociais a fez repensar e compreender as violências sofridas durante a graduação, em um contexto no qual ela era a única mulher negra no curso de engenharia: “[...] e quando tu tira uma nota alta, ele [professor] chama atenção de outros alunos porque era absurdo eu ter tirado essa nota mais alta sendo mulher e uma mulher negra. Sem pudor” (Oxum). Além disso, Isabela compartilha que, quando passou na universidade federal, sua mãe orgulhosa a presenteou com um notebook: “[...] e eu lembro de chegar na aula toda entusiasmada e um professor perguntar pra mim de quem eu tinha pegado” (Isabela).

Imani, outra participante, relata que, em 2007, ao cursar o segundo semestre da licenciatura em Matemática, fez parte de um processo de seleção para trabalhar no laboratório de informática, ficando em primeiro lugar e assumindo a posição como bolsista: “[...] quando eu comecei a trabalhar no laboratório de informática [...] os meninos da engenharia iam lá pra ver quem é que tinha passado no lugar deles, né? [...] além de mulher do curso de matemática, negra. Quando eles chegavam lá e me viam, meu Deus, que horror” (Imani). Essas violências sofridas durante as graduações foram responsáveis por afastar as três participantes da universidade, como fica evidente no trecho que segue:

E aí eu não tinha coragem de retornar pra UNIPAMPA, que foi um período que não foi tão legal pra mim, principalmente porque eu tava ali muitas vezes disputando as melhores notas com as colegas e ainda tinha aqueles professores que queriam saber o por que, como, sabe? Então eram coisas que parecia que a gente tinha que tá se provando a todo momento, né? Então entrar pro PPGE era uma coisa que eu queria muito e não tinha coragem de tentar. (Isabela [pseudônimo], relato pessoal, 2025)

A partir do excerto, é possível observar uma sensação de não pertencimento decorrente das violências sofridas durante a graduação, fator que influencia a possibilidade de participar do processo de seleção do mestrado. Para ampliar a discussão, ao realizar uma análise inicial da colonialidade e da decolonialidade, Maldonado-Torres (2019) registra que a colonização envolveu, além de uma catástrofe demográfica, uma catástrofe metafísica: “[...] da estrutura Eu-Outro de subjetividade e sociabilidade” (Maldonado-Torres, 2019, p. 37), fator que influenciou a emergência das diferenças entre os seres. A colonização, nesse sentido, ocorre nos territórios e também nas mentes, terreno fértil para a reprodução das colonialidades.

Seguindo essa linha de pensamento, consideram-se como fundamentais da modernidade/colonialidade as dimensões de ser, conhecimento (saber) e poder, pois constituem uma visão de mundo. Para cada dimensão, identificam-se pelo menos três componentes: Saber – sujeito, objeto, método; Ser – tempo, espaço, subjetividade; e Poder – estrutura, cultura, sujeito. São comuns a todos os componentes o sujeito e a subjetividade (Maldonado-Torres, 2019, p. 42).

Nas situações relatadas de violência, considerando a dimensão do ser (tempo, espaço e subjetividade), estão implicadas leituras sociais de corpos negros limitadas ao imaginário racista. A surpresa está impregnada de uma lógica eurocêntrica que não reconhece sujeitos negros como possíveis produtores de conhecimento e, com isso, ocasiona o afastamento de pessoas negras, principalmente mulheres, dos lugares de intelectuais, como evidenciado nos casos relatados. Assim, diferentes contextos de salas de aula em uma mesma instituição exemplificam as relações entre as colonialidades de poder, evidentes na figura do professor e de colegas discentes; da colonialidade do saber, uma vez que o cenário das ocorrências é a universidade, validada como produtora de ciência, mas também como produtora e reprodutora de uma lógica de objetividade e método que muitas vezes tenta afastar a influência do sujeito no conhecimento ou desconsiderar a subjetividade nos espaços de sala de aula; e da colonialidade do ser, manifestada nas participantes envolvidas nas situações, expondo diferentes relações de poder entre docentes e discentes, que são inexoravelmente reproduzidas entre os próprios discentes.

No que se refere à colonialidade do ser, também se evidenciam relações de poder associadas ao marcador de identidade de gênero, uma vez que, nas situações relatadas, mulheres cis negras – Oxum, Isabela e Imani – foram questionadas por homens cis. Destaca-se, nesse contexto, a relação entre branquitude e cisgeneridade, pois ambas as ideias evidenciam lugares sociais não marcados e permitem “[...] tomar consciência da vigência de um sistema colonial de gênero” (Simakawa, 2015, p. 42), ampliando a percepção da hierarquização sistêmica e interseccional das produções de diversidades. Assim, nos casos relatados, observa-se não apenas uma concepção de inferioridade racial, mas também sexista.

Com relação à colonialidade do poder (estrutura, cultura, sujeito), como discentes, Isabela, Imani e Oxum estavam hierarquicamente em desvantagem em relação aos docentes e aos demais colegas brancos, que

são posicionados no lugar de humanidade, conforme lembra o dispositivo de racialidade (Carneiro, 2005). Nesse sentido, quanto mais distante da branquidão social, maior o desprestígio hierárquico, o que impacta a colonialidade do ser (tempo, espaço e subjetividade), cujas identidades e atividades são produzidas e desenvolvidas a partir das experiências vividas: “[...] colonialidade do ser envolve a introdução da lógica colonial nas concepções e na experiência de tempo e espaço, bem como na subjetividade” (Maldonado-Torres, 2019, p. 43).

É importante considerar também o sujeito corporificado, pois as violências relatadas expõem colonialidades a partir do sujeito que se ocupa em ensinar e produzir conhecimentos científicos. Assim, nos casos narrados, há um lugar de poder na docência e, simultaneamente, uma evidente carga subjetiva na produção objetiva de “verdades” em disputa na academia. Vale lembrar que, mesmo com a desvalorização econômica e social da profissão docente na atualidade brasileira, há na docência uma legitimação da fala qualificada.

Na sequência do encontro, a fala de Cilene deu o tom para debatermos as ações afirmativas:

[...] as pessoas são obrigadas a aceitar ações afirmativas, são obrigadas a aceitar os negros, pretos e pretas, pardos dentro deste espaço em função das cotas. Eu me senti muito bem dentro da minha turma por ter muitos, eu achei que ia ser eu mais um ou mais dois, e mesmo assim éramos cinco. Mas eu sempre falo, dentro dum lugar onde a maioria se considera pretos e pardos, num país na verdade, ainda somos poucos. É sobre isso que eu vim falando [...] a minha trajetória no MAE foi muito boa assim, sabe? Pessoas que conheci, trabalhos que eu vi. Eu gostei e não gostaria de sair deste meio da academia. (Cilene [pseudônimo], relato pessoal, 2025)

O levantamento feito por Bernardino-Costa, Borges, Ferreira e Carlos (2021) constatou que em 2021 havia 1.200 PPGs, oriundos de 33 universidades federais que adotaram ações afirmativas por força de seus Conselhos Superiores, correspondendo a 48,13% do total das universidades federais. Na Unipampa, as ações afirmativas para a pós-graduação apoiam-se nas experiências da graduação e são regidas pela Resolução 295 de 30 de novembro de 2020, do CONSUNI (Conselho Universitário). No cenário brasileiro, temos a Lei 12.711/12⁴ como um marco importante que traz, para o cenário da legislação educacional, práticas que historicamente foram desenvolvidas por autonomia universitária. A lei trata da reserva de vagas nos processos seletivos de instituições federais de ensino superior e ensino médio técnico para estudantes pretos, pardos, indígenas, quilombolas e pessoas com deficiência, além de estudantes de baixa renda, tendo como ponto de partida comum o fato de terem cursado integralmente o ensino básico em escolas públicas (Brasil, 2012).

Nesse caso, as reservas de vagas “[...] se tratam de modalidade de uma política pública mais ampla que se chama Ações Afirmativas” (Gasparotto; Nunes; Manke; Altmann, 2016, p. 18-19). Além disso, de acordo com Mattos (2019), as ações afirmativas direcionam ações para dirimir hierarquias sociais e têm a finalidade de igualar as oportunidades e condições, além de ter um papel fundamental para o reconhecimento social e representação política. Como disposto no artigo sétimo da lei em questão, uma avaliação foi feita no ano de 2022 e resultou no relatório intitulado “Dez anos da lei federal das cotas universitárias: Avaliação de seus efeitos e propostas para sua renovação e aperfeiçoamento”, elaborado por Marciano Seabra de Godoi e Maria Angélica dos Santos.

Dentre as mudanças registradas neste documento, estão o aumento de 15% de estudantes oriundos de escolas públicas nas universidades federais. No que concerne a estudantes pretos, pardos e indígenas, esse aumento foi de 39%. Esses dados comprovam a coerência da afirmação de Mattos (2019) de que as ações afirmativas influenciam a reconfiguração da sociedade brasileira. Além disso, o estudo faz referência às fraudes nas cotas e defende o uso da autodeclaração combinada com as bancas de heteroidentificação, de modo que “[...] fraudar esse sistema montado para romper com a lógica opressora é também uma forma de deslegitimar qualquer estratégia emancipatória para a população negra” (Godoi; Santos, 2021, p. 24). No documento, as autorias também versam e defendem a importância das cotas na pós-graduação: “[...] ser negra ou negro e ser, ao mesmo tempo, intelectual significa situar-se num lugar fronteiro, pois os que fazem parte do grupo subalterno não são naturalizados como seres pensantes e produtores de saberes, de conhecimento científico” (Godoi; Santos, 2021, p. 25).

Ainda sobre as ações afirmativas, a partir da avaliação realizada em 2022, em 13 de novembro de 2023 foi sancionada a Lei nº 14.723, que altera o texto da Lei nº 12.711/2012. Entre as principais mudanças, destacam-se: a redução do critério de renda para acesso por baixa renda, de 1,5 salário mínimo para 1 salário mínimo *per capita*; a inclusão de quilombolas como possíveis beneficiários das reservas de vagas; e a possibilidade de candidatos que se enquadrem nas reservas de vagas concorrerem também à ampla concorrência, utilizando,

4 Texto da lei disponível na íntegra em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/12711.html

se necessário, as vagas reservadas. Além disso, a Lei nº 14.723/2023 determina que a prioridade para concessão de bolsas e auxílios deve ser destinada às pessoas que ingressam por meio das ações afirmativas e que se encontrem em situação de vulnerabilidade. Por fim, a lei indica a inserção das cotas na pós-graduação *stricto sensu*.

Essa legislação prevê que a proporção da reserva de vagas deve ser “[...] no mínimo igual à proporção respectiva de pretos, pardos, indígenas e quilombolas e de pessoas com deficiência na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo do IBGE” (Brasil, 2023). Dados do censo de 2022 do IBGE indicam que a população do Rio Grande do Sul é de 10.882.965 pessoas, das quais 78,4% se autodeclararam brancas, 14,7% pardas, 6,5% pretas e 0,3% indígenas. No que se refere a Bagé, a população é de aproximadamente 117.938 pessoas, sendo 70,3% autodeclaradas brancas, 18,5% pardas, 11% pretas e 0,08% indígenas⁵. Se projetarmos a aplicação das alterações promovidas pela Lei 14.723/2023, a reserva mínima de vagas deverá ser de 21,66% no Estado do Rio Grande do Sul e de 29,75% em Bagé.

Na Unipampa, os editais de pós-graduação têm sido elaborados com base nos dispositivos da Lei 12.711/2012, seguindo os princípios da autonomia universitária. Contudo, a porcentagem de vagas ofertadas não respeita integralmente os critérios estabelecidos na legislação, configurando um formato de reserva de vagas que se soma a uma política já existente na instituição destinada a servidores Técnicos-Administrativos em Educação. A normativa interna que regula esses processos é a Resolução 295, do Conselho Universitário, de 30 de novembro de 2020, que define as normas para os Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu*. Ao tratar dos processos seletivos, o documento estabelece:

Art. 44. A cada processo de seleção de novos discentes dos programas de pós-graduação, será realizada a reserva de 10% (dez por cento) de vagas para técnico-administrativos em educação (TAE) da UNIPAMPA, nos termos estabelecidos no Programa de Incentivo à Capacitação e Qualificação dos Servidores Técnico-administrativos em Educação.

§ 1º Na hipótese de quantitativo fracionado para o número de vagas reservadas a candidatos técnico-administrativos, esse será aumentado para o primeiro número inteiro subsequente, em caso de fração igual ou maior que 0,5 (zero vírgula cinco), ou diminuído para o número inteiro imediatamente inferior, em caso de fração menor que 0,5 (zero vírgula cinco).

§ 2º Nos programas cuja oferta de vagas anual for menor que 05 (cinco), o programa ofertará 01 (uma) vaga específica para técnico-administrativo a cada 02 (dois) anos.

§ 3º A reserva de vagas para candidatos técnico-administrativos constará expressamente nos editais dos programas.

§ 4º Os candidatos técnico-administrativos concorrerão concomitantemente às vagas reservadas e às vagas destinadas à ampla concorrência, de acordo com a sua classificação na seleção.

§ 5º Os candidatos técnico-administrativos aprovados dentro do número de vagas oferecidas para ampla concorrência não serão computados para efeito do preenchimento das vagas reservadas.

§ 6º Em caso de desistência de candidato técnico-administrativo aprovado em vaga reservada, a vaga será preenchida pelo candidato técnico-administrativo posteriormente classificado.

§ 7º Na hipótese de não haver número de candidatos técnico-administrativos aprovados suficientes para ocupar as vagas reservadas, as vagas remanescentes serão revertidas para a ampla concorrência e serão preenchidas pelos demais candidatos aprovados, observada a ordem de classificação.

§ 8º A aprovação e a classificação do servidor concorrente observarão os requisitos do Regimento do Curso e do edital de seleção.

Art. 45. A cada processo de seleção de novos discentes dos programas de pós-graduação, será realizada a reserva mínima de 10% (dez por cento) das vagas para negros (pretos e pardos), indígenas e pessoas com deficiência.

§ 1º Na hipótese de quantitativo fracionado para o número de vagas reservadas a candidatos negros (pretos e pardos), indígenas e pessoas com deficiência, esse será aumentado para o primeiro número inteiro subsequente, em caso de fração igual ou maior que 0,5 (zero vírgula cinco), ou diminuído para o número inteiro imediatamente inferior, em caso de fração menor que 0,5 (zero vírgula cinco).

§ 2º Nos programas cuja oferta de vagas anual for menor que 10 (dez), o programa ofertará 01 (uma) vaga específica para reserva a cada 02 (dois) anos.

§ 3º A aprovação e a classificação do candidato à reserva de vagas obedecerão aos critérios de inscrição e de aprovação no processo seletivo, de acordo com as normas vigentes e o edital do qual participam.

⁵ Censo de 2022 na íntegra disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>

§ 4º Os candidatos inscritos na reserva de vagas para negros (pretos e pardos), indígenas ou pessoas com deficiência concorrerão concomitantemente às vagas reservadas e às vagas destinadas à ampla concorrência, de acordo com a sua classificação na seleção.

§ 5º Os candidatos inscritos na reserva de vagas para negros (pretos e pardos), indígenas ou pessoas com deficiência aprovados dentro do número de vagas oferecidas para ampla concorrência não serão computados para efeito do preenchimento das vagas reservadas.

§ 6º Em caso de desistência de candidato inscrito na reserva de vagas para negros (pretos e pardos), indígenas ou pessoas com deficiência aprovado em vaga reservada, a vaga será preenchida pelo candidato inscrito na reserva de vagas para negros (pretos e pardos), indígenas ou pessoas com deficiência posteriormente classificado.

§ 7º Na hipótese de não haver número de candidatos inscritos na reserva de vagas para negros (pretos e pardos), indígenas ou pessoas com deficiência aprovados suficientes para ocupar as vagas reservadas, as vagas remanescentes serão revertidas para a ampla concorrência e serão preenchidas pelos demais candidatos aprovados, observada a ordem de classificação. (UNIPAMPA, 2020)

Essa configuração é apresentada no edital de ingresso de 2024 do Programa de Pós-Graduação em Ensino da seguinte forma:

6.1. Serão disponibilizadas 30 (trinta) vagas para ingresso discente do Curso stricto sensu de Mestrado Acadêmico em Ensino no 1º (primeiro) semestre de 2024, distribuídas a seguir, de acordo com a Resolução nº 295, de 30 de novembro de 2020, alterada pela Resolução nº 315 de 29 de abril de 2021 e, considerando a Resolução nº 136, de 22 de março de 2016, ambas do CONSUNI/UNIPAMPA: a) 24 (vinte e quatro) vagas para ampla concorrência (universais); b) 03 (três) vagas reservadas a candidatos técnico-administrativos em educação da UNIPAMPA; c) 03 (três) vagas reservadas a candidatos negros (pretos e pardos), indígenas e pessoas com deficiência (UNIPAMPA, 2023)

Com o intuito de traçar um panorama da reserva de vagas no PPGE, a tabela abaixo apresenta a relação de editais compreendendo os anos de 2017 até a seleção de 2024, referente aos discentes que iniciaram as atividades no primeiro semestre de 2025.

TABELA I - Relação de reserva de vagas nos processos seletivos do programa de pós-graduação em ensino (2017-2024)

TABELA I - Relação de reserva de vagas nos processos seletivos do programa de pós-graduação em ensino (2017-2024)							
Nº do edital	Ano/semestre de início no programa	Saldo de vagas	Ampla concorrência	Reserva TAE	% de reserva TAE	Reserva a partir da Lei 12.711/12	% de reserva a partir da Lei 12.711/12
152/2017	2017.2	25	22	3	12	0	0
192/2018	2018.2	20	15	2	10	3	15
178/2019	2019.2	24	19	2	8,33	3	12,5
380/2020	2021.1	34	26	4	11,76	4	11,76
359/2021	2022.1	26	20	3	11,53	3	11,53
365/2022	2023.1	33	27	3	9,09	3	9,09
408/2023	2024.1	30	24	3	10	3	10
435/2024	2025.1	44	36	4	9,09	4	9,09

Fonte: Elaborada pela autoria a partir de dados constantes nos editais do PPGE de 2017 a 2024 (2024).

A partir da tabela, é possível perceber que, em 2017, não houve reserva de vagas para o público-alvo da Lei 12.711/2012. Além disso, entre 2018 e 2021, a porcentagem de vagas destinadas a pretos, pardos, indígenas e pessoas com deficiência esteve acima do mínimo de 10% estipulado pela Resolução nº 295, de 2020, do Conselho Universitário da Unipampa. Em 2022 e 2024, o percentual de reserva ficou abaixo do mínimo indicado na resolução, enquanto em 2023 a reserva atingiu o mínimo estabelecido.

[...] a gente precisa garantir um ambiente saudável pra essas pessoas [...] Por que é muito fácil daqui a 10 anos fazer um evento e dizer: Aí, essas daqui foram as primeiras pesquisadoras negras, isso e aquilo, aquilo e outro, dar florzinha e plaquinha. Mas não contar todos os processos de violências que a gente passou pra construir isso (Oxum).

A partir da fala de Oxum, a tokenização é pautada, compreendida aqui como “[...] um método estratégico de contra-argumentação utilizado para refutar acusações de práticas discriminatórias” (Godói; Santos, 2021, p. 27). Nesse sentido, trata-se de uma prática que usufrui de pessoas negras e de pesquisas sobre temas sociais para posicionar o programa como preocupado com transformações sociais, mesmo quando não se atentam às dificuldades enfrentadas pelos sujeitos (negros, indígenas, quilombolas ou pessoas com deficiência) ao longo do programa. A partir disso, emergiu neste grupo focal a necessidade de vigilância para que pesquisas sobre negritude e outros recortes sociais não se tornem panfletárias: “[...] olha como nós temos pesquisas sobre ações afirmativas, sobre negritude, sobre educação das relações étnico-raciais, sobre interseccionalidade, surdez e negritude” (Arandu).

Nas falas subsequentes, estabeleceram-se relações entre a permanência no programa, a disponibilidade de bolsas e os fatores estressantes da pós-graduação, destacando-se, neste último ponto, as demandas por publicações e a quantidade significativa de leituras, apontadas por Silvia; Marsico (2022) como as principais causas de ansiedade. Nesse sentido, Leão; Ianni; Goto (2019) registram que uma perspectiva individualista do sofrimento psíquico na pós-graduação pode impedir a percepção da complexidade dos fenômenos, atentando para situações que são coletivamente individualizadas: “[...] a gente tem fragilidades e a gente precisa ser acolhida e isso não acontece [...] Poderia ter sido mais gentil? Poderia!” (Lizzie).

A partir dessa discussão, Imani e Angola, em suas contribuições, levaram o grupo a abordar o autoconhecimento implicado no processo de pesquisa: “[...] eu não posso ficar me julgando. Eu tô fazendo alguma coisa, não tô fazendo nada, eu tô lendo, a minha família tá bem, então eu tô fazendo alguma coisa” (Imani); “[...] eu apliquei um questionário e interpretei esses dados, foi também um processo doloroso porque pude conhecer as dificuldades que esses alunos enfrentavam, foi bem complicado” (Angola). A partir desses excertos, é possível observar distintas relações entre as participantes e os afetos no processo de pesquisa, atravessando acolhimento, desenvolvimento da escrita e análise, como fica evidente na fala de Angola.

Em termos de permanência, o coletivo foi recorrente nas falas das participantes: “[...] no sentido acadêmico, o mestrado me ensinou o poder de uma resiliência que nem eu sabia que tinha” (Ryana); “[...] eu tive muita ajuda dos colegas da minha turma e das turmas anteriores também, então aí foi ficando mais fácil” (Angola). Ao final dessa discussão, Imani destacou a relação com a ancestralidade, presente também nas falas de Lizzie e Oxum: “[...] eu acho que esses encontros que a vida dá, essas aproximações que nos trazem têm muito da nossa ancestralidade, que nos coloca nos lugares certos, com as pessoas adequadas para a gente evoluir” (Lizzie); “[...] a nossa forma de pensar é diferente da branquitude. Nós pensamos muito ligados ao território e ao corpo, às experiências emocionais e às experiências ancestrais, mesmo que às vezes a gente não tenha consciência disso” (Oxum).

De acordo com Bernardo (2018), a ancestralidade pode ser compreendida como uma categoria de trans-alteridade, por possuir “[...] uma natureza fenomenológica sociocultural, enfatizando a quebra de primazia da razão como definidora de verdades” (Bernardo, 2018, p. 231), ao passo que referencia os conhecimentos deixados pelos mais velhos e antepassados, dos quais extraímos ensinamentos. Nessa leitura, o corpo é escritura em construção a partir do contato com os outros; além disso, a morte ganha outras simbologias, aproximando-se de um estágio de mutação da vida.

Foi a partir das relações com a ancestralidade que iniciaram as partilhas sobre as maternidades negras, uma vez que essas figuras maternas evocam relações entre passado e presente e/ou presente e futuro. Em outras palavras, nesse encontro foram compartilhadas memórias sobre as mães e mulheres negras mais velhas, antecessoras das participantes do grupo, e sobre a maternidade desempenhada pelas próprias presentes. Por exemplo, Isabela conta a história de sua mãe, que começou a trabalhar como doméstica aos oito anos e, mais velha, conseguiu concluir um curso e trabalhar como funcionária pública, impactando diretamente as possibilidades de Isabela, que seguiu compartilhando como sentiu a necessidade de ocupar espaços que não haviam sido ocupados por sua mãe. Ao mesmo tempo, é evidente os impactos na vida de sua filha, conforme relatado no excerto que segue:

[...] eu sempre digo pra [filha] que tem 16 anos, é sobre representatividade, a gente precisa estar em alguns lugares, a gente precisa ter umas fotos nossas estampadas em algumas paredes pra que ela [outras mulheres negras] se sintam encorajadas a chegar e ir além. (Isabela [pseudônimo], relato pessoal, 2025)

A partir da ocupação desse espaço e da coletivização, fica evidente o comprometimento com a continuidade das pesquisas e dos debates, mesmo após a conclusão das atividades do programa: “[...] eu vou continuar pesquisando, vou continuar trabalhando e próxima ao PPGE, por causa dessa responsabilidade” (Oxum). A responsabilidade expressa na fala de Oxum estabelece uma relação com a compreensão de intelectualidade adotada nesta pesquisa, que, em suas palavras, “[...] nós somos intelectuais e que a intelectualidade pode ser diferente do que a gente viu a vida toda [...] e a gente constrói intelectualidade dentro de uma cidade que invisibiliza o pensamento negro. Isso é revolucionário, isso é história” (Oxum).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando nosso objetivo para este artigo, que foi apresentar as discussões do grupo focal *Confeccer e Reconfeccer*, a partir das colonialidades evidenciadas nos excertos de falas que explicitam disputas existentes na universidade, é possível afirmar que o coletivo de mulheres negras formado a partir dos grupos focais constituiu um espaço seguro para ressignificar o lugar ocupado no programa, além de auxiliar no reconhecimento das contribuições individuais para a construção das intelectualidades negras, como fica evidente na fala: “[...] nós somos intelectuais e que a intelectualidade pode ser diferente do que a gente viu a vida toda [...] e a gente constrói intelectualidade dentro de uma cidade que invisibiliza o pensamento negro” (Oxum).

A partir dos relatos que apontam o funcionamento do dispositivo de racialidade (Carneiro, 2005), seja nos ambientes de trabalho ou nas salas de aula que as sujeitas ocupam ou ocuparam, importa discutir a qualificação e a legitimação das falas. Essa legitimação é atravessada pelo dispositivo de racialidade, uma vez que, ao expor seus conhecimentos, pessoas negras são constantemente descredibilizadas, ao passo que sujeitos com marcadores de prestígio e privilégio, como a branquitude e a cisgeneridade, têm seus discursos validados. Essa validação ocorre mesmo quando suas concepções e conhecimentos carregam estereótipos depreciativos, evidenciando uma carga subjetiva presente nas narrativas desses espaços acadêmicos, reconhecidos como produtores de verdades.

Ainda, a partir da discussão sobre ações afirmativas, é possível perceber o comprometimento coletivo voltado a mudanças no PPGE para as futuras gerações de intelectuais negras que acessarem o mestrado. Na discussão sobre *tokenização*, fica evidente a necessidade de (re)existir e criar mecanismos de vigília para que pesquisas sobre negritude, gênero e outros marcadores de diferença não sejam tratadas de forma superficial ou meramente formal, sobretudo diante da ausência de mecanismos para expor e enfrentar as violências sofridas pelas participantes desta pesquisa. Por fim, é possível afirmar que há, nas intelectualidades que participaram desse grupo e em suas experiências, uma relação com a ancestralidade que permeia não apenas as experiências e construções da intelectualidade das mulheres negras participantes, mas também das futuras gerações (filhas, sobrinhos, entre outros), evidenciando o caráter transgeracional dessas relações.

Considerando as relações com o epistemicídio, podemos afirmar que as bancas de qualificação e defesa têm sido pensadas pelas sujeitas negras que participaram da pesquisa como momentos estratégicos de diálogo com saberes produzidos por intelectuais negros e teóricos dissidentes, muitas vezes invisibilizados nas bibliografias do programa. Esse movimento visa pluralidade em sua constituição, de modo que outros diálogos possam ser acessados e validados como ciência.

No que tange às ações afirmativas e às reservas de vagas restritas aos discentes, observa-se que essas medidas não garantem pluralidade de representação e participação entre os docentes do programa. Nesse sentido, uma alternativa são as cotas epistêmicas (Carvalho, 2019), que ampliam as possibilidades de diálogos nas pesquisas elaboradas no PPGE. Essa proposta dialoga com estratégias de acesso e conclusão da pós-graduação, conforme consta na versão preliminar do PNPG, em especial na seção 1.2.3, que versa sobre a inclusão de ações para promover o “[...] acesso equitativo de grupos sub-representados no corpo docente atuando na pós-graduação, incentivando que os programas prevejam no seu planejamento estratégico o aumento do índice de diversidade do seu corpo docente” (PNPG, 2024, p. 94).

As considerações acima são importantes porque as instituições são feitas por pessoas. Nesse sentido, as intelectualidades negras que participaram deste grupo focal, ao acessarem e participarem do mestrado acadêmico em ensino, promovem quebras de ciclos. Essas quebras podem ser pensadas também a partir das relações familiares; entretanto, no contexto do PPGE, vale registrar que os movimentos realizados pelas intelectualidades negras para transformar este espaço geram deslocamentos e provocam reflexões antes invisibilizadas, ocasionando incômodos, mas também avanços significativos.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Daniel Teixeira da Costa. O cânone literário em perspectiva: o caráter político em detrimento do estético. *Via Litterae*, Anápolis, v. 3, n. 2, p. 415-434, jul./dez. 2011.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; BORGES, Antonádia; FERREIRA, Maria Aparecida Chagas; CARLOS, Gabriella da Conceição e. Radiografia das políticas de ação afirmativa na pós-graduação das universidades federais. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, v. 67, p. 1-48, 2024.

BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio [...]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm. Acesso em: 10 out. 2024.

BRASIL. Lei nº 14.723, de 13 de novembro de 2023. Altera a Lei nº 12.711 [...]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/117723.htm. Acesso em: 10 out. 2024.

CAPES; MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO; GOVERNO FEDERAL. Versão preliminar do Plano Nacional de Pós-Graduação 2024-2028. 2023. Disponível em: <https://intranet.capes.gov.br/noticias/10132-capes-abre-consulta-publica-para-plano-nacional-de-pos-graduacao>. Acesso em: 29 out. 2024.

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construcao-do-outro-como-nao-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: 31 maio 2023.

CARVALHO, José Jorge. Encontro de saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: COSTA, Joaze Bernardino; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CHIZZOTTI, Antonio. A pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais: evolução e desafios. *Revista Portuguesa de Educação*, v. 16, n. 2, 2003. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/374/37416210.pdf>. Acesso em: 16 out. 2023.

FLICK, Uwe. *Introdução à pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Armed, 2009.

GASPAROTTO, Alessandra; NUNES, Georgina Helena Lima; MANKE, Lisiane Sias; ALTMANN, Lori. Reflexões a partir do projeto “Cotas”: um diálogo afirmativo entre a universidade e a escola. In: NUNES, Georgina Helena Lima (org.). *Ações afirmativas nas instituições federais da Região Sul: o desafio da permanência, avaliação e acompanhamento*. Pelotas, 2016.

GODOI, Marciano Seabra de; SANTOS, Maria Angélica dos. Dez anos da lei federal das cotas universitárias: avaliação de seus efeitos e propostas para sua renovação e aperfeiçoamento. *RIL*, Brasília, a. 58, n. 229, p. 11-35, jan./mar. 2021. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/58/229/ril_v58_n229_p11.pdf. Acesso em: 19 set. 2024.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos na luta por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2018.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>. Acesso em: 21 jan. 2025.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. *Educação* (Porto Alegre), v. 39, 2016. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/21690/15179>. Acesso em: 12 out. 2023.

JUNIOR, Luiz Rufino Rodrigues. Exu e a pedagogia das encruzilhadas. 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: https://www.bdtd.uerj.br:8443/bitstream/1/10434/1/Tese_Luiz%20R%20Rodrigues%20Junior.pdf. Acesso em: 16 out. 2023.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas*. In: *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed., 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MATHEUS, Marcelo Santos. *A produção da diferença: escravidão e desigualdade social ao sul do Império brasileiro (Bagé, c. 1820-1870)*. 2016. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/34/teses/847452.pdf>. Acesso em: 7 out. 2024.

NASCIMENTO, Leticia Carolina Pereira do. *Transfeminismo*. Feminismos Plurais. São Paulo: Jandaíra, 2021.

OLIVEIRA, Evaldo R. *Negro intelectual, intelectual negro ou negro-intelectual: considerações do processo de constituir-se negro-intelectual*. 2014. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/2340/5906.pdf>. Acesso em: 31 maio 2023.

RACHEL, Denise Pereira. *Escrever é uma maneira de sangrar: estilhaços, sombras, fardos e espasmos autoetnográficos de uma professora performer*. 2019. Tese (Doutorado em Artes) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Acesso em: 15 out. 2023.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. *YouTube*, 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gatikyv_2ml. Acesso em: 19 out. 2023.

SANTOS, Antonio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu, 2023.

SANTOS, Luciano Pereira dos. *Contribuições de disciplinas de gênero e sexualidade [...] no enfrentamento da homofobia na escola*. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pelotas. Disponível em: https://guaiaca.ufpel.edu.br/bitstream/handle/prefix/7866/Dissertacao_Luciano_Pereira_dos_Santos.pdf. Acesso em: 1 nov. 2024.

SILVA, Alan Souza Pereira; MARSICO, Giuseppina. *A cultura acadêmica do sofrimento: será que isso existe? Estudos de Psicologia*, Campinas, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/estpsi/a/LfpjhL4xxhhGbXJXvqWmCmQ/?format=pdf@lang=pt>. Acesso em: 10 nov. 2024.

SILVA, Rafael Rosa da. *Por uma etnografia em um território familiar: territórios negros em Bagé/RS*. *Reunião Brasileira de Antropologia*, 2020. Disponível em: <http://evento.abant.org.br/doc/trabalho.php?id=00003676>. Acesso em: 19 set. 2024.

SILVA, Tiago Rosa da. *Vivências e experiências associativas negras em Bagé-RS no pós-abolição [...]*. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pelotas. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/ppgh/files/2018/06/Tiago-Rosa-da-Silva.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2024.

SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes [...]*. 2015. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/19685>. Acesso em: 20 jun. 2023.

UNIPAMPA. *Resolução nº 295, de 30 de novembro de 2020*. Estabelece as normas de pós-graduação stricto sensu da Unipampa. Bagé: Conselho Universitário, 2020.

Data de submissão: 09/04/2025

Data de aceite: 22/11/2025

Data de publicação: 15/12/2025

A INTERSECCIONALIDADE DESDE O BRASIL: TEIAS DE RESISTÊNCIA ENTRE O PENSAMENTO DE FEMINISTAS NEGRAS BRASILEIRAS

Intersectionality from Brazil: webs of resistance among the thinking of black brazilian feminists

Interseccionalidad desde Brasil: redes de resistencia en el pensamiento de las feministas negras brasileñas

MARÍLIA PASSOS APOLIANO GOMES¹
ORCID: 0000-0002-2159-8975

JHÊNIFFER LOPES DA SILVA²
ORCID: 0009-0004-3114-1188

RESUMO

Nesta pesquisa, exploramos a interseccionalidade no contexto brasileiro por meio de diálogos entre Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Djamila Ribeiro, Carla Akotirene, Juliana Borges e Letícia Nascimento. O arcabouço teórico articula estas autoras às Epistemologias do Sul, aos saberes e experiências construídos contra as formas de opressão e ao feminismo decolonial, em uma crítica anticapitalista, anticisheteropatriarcal e antirracista. O objetivo foi compreender como o conceito de interseccionalidade permite analisar as relações entre raça, classe, gênero e sexualidade no Brasil, evidenciando as articulações entre vários eixos de dominação na produção teórica dessas autoras. A pesquisa adota uma abordagem qualitativo-interpretativa, na qual a interseccionalidade se configura simultaneamente como objeto de investigação e como perspectiva teórico-metodológica. Enquanto tema, orienta a análise das formas como autoras negras brasileiras a mobilizam para compreender as relações entre raça, classe, gênero e sexualidade; enquanto método, oferece a lente crítica que guia a leitura comparativa e relacional das produções teóricas publicadas entre 2010 e o início dos anos 2020.

Palavras-chave: Interseccionalidade; Feminismos negros; Pensadoras negras brasileiras.

ABSTRACT

In this research, we explore intersectionality in the Brazilian context through dialogues between Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Djamila Ribeiro, Carla Akotirene, Juliana Borges, and Letícia Nascimento. The theoretical framework articulates these authors with Epistemologies of the South, with knowledge and experiences constructed against forms of oppression, and with decolonial feminism, in an anti-capitalist, anti-cisheteropatriarchal, and anti-racist critique. The objective was to understand how the concept of intersectionality allows us to analyze the relationships between race, class, gender, and sexuality in Brazil, highlighting the articulations between various axes of domination in the theoretical production of these authors. The research adopts a qualitative-interpretative approach, in which intersectionality is configured simultaneously as an object of investigation and as a theoretical-methodological perspective. As a theme, it guides the analysis of the ways in which Black Brazilian women authors use it to understand the relationships

¹ Socióloga, advogada, especialista em educação, mestre e doutora em Sociologia. Professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais e membro permanente do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí. Coordena o núcleo de pesquisa e extensão Afrofem: Feminismos afrodiáspóricos, afrocentricidade e decolonialidade. E-mail: mariliapassos@ufpi.edu.br

² Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Técnica em Administração pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí (IFPI). Membro do Núcleo de Pesquisa e Extensão Feminismos afrodiáspóricos, afrocentricidade e decolonialidade (AFROFEM) e do Núcleo de Estudos em Gênero e Desenvolvimento (ENGENDRE-UFPI). E-mail: jhenifferlopes@ufpi.edu.br

between race, class, gender, and sexuality; as a method, it offers the critical lens that guides the comparative and relational reading of theoretical productions published between 2010 and the beginning of the 2020s.

Keywords: Intersectionality; Black feminisms; Brazilian black women thinkers.

RESUMEN

En esta investigación, exploramos la interseccionalidad en el contexto brasileño a través de diálogos entre Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Djamila Ribeiro, Carla Akotirene, Juliana Borges y Leticia Nascimento. El marco teórico vincula a estas autoras con las epistemologías del Sur, con conocimientos y experiencias construidos en contraposición a las formas de opresión, y con el feminismo decolonial, en una crítica anticapitalista, anticisheteropatriarcal y antirracista. El objetivo fue comprender cómo el concepto de interseccionalidad permite analizar las relaciones entre raza, clase, género y sexualidad en Brasil, destacando las articulaciones entre diversos ejes de dominación en la producción teórica de estas autoras. La investigación adopta un enfoque cualitativo-interpretativo, en el que la interseccionalidad se configura simultáneamente como objeto de investigación y como perspectiva teórico-metodológica. Como tema, orienta el análisis de las formas en que las autoras negras brasileñas lo utilizan para comprender las relaciones entre raza, clase, género y sexualidad; como método, ofrece la perspectiva crítica que guía la lectura comparativa y relacional de las producciones teóricas publicadas entre 2010 y principios de la década de 2020.

Palabras clave: Interseccionalidad; Feminismos negros; Pensadoras negras brasilenãs.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta resultados de pesquisa realizada entre 2022 e 2024 sobre a influência de Lélia Gonzalez nas Ciências Humanas contemporâneas, com ênfase em seu papel pioneiro nas discussões sobre interseccionalidade e no feminismo negro diaspórico no Brasil. A pesquisa abrange os diálogos entre as produções de Gonzalez, entre os anos 1970 e 1980, e as obras de Sueli Carneiro, Djamila Ribeiro, Carla Akotirene, Juliana Borges e Leticia Nascimento, publicadas entre 2010 e o início dos anos 2020, compondo um panorama das análises brasileiras sobre desigualdades interseccionais. A pergunta que nos moveu foi: como essas autoras tratam as dinâmicas de opressão interseccional relacionadas à raça, classe, gênero, identidade de gênero e sexualidade no Brasil?

A seleção das autoras seguiu dois critérios principais: primeiro, reunir teóricas brasileiras que discutem as condições de mulheres negras, cis e trans, em perspectiva crítica ao paradigma moderno-colonial, que historicamente deslegitima saberes negros; segundo, contemplar pensadoras cujas obras estão articuladas à sua atuação política, sem separar militância e produção acadêmica. Buscou-se também considerar a dimensão histórica: Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro compõem a primeira geração do feminismo negro brasileiro (1970-1990), enquanto Ribeiro, Akotirene, Borges e Nascimento representam uma geração mais recente, atuante a partir dos anos 2000. A correlação entre elas é evidenciada pela coleção *Feminismos Plurais*, organizada por Djamila Ribeiro, que inclui obras de Ribeiro (2017), Borges (2018), Akotirene (2019) e Nascimento (2021b).

Com essa escolha, o objetivo foi compreender, no Brasil, a constituição do feminismo negro diaspórico, definido por Santos (2007) como um conjunto de práticas políticas e intelectuais desenvolvidas por feministas afrodescendentes, articulando gênero, raça, classe, identidade de gênero e sexualidade. Essa perspectiva nos convoca a repensar a própria noção das identidades, incorporando o debate sobre gênero e cisgeneridade, como propõe Leticia Nascimento (2021b), ao questionar a naturalização da mulher cis como sujeito universal do feminismo. Tal deslocamento epistêmico permite compreender as experiências de mulheres negras, trans e travestis como constitutivas das epistemologias de resistência, revelando o caráter metodológico e político da interseccionalidade: pensar a partir das encruzilhadas onde se cruzam opressões e possibilidades de reexistência.

Essas formulações contemporâneas encontram suas raízes nas elaborações pioneiras de Lélia Gonzalez, que compreendia raça, classe e gênero como dimensões indissociáveis da dominação e da resistência. Compreendemos, assim, Gonzalez como precursora de uma leitura interseccional *avant la lettre*. Embora o termo “interseccionalidade” tenha sido cunhado por Kimberlé Crenshaw (1989) para discutir as múltiplas

formas de subordinação das mulheres negras nos EUA, Gonzalez, já na década de 1970, criticava a tripla opressão estrutural vivida por mulheres negras e pobres no Brasil. Destaca-se que o conceito ganhou notoriedade acadêmica a partir de diversas vertentes do feminismo negro – estadunidense (Collins; Bilge, 2016; Davis, 2016; hooks, 2019), afro-latino-americano e afro-caribenho decolonial (Curiel, 2007) – e, no contexto brasileiro, constitui também uma forma de crítica epistemológica e política à colonialidade do saber.

Costuma-se associar à “terceira onda” do feminismo, nos anos 1990, o questionamento da categoria universal de “mulher”. Contudo, a crítica à ideia de uma experiência feminina homogênea já estava presente nas lutas das mulheres negras desde o século XIX, como evidencia o célebre discurso “E eu não sou uma mulher?”, de Sojourner Truth (1851). Tais formulações, retomadas e aprofundadas por autoras negras brasileiras contemporâneas, como Letícia Nascimento (2021b) e Yordanna Rêgo (2019), demonstram a atualidade das discussões inauguradas por Gonzalez sobre a impossibilidade de um sujeito feminino universal. Essas autoras, em diálogo com a tradição amefricanista e decolonial, expandem o alcance da interseccionalidade ao incorporar criticamente as questões de identidade de gênero e transfeminismo.

É nessa direção que Letícia Nascimento (2021b) tensiona os limites da categoria “mulher” ao discutir corpo, identidade e dissidência de gênero. Para a autora, raça, classe e gênero não operam isoladamente, mas conformam um campo de poder no qual branquitude e cisgeneridade se tornam normas. Ao defender o transfeminismo, Nascimento amplia o debate de forma interseccional ao incluir experiências de mulheres negras, lésbicas, travestis, trans, gordas e com deficiência, denunciando como o racismo e o cisheteropatriarcado se articulam na produção das desigualdades contemporâneas. Essa reflexão dialoga com a análise de Yordanna Lara Pereira Rêgo (2019) sobre a afronecrotransfobia, processo através do qual o Estado e as estruturas de poder produzem a morte social e física de corpos negros, sobretudo de pessoas negras trans e travestis. Ao mesmo tempo, Rêgo evidencia que esses corpos forjam práticas de reexistência que desestabilizam a lógica necropolítica e reinscrevem a agência negra nas disputas pela humanidade.

As autoras analisadas estruturam suas discussões em bases afrocentradas, articulando uma perspectiva histórica que evidencia como ideologias políticas e formas de dominação herdadas do período colonial sustentam desigualdades estruturais até o presente. Tais opressões se mantêm também pela normatividade da branquitude, entendida como lugar social e simbólico de privilégio racial historicamente construído, que opera como referência universal e invisibiliza hierarquias raciais em benefício dos sujeitos brancos (Schucman, 2014). Ao trazer a branquitude como categoria analítica, torna-se possível compreender como os discursos de neutralidade, universalidade e mérito sustentam desigualdades de raça, gênero e classe, fazendo da interseccionalidade um instrumento para desvelar esses mecanismos e reconhecer a branquitude como sustentáculo de poder e produção de privilégios.

Ancoradas no pensamento dessas teóricas e inspiradas pela historiadora Silmária Reis (2024), defendemos a existência de uma “interseccionalidade desde o Brasil” ou “à brasileira”, cujas raízes remontam a Lélia Gonzalez. Essa noção sustenta a estratégia metodológica da pesquisa, que adota uma abordagem qualitativo-interpretativa e interseccional (Goldenberg, 2004), combinando análise bibliográfica e documental com leitura comparativa das trajetórias e produções das autoras. Mais que um procedimento analítico, a interseccionalidade constitui aqui um eixo epistemológico e político que orienta toda a reflexão, reconhecendo as opressões como estruturais e interdependentes (Akotirene, 2019; Collins; Bilge, 2016). Essa estratégia permitiu identificar aproximações e distanciamentos entre perspectivas teóricas, epistemológicas e políticas, aprofundando o diálogo entre diferentes gerações do feminismo negro brasileiro. Demarca-se, assim, que a interseccionalidade, mais do que um método, foi o ponto de partida para a leitura do mundo social.

Ao tomar a interseccionalidade como lente analítica, o diálogo com o feminismo decolonial (Lugones, 2014; Vergès, 2020) torna-se incontornável, uma vez que ambos os referenciais denunciam o entrelaçamento das estruturas capitalistas, raciais e cisheteropatriarcais na produção das desigualdades que afetam de modo particular as mulheres negras, sobretudo trans e travestis. Nesse cenário, Lélia Gonzalez emerge como uma das vozes mais influentes da América Latina, cuja perspectiva amefricanista e crítica à colonialidade do saber constitui uma contribuição inovadora e decisiva ao feminismo diaspórico. Como afirma Sueli Carneiro, “quando Crenshaw chegou com esse debate da interseccionalidade, eu já estava com essa concepção consolidada de feminismo negro. *Eu sou filhote de Lélia Gonzalez*” (Carneiro, 2017, grifo nosso).

Como veremos, a obra de Gonzalez ecoa e inspira as produções contemporâneas de feministas negras brasileiras, que, articulando-se a tradições teóricas de autores como Abdias do Nascimento (1978), Beatriz

Nascimento (2021a), Angela Davis (2016), bell hooks (2019), Patrícia Hill Collins (2016) e Frantz Fanon (2008), reafirmam a necessidade de compreender a interseccionalidade como ferramenta teórico-política fundamental na crítica às desigualdades e violências estruturais.

2. LÉLIA GONZALEZ E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A DISCUSSÃO DA INTERSECCIONALIDADE

Nas décadas de 1970 e 1980, Lélia de Almeida Gonzalez (1935–1994) formulou análises pioneiras sobre a cultura afro-latino-americana, o racismo e as desigualdades de gênero no Brasil. Graduada em História, Geografia e Filosofia, mestra em Comunicação e doutora em Antropologia, foi professora na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e a primeira a ministrar um curso sobre Cultura Negra no país, na Escola de Artes Visuais do Parque Lage. Nessa trajetória, destacou-se também como uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado (1978) e do Coletivo de Mulheres Negras Nzinga (1983), iniciativas fundamentais para articular o feminismo negro no Brasil (Rios; Freitas, 2018).

Embora anterior ao paradigma decolonial, sua obra expressa, segundo Silmária Reis (2024), uma “decolonialidade à brasileira”, que reúne múltiplas tradições anticoloniais e destaca Gonzalez e Beatriz Nascimento como vozes precursoras dessa perspectiva. Nos anos 1980, Lélia publicou ensaios fundamentais como “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, “Por um feminismo afro-latino-americano” e “A categoria político-cultural de amefricanidade”, nos quais articulou raça, classe e gênero para compreender as estruturas coloniais do pensamento e da sociedade brasileira. Esses textos foram inicialmente reunidos na coletânea *Primavera para rosas negras*, organizada pela União dos Coletivos Pan-Africanistas (Gonzalez, 2018), iniciativa essencial para manter viva sua obra em um contexto de silenciamento acadêmico, e posteriormente sistematizados por Flávia Rios e Márcia Lima na coletânea *Por um feminismo afro-latino-americano* (Gonzalez, 2020).

Em 1982, a autora lançou *Lugar de negro* (Gonzalez; Hasenbalg, 2022), consolidando sua contribuição às ciências humanas, e, em 1987, escreveu *Festas Populares no Brasil*, obra publicada ainda em vida, porém em tiragem limitada e sem inserção no mercado editorial. Apenas em 2024 o livro se tornou acessível ao público, revelando uma profunda análise sobre as manifestações culturais afro-brasileiras como espaços de memória, resistência e recriação das identidades negras e indígenas (Gonzalez, 2024).

Nessas obras, a autora criticou o sexismo no movimento negro, o racismo no feminismo hegemônico e o classismo do sindicalismo, demonstrando que as opressões não atuam de modo isolado, mas se entrecruzam de forma estrutural na vida das mulheres negras. Denunciou ainda o mito da democracia racial como ideologia que naturaliza essas hierarquias, sustentando a invisibilidade da dominação racial e de gênero. Em contraponto aos “intérpretes do Brasil”, como Oliveira Viana e Gilberto Freyre, Gonzalez questionou o elogio à mestiçagem e demonstrou que a formação nacional se deu por meio da violência do estupro colonial e da exploração de corpos negros e indígenas.

Ao propor conceitos como *amefricanidade* (unidade cultural e política da diáspora negra), *feminismo afro-latino-americano* (de alcance transnacional) e *pretuguês*, Gonzalez criticou a razão logocêntrica e o racismo linguístico que hierarquiza modos de falar e exclui saberes populares. Com o *pretuguês*, denunciou a colonialidade da linguagem e afirmou o valor epistêmico das expressões afro-diaspóricas e periféricas, aproximando a produção científica da oralidade e da experiência cotidiana, o que contribuiu para a deselitização e a popularização da ciência no Brasil.

Lélia Gonzalez antecipa a interseccionalidade ao demonstrar que a opressão das mulheres negras é produzida simultaneamente por estruturas raciais, sexuais, econômicas e culturais, as quais são impossíveis de se compreender separadamente. Para além dos mais conhecidos e já citados ensaios “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira”, “Por um feminismo Afro-Latino-Americano” e “A categoria Político-Cultural de Amefricanidade”, nos textos “A mulher negra” e “Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher”, a autora evidencia que o capitalismo latino-americano é racialmente hierarquizado e sexualmente dividido, destinando às mulheres negras as posições mais precárias e invisibilizadas.

Sua abordagem, que integra economia política, psicanálise e análise cultural, mostra que o racismo e o sexismo não apenas se somam, mas se reforçam mutuamente, definindo o lugar social da mulher negra. Isso porque o desenvolvimento desigual e os padrões específicos de integração social denotam a eficácia do sistema de superexploração de negras e negros na sociedade brasileira. É nesse entrecruzamento, no qual

raça, classe e gênero se tornam indissociáveis, que se encontra a antecipação de uma leitura interseccional da realidade brasileira.

3. DIÁLOGOS ENTRE LÉLIA GONZALEZ E FEMINISTAS NEGRAS CONTEMPORÂNEAS

Entendemos que, além de ser pioneira na evidência das desigualdades interseccionais, Gonzalez desempenhou um papel crucial na criação e no debate de categorias inovadoras, tais como: racismo por negação; amefricanidade; pretuguês; feminismo afro-latino-americano (abordagem tanto regional quanto transnacional) e tridimensionalidade das opressões, sofridas pelas mulheres negras pobres no Brasil. Desde 1970, Lélia já abordava a tripla discriminação enfrentada por essas mulheres nos meios de comunicação, como novelas e publicidades (Gonzalez; Hasenbalg, 2022). A autora desenvolveu uma perspectiva interseccional e transdisciplinar, evidenciando a urgência de elaborar políticas públicas que considerassem a multidimensionalidade das opressões. Essa continua sendo uma pauta fundamental do feminismo diaspórico, com Sueli Carneiro, Djamilá Ribeiro, Juliana Borges, Carla Akotirene e Letícia Nascimento.

Em diversas de suas reflexões, Gonzalez utiliza a imagem da mulher negra para analisar as manifestações de opressão e as ideologias políticas que perpetuam representações coloniais. Isso inclui o triplo estereótipo que limitava o lugar social da mulher negra no Brasil, a saber: a mulata, enquanto objetificação/sexualização da mulher negra, supostamente para atender o desejo masculino no cotidiano e em eventos extraordinários como o carnaval; a mãe-preta como a figura materna que cuidava e educava os filhos dos senhores no período escravocrata; e, por fim, a mucama, que, no período colonial, era a mulher escravizada que cumpria o serviço no lar, tarefas análogas ao que desempenham hoje as mulheres em trabalho doméstico. Gonzalez demonstrou que são representações essencialistas que simbolizam as maneiras pelas quais as mulheres negras foram e seguem sendo exploradas no Brasil. A análise da autora denuncia como esse imaginário continua a ser reproduzido no cotidiano, nas práticas e na indústria cultural, consolidando as desigualdades e violências atuais.

A antropóloga fundamenta seu trabalho em Guerreiro Ramos, na análise das relações raciais e da identidade nacional, bem como em Abdias Nascimento e Beatriz Nascimento, na formulação de uma história escrita por mãos negras (Nascimento, 2021a), trazendo à tona verdades não escritas pela história hegemônica, desconstruindo estruturas de discriminação cultural e de desumanização das pessoas negras. Nesse mesmo escopo, Gonzalez dialoga com Frantz Fanon, que desenvolve uma proposta anticolonial para a Psicanálise, um dos paradigmas com que a autora mais trabalha, articulando Fanon com Sigmund Freud e Jacques Lacan.

Analizamos a produção de Lélia Gonzalez a partir de três vertentes: 1) a abordagem anticolonial ou “decolonial à brasileira” (Reis, 2024), na crítica à visão eurocêntrica e autoproclamada neutra das ciências e do feminismo dominante no Ocidente; 2) a perspectiva psicanalítica, refletindo o interesse da autora pelas obras de Sigmund Freud, Frantz Fanon e Jacques Lacan, cruciais para sua compreensão do “racismo à brasileira” ou “racismo por denegação”; 3) abordagem interseccional, trazendo a complexidade das opressões de raça, classe e gênero, o que revela a originalidade de sua obra, mesmo antes da definição posterior do termo “interseccionalidade” por Crenshaw em 1989 (Ratts; Rios, 2010).

A crítica de Lélia Gonzalez à razão colonial e logocêntrica, que hierarquiza os saberes e desqualifica aqueles produzidos fora do cânone eurocêntrico, encontra ressonância no pensamento de Letícia Carolina do Nascimento (2021b). Em sua formulação sobre o transfeminismo, Nascimento propõe o reconhecimento do corpo como dimensão constitutiva da produção de conhecimento, rompendo com a cisnormatividade e com o modelo abstrato e desincorporado de intelectualidade. Ao adicionar as necessárias reflexões sobre identidade de gênero e sexualidade, Nascimento amplia e atualiza o projeto de descolonização do saber defendido por Gonzalez, reafirmando que pensar a partir das margens negras, femininas, trans e periféricas é construir outras racionalidades possíveis. Vemos, assim, uma convergência entre Gonzalez e Nascimento na recusa à separação entre corpo e razão e na defesa de epistemologias situadas que insurgem contra o universalismo ocidental e reconhecem nas vivências subalternizadas potentes fontes de elaboração teórica e política.

3.1 A oferta analítica ancestral do feminismo negro, por Carla Akotirene

Carla Akotirene, pesquisadora baiana, assistente social e doutora em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, no início de seu livro *Interseccionalidade* (2019), demarca a influência

teórica e política de Gonzalez (2020) em seu pensamento e na promoção do pretuguês brasileiro – categoria que trata da influência africana no português falado no Brasil – e na luta anticolonial relacionada à definição do que constitui conhecimento legítimo. Na citada obra, Akotirene define interseccionalidade como uma encruzilhada de diversas estruturas, uma “oferenda analítica ancestral” preparada pelas feministas negras para alimentar aqueles que são vistos como “Outros”, em processos de desumanização (Fanon, 2008; Carneiro, 2023). Ela lembra que, muito antes do termo ser criado, as feministas negras já compreendiam a “encruzilhada das avenidas identitárias” que a abordagem representa, unindo-se em suas lutas e desenvolvendo coletivamente formas de resistência que se distanciam das abordagens liberais do feminismo branco dominante no enfrentamento dos efeitos do patriarcado. Trata-se de um conceito que permite uma compreensão mais abrangente, superando as narrativas simplistas de classe, raça, gênero, sexualidade e nacionalidade.

Akotirene e Ribeiro (2017) defendem que a proposta política e epistemológica da interseccionalidade já estava presente na primeira onda do feminismo, nas vozes das ativistas negras. Além disso, a necessidade de analisar de forma combinada raça, classe e gênero também estava nas autoras da chamada segunda onda, com hooks (2019) e Lorde (1983). Diferentemente do que alguns apregoam, a exemplo da socióloga francesa Daniele Kergoart, o feminismo negro não traz cisões ou hierarquia de desigualdades. Pelo contrário, como afirmam Angela Davis e Audre Lorde, ele propõe justamente que o discurso de “primazia” de opressões seja abandonado. O que trouxe o feminismo negro foi a exigência de um novo marco civilizatório, expandindo noções anteriores de justiça baseadas na simples distributividade econômica. As existências e resistências das mulheres negras sempre existiram na história, porém as fortes demarcações sociais que lhes negavam o *status* de sujeitos de direitos, sujeitos históricos e produtores de conhecimento de si e do mundo promoveram forte silenciamento e invisibilização destas mulheres na historiografia feminista hegemônica.

3.2 Pensar localizado e enegrecer o debate a partir de Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro

Outra pesquisadora de grande relevância no feminismo negro brasileiro é a filósofa, escritora e ativista Sueli Carneiro, fundadora do Geledés – Instituto da Mulher Negra. Carneiro é doutora em Filosofia, com a tese *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* (2005), publicando ainda *Mulheres negras e poder: um ensaio sobre a ausência* (2009) e o livro *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil* (2011). Carneiro discute e propõe políticas públicas eficazes que considerem os variados segmentos da população, com suas dimensões históricas, culturais e raciais, destacando a necessidade de desconstruir a ideia da democracia racial que fundamenta a ideologia meritocrática, pois essa narrativa esconde a realidade de que a formação histórica do Brasil não é de harmonia racial.

Para a autora, a premissa de que havia uma democracia racial e igualdade formal disfarçou os reais modos de inclusão do povo negro na sociedade após a abolição da escravidão. A autora tem alertado que o Estado brasileiro persiste na adoção de políticas públicas com enfoque universal, abrangendo áreas como educação, saúde e cultura, e alocando recursos e iniciativas para grupos inteiros, em vez de abordagens segmentadas. As políticas direcionadas especificamente para a população negra ou para a saúde de mulheres lésbicas e homens trans, por exemplo, são exceções.

Considerando as profundas desigualdades sociais, que são interseccionais, Carneiro ressalta a necessidade de implementar políticas setoriais específicas, que geralmente contrastam com a gestão atual do Brasil. Apesar disso, as contribuições da autora não se reduzem à proposição de políticas interseccionais. Em sua tese, a autora tematiza o processo da desumanização das pessoas racializadas, o que leva grande parte da sociedade a invisibilizar e naturalizar essas desigualdades (Carneiro, 2023).

Um exemplo do que denuncia Carneiro é a alta taxa de letalidade entre os jovens no Brasil, um fenômeno que possui forte marcação racial, permitindo afirmar a ocorrência de genocídio da juventude negra. De acordo com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública de 2023 em relatório da Anistia Internacional, 99% dos homicídios cometidos pela polícia tiveram como vítimas homens, dos quais 84% eram negros e 52% tinham menos de 25 anos (Anistia Internacional, 2023). Outro aspecto importante é o crescimento dos casos de feminicídio no país. Segundo o mesmo relatório, em 2023 se observa uma verdadeira escalada na violência contra as mulheres.

No primeiro semestre de 2022, foram registrados 699 feminicídios, violência que não afeta igualmente as mulheres. Esse relatório aponta que 62% das vítimas eram negras, reforçando as conclusões de diversos estudos, como o de Paiva (2024). As pesquisas mostram que é fundamental considerar a perspectiva

racial nas políticas públicas de segurança, tanto para a prevenção quanto para o enfrentamento desse tipo de violência. Além disso, os dados sobre transfeminicídio no Brasil reforçam a urgência dessa ampliação analítica: em 2023 foram registrados 145 assassinatos de pessoas trans e 10 suicídios após violência ou invisibilidade, segundo o 7º Dossiê da Associação Nacional de Travestis e Transexuais do Brasil (ANTRA).

Desse modo, as políticas de enfrentamento à violência de gênero e racial precisam considerar que os feminicídios e os transfeminicídios são expressões interligadas de sistemas opressivos que atravessam raça, gênero, classe, identidade de gênero e sexualidade, conforme lembram Nascimento (2021b) e Rêgo (2019). Sueli Carneiro ressalta que, enquanto não se alcançar uma compreensão teórica e política clara sobre as intersecções das opressões de raça, classe e gênero no Brasil, o Estado continuará a elaborar e implementar políticas universalistas que se mostram ineficazes para aqueles que enfrentam as maiores vulnerabilidades, como é o caso das mulheres negras e de baixa renda.

Carneiro sugere que devemos “enegrecer” o debate, destacando a força do feminismo negro na luta contra o racismo, o sexismo e o capitalismo de maneira integrada, relacionada à busca por direitos humanos que promovam liberdade e igualdade, evitando a objetificação dos corpos negros no contexto do colonialismo. A autora ressalta que, desde a infância, a população negra enfrenta a discriminação racial, sendo a escola o ponto de partida desse processo. Essas experiências se transformam em situações mais graves com o passar do tempo.

Muitos meninos e meninas lidam com uma realidade social marcada pela violência, enfrentando diversas formas de alienação que contribuem para a formação de ideias que os afastam da chance de imaginar um futuro em que a mobilidade social é possível. Essa realidade é ainda mais acentuada para as mulheres negras, como aponta Gonzalez: a combinação da exclusão racial com práticas sexistas agrava a exploração e opressão que essas mulheres enfrentam, e, junto a fatores socioeconômicos, restringe significativamente suas oportunidades de ascensão.

Carneiro (2011) enfatiza os significativos efeitos da desigualdade racial e de gênero no mercado de trabalho do Brasil, evidenciando a escassez de mulheres e pessoas negras em posições elevadas nas instituições públicas e privadas. No contexto brasileiro, as mulheres negras representam uma coletividade que ocupa a base da pirâmide social, sendo o grupo mais marginalizado, enfrentando opressão de diversas origens. Esse grupo é não apenas o mais mal pago, mas também o que se encontra em maior situação de vulnerabilidade social. Sendo o trabalho essencial para a manutenção da vida e com acessos extremamente desiguais, essa exclusão do mercado laboral configura uma negação de cidadania.

Assim, entendemos que a estrutura do racismo obstaculiza a concretização dos direitos fundamentais e garante a continuidade das hegemonias e da subalternidade racial. Alinhando-se a Gonzalez, Carneiro propõe a urgência de incluir a perspectiva negra nas discussões, visando desenvolver estratégias que fortaleçam os direitos da população negra. As duas autoras corroboram a visão de que as mulheres negras e em situação de pobreza enfrentam opressões interligadas, resultantes das desigualdades de raça, classe e gênero, que se entrelaçam e tornam a realidade ainda mais complexa, refletindo as estruturas das desigualdades sociais do país.

Por essa razão, a abordagem da amefricanidade, proposta por Gonzalez, revela-se fundamental. Ela sugere a necessidade de descolonizar a forma como enxergamos a formação sociohistórica e cultural da América Latina, cuja narrativa ainda é predominantemente moldada pela perspectiva do colonizador, criando uma distância, mesmo nas vivências que nos conectam aos outros países dessa região. Essa abordagem traz uma nova compreensão sobre a luta da população afrodescendente diante do imperialismo europeu e norte-americano, ressaltando a importância e o protagonismo dos grupos negros e indígenas na formação do Brasil e de outros territórios.

A manutenção das desigualdades interseccionais depende da continuação das crenças na democracia racial e na meritocracia, impedindo transformações estruturais, como a melhoria das condições de vida da população negra no Brasil. Gonzalez (2020) e Carneiro (2011) reconhecem que, junto a essas ideologias, há processos interligados e intrincados de desumanização e silenciamento, bem como uma resistência a mudanças estruturais. Trata-se da negação do racismo brasileiro, que, ancorada no mito da democracia racial, ao mesmo tempo em que exalta uma suposta “cultura nacional”, rejeita as raízes culturais africanas e indígenas da identidade brasileira. Esse processo Gonzalez nomeia como “racismo por denegação” ou “racismo à brasileira”, uma neurose coletiva que atua como um mecanismo de disfarce das desigualdades, performando coletivamente uma suposta harmonia brasileira nas relações raciais.

Gonzalez traz ainda o conceito laciano de *infans* (aqueles que não têm voz) para se referir a pessoas que são objeto de discurso, mas não têm a oportunidade de se expressar. Isso não ocorre por falta de desejo, mas porque são silenciadas por aqueles que se consideram autorizados a falar em seu nome. O silenciamento gera uma infantilização e uma negação da plena humanidade. Como Lélia destacava, a população negra no Brasil sempre foi representada a partir de uma ótica branca, patriarcal e capitalista. Devido à desumanização e à exploração de diversas formas, seu pensamento, sua cultura e sua voz foram desconsiderados por séculos, estando sujeitos a uma ideologia de pacificação sustentada pelo mito da democracia racial, de modo que é essencial tomar as rédeas de sua própria narrativa.

Lembramos que o legado colonial, que continua a atuar como uma colonialidade que afeta o ser, o saber e o poder (Quijano, 2005), tem colocado as pessoas negras na posição de “Outro”, aquele que é descrito a partir de um suposto “eu” universal, caracterizado como branco, cristão e cisheteropatriarcal. A proposta da Amefricanidade sugere que as análises levem em conta as opressões de maneira interligada e sejam fundamentadas nos feminismos negros, criando suas narrativas únicas. Nesse contexto, Gonzalez estabelece um diálogo com Simone de Beauvoir (1960), filósofa francesa que argumenta que as mulheres foram vistas como o “Outro” em relação aos homens, compreendidas enquanto o que falta aos homens, definidas como um “Outro absoluto ou universal”. Gonzalez refuta essa ideia, afirmando que não há uma “mulher universal”, pois as experiências das mulheres negras diferem significativamente das vivências das mulheres brancas.

Dessa forma, a abordagem interseccional fundamenta-se no feminismo diaspórico, representando sujeitos em coletividade que, ao longo da história, foram vistas como os “Outros dos Outros”, negadas de humanidade e voz: *infans*, de acordo com a análise de Gonzalez. As mulheres que compõem esse grupo não o fazem por uma essência inata, mas por relações sociais estabelecidas ao longo do tempo, enfrentando uma “dupla ausência” de poder (Kilomba, 2019): ao não serem brancas nem homens, elas se opõem tanto à branquitude quanto à masculinidade, criando um terceiro espaço onde é ainda mais desafiador estabelecer reciprocidade e empatia, ao que recordamos a solidão da mulher negra e a fala de Sojourner Truth (“E eu não sou uma mulher?”, Truth *apud* hooks, 2019). Elas são objeto de discursos, mas raramente têm a oportunidade de se pronunciar, o que torna essencial a realização de pesquisas que partam de suas perspectivas, experiências e vivências. Essas experiências não são universais, mas profundamente enraizadas nas identidades e nos contextos socialmente construídos, que, muitas vezes, são erroneamente considerados como “neutros” ou “naturais”.

Nesse sentido, o conceito de *infans* em Gonzalez, que denuncia a negação da voz e da humanidade, dialoga diretamente com o *dispositivo de racialidade* formulado por Sueli Carneiro (2005), no qual o negro é construído como “não ser” diante de um “eu” branco universal. As autoras revelam como o processo de desumanização opera também no campo do conhecimento, produzindo o *epistemicídio*: a eliminação simbólica e material dos saberes negros e indígenas, que sustenta a colonialidade do poder e do saber. Ao articularem corpo, voz e conhecimento como dimensões inseparáveis, Gonzalez e Carneiro afirmam a urgência de uma política de enegrecimento do saber, que recupere as memórias e epistemes silenciadas pela modernidade colonial.

3.3 Lugar de fala para existir: a potência da fala enquanto resistência ao epistemicídio

Nesta reflexão sobre interseccionalidade, é importante incluir Djamila Ribeiro, filósofa, escritora e pesquisadora. Ela tem desempenhado um papel fundamental na edição e circulação de estudos relacionados ao antirracismo, principalmente por meio da curadoria da coleção *Feminismos Plurais*, que busca expandir os debates para além do âmbito acadêmico. Na obra “O que é lugar de fala?”, Ribeiro não se anuncia autora do conceito e resgata de maneira cuidadosa aspectos históricos e políticos, argumentando que essa noção deve ser abordada a partir da perspectiva feminista:

Não poder acessar certos espaços acarreta em não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, meios de comunicação, política institucional, por exemplo, impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas, inclusive, até de quem tem mais acesso a internet. O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. [...] Quando falamos do direito à existência digna, à voz estamos falando de locus social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. (Ribeiro, 2017, p. 66)

Impedir alguém de se expressar ou agir como se estivesse ouvindo essa pessoa, sem de fato ouvir, é, na prática, privá-la do direito a uma vida digna. Nesse contexto, o termo “lugar” se refere a uma posição social determinada pelas hierarquias e pelas diferenças marcadas que existem na sociedade. A fala vai muito além de simplesmente formar frases, conforme destaca Ribeiro, pois expressar-se é uma forma de existir, resistir e reexistir. Em um país onde a população negra e jovem enfrenta genocídio, Ribeiro enfatiza que ter voz é

uma forma de manter-se vivo. Isso implica garantir que as falas sejam escutadas e levadas em consideração, promovendo, por exemplo, a criação de políticas públicas que combatam as desigualdades e melhorem as condições de vida da população negra no Brasil.

Embora Gonzalez não mencione diretamente a expressão “lugar de fala” em seus ensaios, Ribeiro reconhece nela um caráter pioneiro na discussão e análise desse tema. É importante notar que, em diversos escritos, Gonzalez tem por mote a declaração de Millôr Fernandes de que no Brasil “não existe preconceito de cor porque aqui o negro conhece o seu lugar”. Diante disso, é significativo que a obra de Djamila Ribeiro (2017) comece com uma citação de Gonzalez em “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, ressaltando a importância de que as mulheres negras reivindiquem sua própria voz.

E o risco que assumimos aqui é o ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sidos falados, infantilizados (*infans* é aquele que não tem fala própria, é a criança se que fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que nesse trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, *o lixo vai falar, e numa boa.* (Gonzalez, 2020, p. 77-78, grifo nosso)

Assim, o *lugar de fala* em Ribeiro pode ser compreendido como a atualização política do gesto teórico de Gonzalez: ambas reivindicam o direito de falar por si, rompendo o silêncio imposto aos sujeitos *infans*, aqueles historicamente citados, mas não ouvidos. Tal gesto não é apenas discursivo, mas epistêmico, pois insurge contra o epistemicídio, que nega à população negra o estatuto de produtora de conhecimento. Djamila Ribeiro destaca a relevância da descolonização do saber e da promoção e disseminação de epistemologias afrocentradas, que possuem uma longa trajetória histórica. Ela questiona a alegada neutralidade da ciência moderna ocidental, uma visão igualmente defendida por Gonzalez nas décadas de 1970 e 1980.

Ribeiro também sugere a desconstrução da amplamente aceita teoria da democracia racial, que sustenta a ideia de meritocracia no imaginário coletivo, frequentemente legitimando e exacerbando as consequências das desigualdades e os efeitos do racismo. Nas obras de Ribeiro e de Gonzalez, há uma forte indicação da urgência em desenvolver estratégias de resistência não apenas contra o racismo, mas igualmente contra uma variedade de formas de exploração e opressão que buscam deslegitimar a existência, os conhecimentos, as narrativas e as vozes da população negra.

O importante enfoque de Gonzalez destaca que as pessoas negras têm enfrentado processos de infantilização e “outrificação”. Para um entendimento mais profundo do fenômeno da “outrificação”, sugerimos a obra da filósofa Sueli Carneiro, que nos instiga a refletir sobre temas como a racialidade, o epistemicídio, a ilusão da democracia racial, o feminismo negro e os direitos humanos, por exemplo. Recentemente, a autora lançou o livro “Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser” (2023), em que analisa diferentes mecanismos de poder imbuídos de racialização. Em suma, o dispositivo da racialidade estabelece uma divisão entre os brancos (o “Eu”), que se percebem como neutros ou como não-raça, e os não-brancos, aqueles/as vistos/as como racializados/as, nos quais se marca um “outro” que ocupa uma posição inferior e desumanizada. Assim, o Eu-branco se inscreve enquanto ideal e o Outro-racializado é subjugado e negado a sua existência (Carneiro, 2023).

Para Carneiro, a outrificação é arraigada na mentalidade colonial e eurocêntrica, que impõe a assimetria colonizador-colonizado, designando o “eu” hegemônico em *status* de ascensão hierárquica e social em oposição ao “outro”, rebaixado a categorias não-humanas. Ocorrem também as práticas de epistemicídio e de forte naturalização de supostas diferenças biológicas entre brancos e negros, que colocam a população negra em posições de duplo e até mesmo triplo trabalho, pois estão nessa posição concreta de desumanizados/as, o que ocorre até hoje. No Brasil, a igualdade formal garantida em lei contrasta com as profundas desigualdades raciais, de classe e gênero que estruturam o cotidiano.

O epistemicídio opera como mecanismo de destruição dos saberes daqueles e daquelas que são lidos como outros/as, anulados/as enquanto sujeitos produtores de saber, impulsionando a toada colonial que sustenta a ideologia do discurso hegemônico branco. Tal análise em Sueli Carneiro dialoga intensamente com a abordagem de Lélia Gonzalez (1984) sobre a produção de *infans*, isto é, o sujeito invalidado enquanto alguém a ter direitos, aquele que assume a posição de sujeito “outro” do qual se fala. Assim, a harmonia social funciona como uma cortina que cobre apenas superficialmente a divisão racial existente no Brasil, mascarando a opressão interseccional sofrida há séculos pelo povo negro, sendo este o ponto em que a neurose cultural brasileira se manifesta.

Gonzalez explicita que é por meio dessa neurose coletiva que se ocultam práticas individuais e coletivas de discriminação racial, acobertadas pela reiterada negativa do racismo, o que, de maneira estrutural e

sintomática, fragiliza o cenário brasileiro, propiciando múltiplas formas de violências direcionadas ao povo negro. Afinal, como se sabe, apesar de que muitos neguem, “um dos mecanismos mais cruéis da situação do negro brasileiro na força de trabalho se concretiza na sistemática perseguição, opressão e violência policial contra ele” (Gonzalez, 2020, p. 46). Sendo esta uma das inúmeras formas de opressão, é fazendo uso da violência nas suas diferentes esferas que o Estado permite a perpetuação das desigualdades interseccionais.

3.4 Pensando o encarceramento em massa brasileiro em uma perspectiva interseccional

Juliana Borges, antropóloga de São Paulo com especialização em política criminal e relações raciais, é cofundadora da Articulação Interamericana de Mulheres Negras na Justiça Criminal/Núcleo Brasil. Borges se identifica como uma feminista antipunitivista e antiproibicionista e escreveu duas obras fundamentais sobre o tema: *O que é encarceramento em massa?* (2018) e *Prisões: espelhos de nós* (2020). Em seus livros, Borges ressalta que as prisões no Brasil representam um mecanismo de encarceramento em massa que afeta particularmente a população negra jovem, refletindo um novo tipo de aprisionamento que evoca os horrores da escravidão. Ela destaca que as instituições prisionais não tratam todos os indivíduos de forma equitativa, sendo notadamente mais severas com aqueles identificados como “racializados”, ou seja, não brancos, como se a branquitude não fosse uma categoria racial.

Nessas estruturas, ocorre a restrição de território e a limitação da liberdade da população negra, com os corpos negros sendo vistos como os principais alvos de controle e punição. A situação é alarmante, já que o Brasil possui a quarta maior população carcerária do mundo, com 64% desse total composto por indivíduos negros. Além disso, ao incorporar a análise de gênero, Borges enfatiza a importância da interseccionalidade na compreensão desse fenômeno e na busca por soluções e pela construção de um novo paradigma civilizatório.

A autora, com isso, destaca o aspecto fundamental da interseccionalidade à luz de seus estudos voltados ao sistema judiciário e prisional brasileiro, fazendo uso da categoria para analisar como o sistema penal atua desumanizando corpos racializados. Ela enfatiza como a categoria analítica é essencial para a formulação de projetos estratégicos que possibilitem construir outras possibilidades, a partir de medidas direcionadas a mulheres negras em situação de cárcere, por exemplo. Juliana Borges aponta que as mulheres são profundamente impactadas, tanto por estarem em situação de privação de liberdade (totalizando 37.380), quanto pelos efeitos decorrentes do encarceramento de seus familiares. Portanto, ao considerar as mulheres negras nas prisões, é essencial analisar os dados de forma cruzada para captar a complexidade desse fenômeno.

Borges refere-se a uma realidade contemporânea, pós-Constituição Federal de 1988, a chamada “Constituição cidadã”, que trouxe o princípio da igualdade descrito no artigo 5º: somos todos iguais perante a lei. Porém, vemos que se trata de um imperativo de igualdade formalista e liberal, que não constitui a materialidade da igualdade nas condições de vida. A despeito do princípio da igualdade, o Estado no Brasil promove necropolítica, uma vez que ensina e promove a perseguição policial contra a população negra. Nessa ordem e com inúmeros dispositivos de racialidade (Carneiro, 2023), seriam então os negros e negras considerados “não humanos”, logo sem direitos humanos e civis. Isso entra em total dissonância com a harmonia social que o mito da democracia racial afirma existir no Brasil, porém é apenas uma aparente contradição, pois está estruturada na sólida ordem racista e cisheteropatriarcal que não pode ser dita, razão pela qual Gonzalez trata o fenômeno como “racismo por denegação”.

5. CONCLUSÃO

Todas as autoras, em consonância com Lélia Gonzalez (2020), além de reconhecerem suas ancestrais teóricas e políticas, lembram da necessidade de não hierarquizar as opressões. Assim sendo, é evidente que a questão racial é um dos fatores primários da desigualdade social brasileira, somando-se às desigualdades de classe, de gênero, de orientação sexual, de nacionalidade e outras. Nesse sentido, a discussão racial não pode ser colocada de lado na formulação de estratégias para a implementação de políticas públicas que visem assegurar minimamente um caráter equitativo. Para tal, como bem discutido por Sueli Carneiro, é preciso que se revise de forma crítica o aspecto universalista adotado pelo Estado e que sejam construídas políticas de forma segmentada, a fim de perceber os pontos que estruturam as desigualdades no Brasil em seu aspecto interseccional, pensando raça, classe, gênero e os demais marcadores e vulnerabilidades existentes em cada contexto.

Concordando com Carneiro, Ribeiro e Akotirene, pensamos que o feminismo negro/diaspórico já nasce falando de interseccionalidade, sendo esta uma fundação teórica e política de muitas mulheres, ativistas e intelectuais negras ao longo da história, dentro e fora do campo acadêmico. Essa discussão já estava presente em Sojourner Truth (1851) e em outras mulheres desde a primeira onda do feminismo, de forma precursora, porém tolhidas, com suas vozes silenciadas e tornadas “infans”, como vimos em Lélia Gonzalez.

O feminismo diaspórico compreende a união entre pensamento e prática, análise e resistência, sem a separação moderno-colonial entre corpo e mente, rejeitando as dualidades/oposições endossadas pelo modelo científico ocidental. Trata-se de um feminismo antirracista inspirador e comprometido com a prática (práxis), observável em hooks, Truth, Gonzalez, Carneiro, Ribeiro, Nascimento, Borges e Akotirene. Assim, defendem as autoras aqui analisadas que é paradoxal descolar a crítica interseccional da crítica à colonialidade moderno-ocidental e/ou eleger opressões prioritárias (como a de classe), desconsiderando que algumas opressões derivam justamente da colonialidade.

Dessa forma, o descolamento crítico que alguns propõem, a exemplo de Danièle Kergoat, é contrário ao próprio conceito de interseccionalidade. Desse modo, a pesquisa buscou contribuir para ampliar o conhecimento que se tem dessas importantes autoras que compõem a matriz do feminismo diaspórico brasileiro, intelectuais que denunciam há décadas a situação da mulher negra no Brasil e a necessidade de políticas públicas voltadas especificamente para elas, no sentido da equidade e da justiça social.

Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Djamila Ribeiro, Carla Akotirene, Letícia Nascimento e Juliana Borges são destacadas intelectuais negras que promovem uma discussão profunda e relevante sobre a realidade do povo negro brasileiro, com ênfase especial nas múltiplas camadas de opressão e desigualdade enfrentadas pelas mulheres negras, cis e trans. Essas autoras não oferecem apenas uma análise crítica das estruturas sociais e raciais do Brasil, que perpetuam a injustiça, mas também desafiam o status quo, propondo novas formas de resistência e empoderamento.

É necessário que suas obras sejam amplamente lidas e discutidas em diversos espaços, tanto acadêmicos quanto comunitários, pois o letramento racial é uma condição vital para que a sociedade brasileira avance em direção a uma convivência mais justa e equitativa. Somente por meio do reconhecimento e da valorização das vozes dessas intelectuais, bem como de outras e outros intelectuais negros e negras, poderemos construir um futuro em que a igualdade seja uma realidade concreta.

Acreditamos que, a partir de estudos como este, é possível estimular o debate e a construção de um espaço de aprendizagem mais dialógico e menos racista e menos cisheteropatriarcal. Esperamos contribuir, ainda que de forma indireta, para a construção de um novo espaço de educação e de ensino-aprendizagem, no qual haja a ampliação das discussões sobre as tentativas de subalternização da mulher negra ao longo da história e seus reflexos no contexto atual.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ANISTIA INTERNACIONAL. *O estado dos direitos humanos no mundo*. Brasil: Anistia Internacional Brasil, 2023.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.
- BORGES, Juliana. *O que é encarceramento em massa?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- BORGES, Juliana. *Prisões: espelhos de nós*. São Paulo: Todavia, 2020.
- CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CARNEIRO, Sueli. Entrevista “Raça, estrutura e classe no Brasil”. *Revista Cult*, ano 20, n. 223, p. 18, 2017.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Intersectionality*. Cambridge: Polity, 2016.
- CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, Chicago, v. 1989, n. 1, p. 139–167, 1989.
- CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, n. 26, p. 92–101, 2007.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais*. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- GONZALEZ, Lélia. *Primavera para rosas negras*. Belo Horizonte: União dos Coletivos Pan-Africanistas, 2018.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Org. Flávia Rios; Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- GONZALEZ, Lélia. *Festas populares no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2024.
- HOOKS, bell. *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. Trad. Bhuvli Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- LORDE, Audre. Não existe hierarquia da opressão. 1983. Disponível em: <https://rizoma.milharal.org/2013/03/03/nao-existe-hierarquia-de-opressao-por-audre-lorde>. Acesso em: 25 jan. 2021.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935–952, 2014.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

- NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021a.
- NASCIMENTO, Leticia Carolina Pereira do. *Transfeminismo*. São Paulo: Jandaíra, 2021b.
- PAIVA, Álvaro Alberto Andrade. Do aumento dos índices de feminicídio no Brasil: circunstâncias que intensificam os efeitos do delito—discriminação racial e o isolamento social na pandemia do Covid-19. *Humanidades & Tecnologia (FINOM)*, v. 55, n. 1, p. 1–12, 2024.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117–142.
- RATTS, Alex; RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez. Coleção Retratos do Brasil Negro*. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- RÊGO, Yordanna Lara Pereira. Reflexões sobre Afronecrotransfobia: políticas de extermínio na periferia. *Revista Humanidades e Inovação*, v. 6, n. 16, 2019.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- RIOS, Flávia; FREITAS, Viviane Gonçalves. Nzinga informativo: redes comunicativas e organizacionais na formação do feminismo negro brasileiro. *Cadernos Adenauer*, São Paulo, n. 1, p. 25–45, 2018.
- SANTOS, Silmária Reis dos. *Uma decolonialidade à brasileira: perspectivas decoloniais entre historiadores(as) no Brasil*. 2024. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, 2024.
- SANTOS, Sônia Beatriz dos. Feminismo negro diaspórico. *Revista Gênero*, Niterói, v. 8, n. 1, p. 11–26, set. 2007.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. São Paulo: Annablume, 2014.
- VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu, 2020.

Data de submissão: 11/06/2025

Data de aceite: 11/11/2025

Data de publicação: 15/12/2025

SILENCIAMENTO E RESISTÊNCIA: LÉLIA GONZALEZ E O APAGAMENTO EPISTEMOLÓGICO DE INTELECTUAIS NEGRAS NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

*Lélia Gonzalez and the Amefrican-Based Social Democracy:
Resistance and Legacy in Brazilian Social Thought*

*Lélia Gonzalez y la democracia social de base amefricana:
resistencia y legado en el pensamiento social brasileño*

IZABELE CAROLINE DO NASCIMENTO CANARIO¹
ORCID: 0009-0001-1654-6396

RESUMO

Este artigo propõe uma análise crítica da ideia de Brasil a partir da obra de Lélia Gonzalez, intelectual negra cuja contribuição teórica permanece marginalizada nos cânones das Ciências Sociais. Movido por um incômodo político-epistêmico, o estudo mobiliza os conceitos de epistemicídio (Carneiro, 2005), racismo epistêmico (Grosfoguel, 2016) e a categoria de amefricanidade (Gonzalez, 1988), com o intuito de tensionar os limites da teoria social dominante. A pesquisa, de caráter qualitativo, articula a análise de conteúdo das obras da autora com a leitura crítica de textos que denunciam a colonialidade do saber. Mais do que evidenciar silenciamentos, o artigo enfatiza a resistência e o legado de Gonzalez, propondo, como contribuição original, a noção de democracia social de base amefricana, que desloca a ideia de democracia dos marcos liberais e institucionais para práticas enraizadas na ancestralidade, nas redes de cuidado e na centralidade da mulher negra como sujeito político. O objetivo é reivindicar Gonzalez como autora clássica do pensamento social brasileiro e afirmar a urgência de epistemologias negras, situadas e insurgentes, comprometidas com a reconstrução do país desde as margens.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez; Amefricanidade; Democracia social de base amefricana; Epistemologias negras; Pensamento social negro.

ABSTRACT

This article proposes a critical analysis of the idea of Brazil through the work of Lélia Gonzalez, a Black intellectual whose theoretical contribution remains marginalized within the canons of Social Sciences. Motivated by a political-epistemic unease, the study mobilizes the concepts of epistemicide (Carneiro, 2005), epistemic racism (Grosfoguel, 2016), and the category of Amefricanity (Gonzalez, 1988) to challenge the limits of dominant social theory. The qualitative research combines content analysis of Gonzalez's writings with a critical reading of texts that denounce the coloniality of knowledge. More than exposing silencing, the article emphasizes Gonzalez's resistance and legacy, proposing as its original contribution the notion of an Amefrican-based social democracy, which shifts the idea of democracy from liberal and institutional frameworks to practices rooted in ancestry, networks of care, and the centrality of Black women as political

¹ Mestranda em Ciências Sociais pela (UFBA), orientada pela Prof^a Dra. Paula Barreto. Integra o grupo de pesquisa "Programa A Cor da Bahia – Programa de Pesquisa e Formação sobre Relações Raciais, Cultura e Identidade Negra na Bahia". Pesquisa pensamento social negro, com foco na obra de Lélia Gonzalez. Tem interesse nas áreas de relações raciais, epistemologias negras, feminismo negro e produção de conhecimento decolonial. E-mail: izabelecanario@gmail.com

subjects. The goal is to reclaim Gonzalez as a classic author of Brazilian social thought and to affirm the urgency of Black, situated, and insurgent epistemologies committed to reconstructing the country from the margins.

Keywords: Lélia Gonzalez; Amefricanity; Amefrican-based social democracy; Brazilian social thought; Black epistemologies.

RESUMEN

Este artículo propone un análisis crítico de la idea de Brasil a partir de la obra de Lélia Gonzalez, intelectual negra cuya contribución teórica sigue siendo marginada en los cánones de las Ciencias Sociales. Movido por una incomodidad político-epistémica, el estudio moviliza los conceptos de epistemicidio (Carneiro, 2005), racismo epistémico (Grosfoguel, 2016) y la categoría de amefricanidad (Gonzalez, 1988), con el objetivo de tensionar los límites de la teoría social dominante. La investigación, de carácter cualitativo, articula el análisis de contenido de las obras de la autora con una lectura crítica de textos que denuncian la colonialidad del saber. Más que evidenciar silenciamientos, el artículo enfatiza la resistencia y el legado de Gonzalez, proponiendo como contribución original la noción de una democracia social de base amefricana, que desplaza la idea de democracia de los marcos liberales e institucionales hacia prácticas enraizadas en la ancestralidad, las redes de cuidado y la centralidad de la mujer negra como sujeto político. El objetivo es reivindicar a Gonzalez como autora clásica del pensamiento social brasileño y afirmar la urgencia de epistemologías negras, situadas e insurgentes, comprometidas con la reconstrucción del país desde los márgenes.

Palabras-clave: Lélia Gonzalez; Amefricanidad; Democracia social de base amefricana; Pensamiento social brasileño; Epistemologías negras.

1 INTRODUÇÃO

Por que Lélia Gonzalez não está entre os nomes considerados clássicos da teoria social brasileira? Como é possível que, mesmo após décadas de contribuições fundamentais para compreender a cultura, o racismo, a política e as desigualdades no país, seu nome permaneça frequentemente ausente das salas de aula, das ementas, dos currículos e das discussões centrais das Ciências Sociais? Este trabalho nasce desse incômodo intelectual, político e existencial.

Essa ausência não é casual. Trata-se do que Carneiro (2005) denomina epistemicídio: o apagamento sistemático da produção intelectual de sujeitos negros, excluídos do que se reconhece como conhecimento válido. Grosfoguel (2016) amplia essa compreensão ao discutir o racismo epistémico, uma hierarquia global que define não apenas o conteúdo, mas também os corpos e territórios autorizados a produzir saber. A exclusão de Gonzalez do cânone sociológico brasileiro não é apenas um erro de omissão; ela evidencia a persistência de estruturas coloniais no próprio coração das Ciências Sociais.

Lélia Gonzalez nasceu em 1935, em Belo Horizonte, registrada como Lélia de Almeida. Filha de mãe indígena e de pai negro ferroviário, foi a penúltima de dezoito irmãos. Ao se casar, adotou o sobrenome Gonzalez, que manteve mesmo após a separação — nome pelo qual se tornaria publicamente conhecida. Formou-se em História e Filosofia, realizou pós-graduação em Comunicação e Antropologia e estabeleceu diálogos críticos com a psicanálise. Faleceu em 1994, no Rio de Janeiro, deixando um legado que atravessa teoria, militância, espiritualidade e afetividade, como destacam Ratts e Rios (2010). Gonzalez figura entre as pensadoras negras mais relevantes da história intelectual brasileira, articulando uma produção que funde experiência vivida, elaboração conceitual e engajamento político.

Professora, ativista e pensadora de fronteira, Gonzalez propõe uma leitura do Brasil desde os corpos e territórios historicamente marginalizados, em especial o das mulheres negras. Categorias como amefricanidade sintetizam sua proposta política e cultural, enraizada na experiência da diáspora africana e nos cruzamentos entre África e América Latina. Nos últimos anos, a obra de Lélia Gonzalez tem sido objeto de uma produção acadêmica crescente, o que reforça sua centralidade. Cláudia Pons Cardoso (2014) destaca Gonzalez como formuladora de um feminismo afrolatino-americano, capaz de recuperar práticas históricas de resistência de mulheres negras e indígenas e de transformá-las em teoria crítica e inspiração política. Flávia Rios (2022) identifica em Gonzalez uma teórica crítica do social, cuja abordagem multidimensional

articula raça, classe e gênero como categorias analíticas indissociáveis, deslocando os limites da teoria sociológica brasileira.

Mireile Silva Martins (2023) demonstra como Gonzalez antecipou o debate sobre interseccionalidade ao sistematizar a tríade raça, classe e gênero como chave para compreender as contradições estruturais da sociedade brasileira, revelando a centralidade das mulheres negras como sujeitas epistêmicas. Já Fernanda Cardoso Fonseca (2021) aproxima Gonzalez das teorias decoloniais, evidenciando a potência da amefricanidade como categoria capaz de complexificar os debates sobre colonialidade, decolonialidade e modernidade no campo das Relações Internacionais.

Este artigo parte da necessidade de recolocar Gonzalez no centro da teoria social brasileira, não como reverência tardia, mas como urgência epistemológica. Sua produção não apenas tensiona os pilares do pensamento dominante, como oferece alternativas teóricas e metodológicas para pensar um Brasil possível, fora dos moldes do universalismo branco. Adota-se uma abordagem qualitativa, baseada na análise de conteúdo de seus textos, com o objetivo de compreender a ruptura que sua obra representa dentro do campo sociológico. O objetivo não é apenas denunciar silenciamentos, mas, sobretudo, evidenciar a resistência e o legado de Gonzalez, propondo, como contribuição original, a formulação da democracia social de base amefricana. Essa noção desloca o debate democrático dos marcos liberais e institucionais para práticas enraizadas na ancestralidade, nas redes de cuidado e na centralidade da mulher negra como sujeito político.

A pesquisa mapeou três eixos centrais em sua produção: (1) a crítica à democracia racial como mito fundacional do Brasil; (2) a formulação da amefricanidade como projeto político, cultural e identitário; e (3) a reivindicação da mulher negra como sujeito epistêmico e agente de transformação social. A partir desses eixos, Gonzalez desenha um Brasil insurgente, plural e coletivo — um país forjado na oralidade, na ancestralidade, na dor e na invenção dos que sempre resistiram ao apagamento. Recolocar Lélia Gonzalez no centro da teoria social brasileira não é apenas um gesto de reconhecimento: é um compromisso ético e político, em especial com a vida, com a vida negra, com os saberes periféricos, com os territórios historicamente negados. Pensar o Brasil a partir de Gonzalez é negar a narrativa hegemônica da conciliação e da branquitude como norma. É reivindicar as favelas, os quilombos, os terreiros, as cozinhas e as encruzilhadas como fontes legítimas de produção de conhecimento. E, assim, reconstruir o pensamento social brasileiro à altura do país que somos, e não apenas do país que nos foi narrado.

Para quem percorre este artigo, o caminho está dividido em duas grandes travessias. Na primeira, lançamos um olhar crítico sobre o pensamento social brasileiro, revelando como ele foi construído a partir de silenciamentos e exclusões, especialmente das vozes negras. A partir de conceitos como epistemicídio e racismo epistêmico, buscamos evidenciar como a produção de conhecimento foi sistematicamente moldada por uma lógica de apagamento que ainda hoje persiste nos currículos e nas estruturas acadêmicas.

A segunda seção é dedicada à reconstrução do projeto teórico de Gonzalez sobre o Brasil, articulando as categorias de amefricanidade, democracia racial, mestiçagem e interseccionalidade como pilares de uma leitura insurgente da realidade nacional. Ao longo dos quatro subitens dessa seção, o artigo destaca sua contribuição para uma sociologia crítica, forjada nas encruzilhadas entre raça, gênero e classe, e apresenta, como resultado teórico, a formulação da democracia social de base amefricana como uma proposta de reconfiguração radical do projeto de país. Por fim, a conclusão retoma os principais achados da pesquisa, reafirmando o legado epistêmico de Gonzalez e defendendo sua inclusão como autora clássica do pensamento social brasileiro.

2. O PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO E O APAGAMENTO EPISTEMOLÓGICO DE VOZES NEGRAS

O pensamento social brasileiro consolidou-se, ao longo do século XX, como um campo epistêmico racializado, estruturado por um pacto implícito de exclusão das vozes negras na produção de conhecimento. A sociologia brasileira operou, historicamente, um duplo movimento: por um lado, reconheceu a centralidade da questão racial como elemento constitutivo da formação nacional; por outro, restringiu o debate sobre essa questão a intelectuais brancos, de classe média, geralmente vinculados a redes acadêmicas hegemônicas (Figueiredo; Grosfoguel, 2007, p. 37-38). Esse processo engendrou o silenciamento sistemático de pensadores e pensadoras negras, cuja produção teórica foi desconsiderada ou relegada à condição de objeto de estudo.

Esse quadro configura o que Carneiro (2005) nomeia epistemicídio: um apagamento que atinge presenças e racionalidades.

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo (Carneiro, 2005, p. 97).

Essa lógica de exclusão, profundamente enraizada nas estruturas de produção de conhecimento no Brasil, revela-se com nitidez na forma como o cânone da teoria social foi construído. Autores como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior e Raymundo Faoro, por exemplo, foram elevados à condição de clássicos indiscutíveis, mesmo quando suas obras sustentam mitos como o da democracia racial ou o luso-tropicalismo, que diluem o conflito racial sob a aparência de harmonia. Essas leituras romantizadas da mestiçagem não apenas obscurecem as violências do passado, mas também atuam como véus ideológicos que naturalizam a dominação racial e contribuem para a perpetuação das desigualdades no presente (Moura, 2019, p. 42–43).

Enquanto isso, as vozes negras que ousaram pensar o Brasil a partir de outros marcos — como Lélia Gonzalez, Clóvis Moura, Guerreiro Ramos e Beatriz Nascimento — foram relegadas a um lugar de silêncio ou marginalização. Quando não ignoradas por completo, suas obras são frequentemente enquadradas como relatos de experiência, objetos de estudo ou discursos militantes, mas raramente como pensamento teórico de alto nível. É como se suas contribuições não fossem dignas de disputar o campo das ideias em pé de igualdade com os clássicos brancos. Esse é o funcionamento do racismo epistêmico: um sistema que define não apenas o que é conhecimento válido, mas também quem pode produzi-lo e de onde esse saber pode emergir (Grosfoguel, 2016, p. 25).

No fim das contas, o que se observa é um duplo gesto violento: transforma-se o sujeito negro em objeto de análise e, ao mesmo tempo, nega-se a legitimidade de sua produção intelectual. O que está em jogo não é apenas a ausência de nomes nas bibliografias, mas a negação de outras formas de pensar o mundo. Formas que nascem da resistência, da ancestralidade e da insistência em existir, apesar de todos os mecanismos que tentam apagar.

2.1 A CRÍTICA AO CÂNONE E À POLÍTICA DO ESQUECIMENTO: EPISTEMOLOGIAS ALTERNATIVAS E O DESAFIO DA DESCOLONIZAÇÃO

Esse silenciamento sistemático das contribuições intelectuais negras nas Ciências Sociais é compreendido por Figueiredo e Grosfoguel (2007) como parte de uma política do esquecimento, que atua por meio da omissão deliberada de autores negros nas bibliografias, ementas e debates acadêmicos. Como destacam os autores em seu texto, “raramente os autores negros estão nas bibliografias dos cursos ministrados nas universidades. Consequentemente, poucas vezes temos tido a oportunidade de conhecer a contribuição desses autores” (Figueiredo; Grosfoguel, 2007, p. 36). O caso de Guerreiro Ramos é exemplar nesse processo: mesmo com uma obra extensa, inovadora e reconhecida internacionalmente, o autor foi excluído do panteão dos grandes sociólogos brasileiros, evidenciando como a exclusão racial opera como uma estrutura persistente no campo científico, e não como falha isolada ou pontual.

Como analisa Oliveira (2020), a crítica ao cânone sociológico não pode se limitar à simples adição de novos nomes a um repertório historicamente excludente. É preciso tensionar a própria lógica que define o que é reconhecido como teoria, questionando os critérios de legitimidade construídos sob os pilares do eurocentrismo e do androcentrismo. Segundo o autor, os currículos de Sociologia, tanto em países centrais quanto periféricos, como o Brasil, mantêm uma uniformidade teórica sustentada por autores homens, brancos e oriundos do Norte Global. Essa configuração revela a persistência das colonialidades do saber na formação da disciplina, mesmo em contextos marcados por desigualdades históricas e raciais.

A partir da leitura crítica do livro de Syed Farid Alatas e Vineeta Sinha, o autor ressalta que a estrutura do ensino sociológico é organizada por esses dois vieses epistêmicos — o eurocêntrico e o androcêntrico —, que silenciam sistematicamente epistemologias não ocidentais, produções de intelectuais do Sul Global e autoras negligenciadas. A proposta de Alatas e Sinha, conforme interpretada por Oliveira (2020), não consiste em descartar os clássicos, mas em promover uma abordagem crítica que revele seus limites e amplie o campo teórico por meio da inclusão de outras geografias, experiências e tradições intelectuais. A crítica ao cânone,

portanto, implica não apenas revisar quem está ausente, mas repensar as estruturas que sustentam tais ausências como naturais ou inevitáveis.

Diante da constatação de que o cânone sociológico está estruturado a partir de uma lógica excludente, eurocêntrica e androcêntrica, que silencia saberes produzidos no Sul Global, torna-se fundamental repensar não apenas os autores consagrados, mas os próprios fundamentos que sustentam o que é legitimado como teoria. É nesse contexto que se insere a proposta de Alatas (2010), ao formular a noção de discursos alternativos como caminhos para a reconfiguração epistêmica das ciências sociais. Para o autor, essas alternativas não se limitam a críticas externas ao mainstream, mas propõem a incorporação ativa de tradições intelectuais não ocidentais na formulação de conceitos e teorias.

O ponto central da argumentação de Alatas é que os discursos alternativos não devem ser vistos como rejeições totais da ciência social ocidental, mas como formas de descolonização epistemológica que valorizam o pensamento situado, criativo e endógeno, especialmente em contextos historicamente marcados pela dependência intelectual. As tradições de conhecimento não ocidentais podem ser consideradas como fontes potenciais para conceitos e teorias, uma possibilidade real de universalização e internacionalização das ciências sociais a partir de outras geografias do saber (Alatas, 2010, p. 229-230).

Esse desafio de reconfigurar o campo das ciências sociais por meio de epistemologias situadas não se limita ao plano teórico. A dissertação de Elen Santos (2022) demonstra como o apagamento se concretiza no âmbito do ensino do Pensamento Social no Brasil. A autora mapeou programas de pós-graduação em Ciências Sociais e Sociologia que oferecem a disciplina Pensamento Social no Brasil e/ou Sociologia Brasileira, analisando ementas disponíveis e conduzindo entrevistas em profundidade com docentes responsáveis pelas disciplinas. As entrevistas revelam nuances significativas desse processo: dos sete professores que ministram ou já ministraram a disciplina, apenas dois afirmaram utilizar textos de Gonzalez em suas aulas. A maioria conhece a autora, mas opta por não incluí-la em seus programas por não dominar suficientemente sua obra. Mesmo entre os que a utilizam, o uso é parcial, limitado a alguns textos específicos².

Contudo, como conclui Santos (2023, p. 173), a maior parte dos interlocutores mantém forte apego aos intelectuais canônicos e clássicos do Pensamento Social Brasileiro, o que impede uma compreensão mais abrangente e plural dos(as) pensadores(as) sociais que abordaram criticamente as questões raciais e o racismo estrutural inerente à sociedade brasileira. Assim, a pesquisa evidencia que o racismo epistêmico não apenas organiza bibliografias, mas também molda escolhas docentes, reafirmando a centralidade de autores homens, brancos e eurocentrados como referências universais e incontestáveis — lógica que reproduz, no espaço formativo, o padrão de exclusão já criticado por Alatas (2010).

Esse padrão de reconhecimento seletivo também aparece em uma pesquisa citada por Brandão (2005), na qual cientistas sociais brasileiros foram convidados a indicar os principais autores do século XX. As respostas recaíram quase exclusivamente sobre nomes como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro, Florestan Fernandes, Euclides da Cunha e Oliveira Vianna. Nenhum autor negro foi mencionado como referência fundante da teoria social brasileira. Esse dado ilustra como o campo científico nacional permanece atrelado a um imaginário racializado do conhecimento, no qual a branquitude ainda ocupa o lugar exclusivo de legitimidade teórica.

A persistente exclusão de intelectuais negros no campo da sociologia brasileira vai além de uma falha curricular: ela revela a base ideológica que sustenta a construção do saber legítimo nas Ciências Sociais. A suposta neutralidade desse conhecimento hegemônico é contestada por Figueiredo e Grosfoguel (2007), que, com base em Santiago Castro-Gómez, mobilizam o conceito de epistemologia do “ponto zero”. Essa noção descreve o esforço da ciência ocidental em apagar seu próprio lugar de enunciação, apresentando-se como objetiva e universal, quando na verdade se ancora em uma posição geopolítica e corpo-política específica: branca, europeia, masculina e letrada (Figueiredo; Grosfoguel, 2007, p. 38).

No contexto brasileiro, essa lógica se expressa no que Clóvis Moura identificou como preconceito acadêmico, uma estrutura que sustenta o apagamento sistemático das contribuições negras à produção de conhecimento. Esse apagamento não é acidental, mas opera como base do mito da democracia racial, ideologia que encobre o conflito racial e, ao mesmo tempo, legitima a marginalização contínua da população negra. Esse mito atua como um mecanismo de naturalização da desigualdade, operando tanto nas instituições quanto

² Uma das entrevistadas, identificada como professora Marta, observa que as ideias de Gonzalez permitem articular as dimensões de raça, gênero e classe, enriquecendo a compreensão da formação nacional, tema central do Pensamento Social no Brasil. Já o professor Fernando destaca a importância da autora para a consolidação de uma tradição intelectual capaz de desafiar a perspectiva hegemônica do campo, reconfigurando abordagens sobre temas e objetos de estudo anteriormente tratados de maneira restrita e equivocada (Santos, 2022, p. 168-170).

na subjetividade das pessoas negras, constantemente atravessadas por exclusões simbólicas e materiais (Moura, 2019, p. 39).

A crítica de Moura (2019) alcança diretamente as Ciências Sociais. Segundo o autor, mesmo a chamada “sociologia do negro”, em muitos casos, é elaborada a partir de um arcabouço conceitual branco, que trata o sujeito negro como objeto de análise e não como produtor autônomo de teoria. Essa abordagem reforça uma lógica de subalternização epistêmica, negando à população negra o lugar de sujeito histórico de sua própria narrativa (Moura, 2019, p. 32). Como consequência, saberes produzidos a partir das favelas, dos quilombos, dos terreiros e dos movimentos negros organizados continuam sendo deslegitimados como fontes válidas de interpretação da sociedade, mesmo quando oferecem chaves críticas fundamentais para compreender o Brasil.

A exclusão sistemática das contribuições negras no campo das Ciências Sociais não é um erro isolado ou uma distração do olhar acadêmico: é o retrato de um projeto de conhecimento que, historicamente, operou com base na negação de vozes negras como produtoras de teoria. Essa dinâmica, que Carneiro (2005) define como epistemicídio, é mais do que o silenciamento de nomes: trata-se da desqualificação intencional de formas de saber que nascem da experiência de resistência, de dor, de luta. Nesse cenário de apagamento, é justamente da margem que irrompe, com potência transformadora, a figura de Lélia Gonzalez. Intelectual negra, militante, professora e pensadora de fronteira, Gonzalez representa um desafio profundo aos alicerces da ciência social tradicional.

Sua obra não apenas denuncia o racismo estrutural presente no cânone, mas propõe um novo modo de produzir conhecimento. Ela pensa a partir das encruzilhadas: entre a psicanálise e o candomblé, entre a linguagem formal e o pretuguês, essa variação linguística que carrega a força da presença africana nos modos de dizer e existir no Brasil (Gonzalez, 1988a, p. 70). A categoria de amefricanidade, elaborada por Gonzalez, é mais que um conceito teórico: é uma chave de leitura do mundo forjada na vivência de povos negros e indígenas nas Américas. Uma epistemologia que se recusa a caber nos moldes ocidentais da neutralidade e da abstração, e que parte da experiência encarnada, situada, afetiva. Como destaca Cláudia Cardoso, o pensamento de Gonzalez “tem força epistêmica, pois pretende outra forma de pensar, de produzir conhecimento, a partir dos subalternos, dos excluídos, dos marginalizados” (Cardoso, 2014, p. 972). Isso significa desafiar diretamente o paradigma ocidental moderno, não apenas criticá-lo, mas revirar suas fundações, abrindo espaço para outras racionalidades, outros corpos, outros modos de teorizar a vida.

A amefricanidade, portanto, emerge como categoria de reinterpretação da história e da cultura a partir dos sujeitos racializados e marginalizados, em oposição à lógica colonial do saber. Nesse sentido, a exclusão de Gonzalez dos currículos e bibliografias em Ciências Sociais não deve ser lida como um lapso, mas como parte de um projeto político de silenciamento. Seu pensamento convoca uma refundação epistêmica do campo sociológico brasileiro, propondo uma ciência voltada à justiça social, à vida e às margens que historicamente foram negadas como fonte legítima de teoria.

Reconhecer Lélia Gonzalez como uma autora clássica não é um gesto de concessão ou inclusão tardia, mas a afirmação de um novo paradigma: um pensamento social enraizado nas experiências de resistência, no legado de saberes afrodiaspóricos e na potência das epistemologias forjadas fora do eixo euro-atlântico. Trata-se de reivindicar outra fundação possível para o pensamento social brasileiro — uma sociologia amefricana, insurgente, plural e racialmente consciente.

2.2 A MULHER NEGRA COMO FUNDAMENTO ÉTICO-POLÍTICO: A DEMOCRACIA SOCIAL NA OBRA DE LÉLIA GONZALEZ

A obra de Lélia Gonzalez formula uma crítica contundente à promessa de uma democracia brasileira universal, revelando como o ideal liberal de cidadania foi historicamente construído sobre a exclusão de sujeitos racializados e, em especial, das mulheres negras. Sua leitura parte de uma perspectiva interseccional e anticolonial, que não separa as lutas por direitos civis das batalhas por justiça epistêmica, política e afetiva (Gonzalez, 2018, p. 44-45). Ela localiza a mulher negra no epicentro da contradição brasileira: invisibilizada pelas instituições estatais, mas central na sustentação material e simbólica da vida nacional.

A autora revela que o conceito de cidadania no Brasil foi racial e sexualmente delimitado desde sua formação. O sujeito político presumido, o “cidadão universal”, sempre foi o homem branco, proprietário e heterossexual, enquanto as mulheres negras foram sistematicamente excluídas dos marcos da pertença. Desde a colônia,

foram lançadas à condição de mão de obra explorada, objeto de fetichização sexual ou alvo de discursos médicos e religiosos que patologizavam suas práticas culturais. Como argumenta Gonzalez (1984 [1985]), a democracia brasileira ergue-se sobre os escombros da senzala, reproduzindo, sob novas formas, a exclusão histórica da população negra, sobretudo das mulheres.

No ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984 [1985]), a autora interpreta a figura da “mãe preta” como símbolo de uma lógica perversa: enquanto cuida dos filhos da elite branca, seus próprios filhos permanecem sob o risco da violência estrutural e do abandono. Essa figura carrega em si a contradição de um país que consome os afetos, saberes e corpos das mulheres negras, ao mesmo tempo em que lhes nega reconhecimento e cidadania. A cultura negra continua sendo sistematicamente desvalorizada, ao mesmo tempo em que é apropriada e consumida como folclore, enquanto o negro continua sendo excluído da cidadania real (Gonzalez, 1984 [1985], p. 232).

Ao olhar criticamente para os intelectuais consagrados como intérpretes do Brasil, Gonzalez (1984 [1985]) questiona os limites de uma brasilidade idealizada e racialmente seletiva. Ela confronta diretamente autores como Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior, Dom Avelar Brandão Vilela e Mário de Andrade. De Freyre, critica o projeto de mestiçagem idealizada e o elogio ao patriarcado colonial como forma de conciliação racial, ao passo que ignora a violência estrutural que sustentou a Casa-Grande. De Caio Prado, rebate a leitura romantizada da mulher negra como símbolo da brasilidade. De Dom Avelar, contesta o uso da ideia de “africanização da cultura” como degeneração moral, apontando para a ignorância e o preconceito embutidos nessa leitura. E, de Mário de Andrade, retoma o personagem Macunaíma como figura emblemática do projeto de embranquecimento: “Macunaíma nasceu negro, preto retinto e filho do medo da noite. Depois ele branqueia, como muito crioulo que a gente conhece, que, se bobear, quer virar nórdico” (Gonzalez, 1984 [1985], p. 237).

Essas críticas compõem um projeto de reestruturação profunda do pensamento social, no qual Gonzalez desloca os parâmetros da análise para sujeitos historicamente marginalizados, questionando os fundamentos eurocêntricos e propondo uma epistemologia forjada na vivência e na ancestralidade negra. Por isso, propõe que a mulher negra, historicamente desumanizada, seja reconhecida como sujeito fundante de uma nova ordem social e política. A democracia, nesse sentido, não pode mais ser entendida apenas como institucionalidade, mas como prática cotidiana, ancestral e afetiva.

Esse deslocamento dialoga com a crítica formulada por Lugones (2008), ao afirmar que a colonialidade do gênero é uma tecnologia de desumanização que desqualifica a mulher negra não apenas como cidadã, mas como sujeito humano pleno. Gonzalez antecipa essa leitura ao demonstrar que a mulher negra foi construída socialmente como o avesso do sujeito político moderno. De forma convergente, Dussel (1998; 2000) defende que a política deve emergir da exterioridade, isto é, dos sujeitos historicamente excluídos do pacto civilizatório, exatamente aqueles que Gonzalez posiciona como produtores de uma outra forma de democracia.

Ao evidenciar o papel do trabalho reprodutivo das mulheres negras na sustentação das cidades e da vida cotidiana, Gonzalez antecipa também debates contemporâneos sobre a economia do cuidado. Sua análise revela como essas mulheres, mesmo à margem da cidadania formal, são o esteio invisível do Brasil urbano. Seu feminismo afrolatino-americano é uma prática de refundação da política, e sua linguagem, o “pretuguês”, é a afirmação de um saber forjado nas ruas, nas cozinhas, nos terreiros, nas maternidades e nas lutas cotidianas.

A mulher negra, para Gonzalez, não é resíduo da escravidão: é o fundamento vivo de um novo projeto de país. Sua existência, marcada pela luta e pela reinvenção constante da vida, constitui uma epistemologia encarnada, em que o corpo é também pensamento e resistência. Ao denunciar a exclusão institucional e reivindicar os territórios populares como espaços legítimos de produção política e epistêmica, Gonzalez não apenas critica o Brasil formal: ela constrói, com as ferramentas das margens, um Brasil possível — um Brasil onde a democracia não é uma promessa abstrata, mas um exercício concreto de dignidade e liberdade.

2.3 INTERSECCIONALIDADE ANTES DE SER NOMEADA: O LEGADO TEÓRICO DE LÉLIA GONZALEZ

Muito antes de a interseccionalidade se tornar um termo reconhecido nos círculos acadêmicos, Gonzalez já produzia uma leitura profundamente sofisticada das estruturas de poder que moldam a sociedade

brasileira. Sua obra desafia o cânone ao propor uma teoria crítica construída a partir dos corpos e territórios historicamente silenciados, especialmente os das mulheres negras latino-americanas. Diferentemente de Kimberlé Williams Crenshaw, que estrutura a interseccionalidade com base em marcos jurídicos nos Estados Unidos, Gonzalez parte de uma vivência enraizada na diáspora negra latino-americana. Sua análise incorpora afetividade, espiritualidade e território como dimensões fundamentais da opressão e da resistência, aproximando-se de uma interseccionalidade vivida e forjada no cotidiano.

A teoria social elaborada por Gonzalez emerge da tensão entre experiência vivida e reflexão crítica; entre candomblé e psicanálise; entre ativismo político e linguagem acadêmica. Sua proposta epistemológica não parte da abstração, mas da dor coletiva, da ancestralidade e da ação concreta. É nesse gesto que sua obra antecipa, com radicalidade, o que autoras como Crenshaw (1989), Collins e Bilge (2021) e Vigoya e Pinho (2023) mais tarde consolidariam como o núcleo da interseccionalidade: uma forma situada de pensar, uma ética de pesquisa, uma política do conhecimento.

Ao propor um feminismo afrolatinoamericano, como expressa no ensaio “Por um feminismo afrolatinoamericano”, Gonzalez denuncia o racismo dentro do próprio movimento feminista latino-americano e exige o reconhecimento da pluralidade de experiências entre as mulheres. Essa crítica desloca a interseccionalidade de um campo descritivo para uma postura ética e política. Em sua formulação, o entrelaçamento das opressões não é apenas objeto de análise, mas também fonte de uma epistemologia insurgente, forjada nas lutas de base, nos movimentos populares e nas práticas cotidianas de resistência.

Sua perspectiva é radical porque propõe um giro no ponto de vista: abandona a suposta neutralidade universal do sujeito branco, masculino e europeu e reconstrói a análise a partir de quem carrega, nas costas, a sustentação invisível da sociedade. Para Gonzalez, a interseccionalidade é método, porque organiza o olhar; é teoria, porque explica o mundo; é epistemologia, porque desafia quem pode produzir conhecimento; e é prática política, porque aponta para a transformação concreta da realidade.

Num contexto em que a interseccionalidade corre o risco de ser institucionalizada de forma esvaziada, como alertam Vigoya e Pinho (2023), o pensamento de Gonzalez serve como lembrete de sua origem combativa. Ela não pensava apenas *para dentro* da academia, mas também a partir da favela, do terreiro, da sala de aula e da militância. Sua contribuição está em demonstrar que teoria se faz com corpo e memória, e que conhecer também é um ato de insurgência.

Conclui-se, portanto, que o legado intelectual de Lélia Gonzalez não apenas antecipa a interseccionalidade, como também a aprofunda e ressignifica a partir da experiência histórica das mulheres negras nas Américas. Sua obra nos mostra que pensar a partir dessas vivências é repensar os próprios pilares da teoria social, é questionar quem pode produzir conhecimento, com quais vozes, em quais lugares e com que finalidade. Gonzalez nos ensina que raça, gênero e classe não são categorias isoladas, mas dimensões que se entrelaçam no cotidiano das desigualdades. Ao propor um novo ponto de partida para pensar a sociedade, ela desafia os modelos universais e oferece, em seu lugar, uma epistemologia enraizada na luta, na memória e na ancestralidade. Seu pensamento é mais do que crítica: é projeto. Um projeto que nos obriga a escutar quem sempre foi silenciado e a reconstruir, a partir dessas vozes, outras formas de saber, de viver e de transformar o mundo.

2.4 ENTRE MITO E INSURGÊNCIA: AMEFRICANIDADE E A CONSTRUÇÃO DE UMA DEMOCRACIA SOCIAL DE BASE AMEFRICANA

A colonização ibérica deixou marcas profundas e duradouras nas estruturas sociais da América Latina. Não se tratou apenas de uma imposição externa, mas de um modelo de dominação enraizado em hierarquias sociais forjadas nas sociedades portuguesa e espanhola, estruturadas por guerras contra povos negros e muçulmanos e marcadas pelo controle racial e cultural. O racismo que se consolidou nas Américas não atuou apenas de forma violenta no plano material, mas também no simbólico, colonizando mentalidades, afetos e identidades (Gonzalez, 2018, p. 311-312).

No Brasil, essa lógica manifesta-se por meio de um racismo negado e disfarçado sob o mito da democracia racial. A ideologia do embranquecimento operou como um projeto cultural e subjetivo, no qual negar a própria identidade racial passou a ser, para muitos, condição de pertencimento e aceitação social. A alienação das culturas negras e indígenas foi ensinada, institucionalizada e tomada como sinal de civilidade. Essa forma de dominação é tão violenta quanto a segregação aberta, sobretudo porque foi incorporada até

mesmo por setores progressistas, que por muito tempo negligenciaram o papel do racismo na estrutura da desigualdade latino-americana (Gonzalez, 2018, p. 315).

É nesse contexto de apagamento e resistência que Lélia Gonzalez formula a categoria de amefricanidade, uma proposta teórica, política e epistêmica que desloca o centro do pensamento social latino-americano (Gonzalez, 1988b, p. 76). Mais do que uma identidade, a amefricanidade constitui-se como uma chave de leitura que reconhece os povos negros e indígenas das Américas como fundadores de saberes, culturas e modos de existência historicamente silenciados. Trata-se de pensar a identidade cultural negra a partir de um espaço político e histórico chamado América Latina, no qual Gonzalez cunha o termo amefricanidade (Gonzalez, 1988b, p. 70–71).

Essa formulação também questiona o uso de expressões como *Afro-American* e *African-American*, que, ao restringirem o termo “América” aos Estados Unidos, excluem as experiências negras e indígenas da América Latina e do Caribe. Gonzalez propõe, assim, uma reconfiguração desse imaginário geopolítico, sugerindo termos como “ameríndios” ou “americans” para marcar a presença ativa e insurgente desses povos na construção do continente. A amefricanidade, nesse sentido, conecta práticas culturais e espirituais diversas, como os referenciais jamaicanos, akan e iorubás, para construir uma cartografia crítica do saber a partir do Sul Global (Gonzalez, 1988b, p. 76).

Essa proposta, contudo, não se reduz a um reposicionamento cultural. Trata-se de uma recusa à lógica da invisibilização e de um gesto de refundação epistemológica, que reposiciona corpos, saberes e territórios racializados como fundamentos de uma nova leitura da América Latina. Uma leitura que nasce das favelas, quilombos, terreiros e comunidades indígenas e se opõe radicalmente ao universalismo branco da teoria social dominante.

A crítica de Gonzalez ao mito da democracia racial insere-se nesse mesmo movimento. O Brasil foi ensinado a se ver como uma nação cordial, mestiça e sem conflitos — um país que teria acolhido povos diversos e, em um suposto abraço fraterno, construído uma sociedade harmônica. Gonzalez rompe essa fantasia com coragem e lucidez, convocando-nos a encarar o espelho trincado da nossa história. Para ela, a democracia racial é uma invenção que não apenas mente, mas fere. Essa ideologia, articulada por nomes como Gilberto Freyre, funciona como um véu que encobre desigualdades raciais profundas e organiza a exclusão como se fosse destino (Gonzalez, 1979, p. 8).

Gonzalez não rejeita a mestiçagem enquanto experiência concreta, mas denuncia seu uso como ferramenta política de apagamento. Transformada em discurso de conciliação racial, a mestiçagem atua como um mecanismo que tolera a presença negra apenas quando esta se aproxima da estética e da moralidade da branquitude. Nessa lógica, a diferença é permitida desde que domesticada, enquanto a resistência é silenciada, marginalizada e caricaturada (Gonzalez, 1984 [1985], p. 235).

Essa lógica também atravessa a escola, que muitas vezes educa para o conformismo. Ao mesmo tempo em que ensina que o Brasil é gentil, pacífico e sem conflitos, reforça estereótipos sobre o povo negro — “passividade, infantilidade, incapacidade intelectual” (Gonzalez, 2018, p. 36). Gonzalez confronta esse currículo de silenciamento com a história viva das resistências negras: quilombos, revoltas populares, terreiros e corpos insurgentes. No centro de sua crítica não está o passado distante, mas o presente negado, o agora adormecido.

A modernização brasileira, especialmente após o golpe de 1964, aprofunda a exclusão da população negra. O chamado “milagre econômico” inchou as cidades, mas não as tornou mais justas. Gonzalez chama esse processo de “inchaço urbano”: um crescimento sem estrutura, que empurra a população negra para favelas sem saneamento, sem acesso à saúde e sem direito à cidade (Gonzalez, 2022, p. 19). Essa geografia da exclusão materializa uma segregação racial persistente, que separa fisicamente dominantes e dominados desde os tempos coloniais.

Ainda assim, nas margens emergem formas criativas de reinvenção da vida. Gonzalez valoriza espaços como a Frente Negra Brasileira (FNB), o Teatro Experimental do Negro (TEN), os terreiros, os cordões, os afoxés e as escolas de samba. São territórios onde a cultura também é política e onde o cotidiano se transforma em gesto de resistência. Nessas práticas, ela identifica o embrião de movimentos mais organizados, como o Movimento Negro Unificado (MNU), do qual participou ativamente (Gonzalez, 2022).

No mundo do trabalho, Gonzalez revela o que o capitalismo tenta esconder: sua estrutura se sustenta nos corpos negros, especialmente nos das mulheres. Inspirada em Marx, mas recusando o apagamento da raça, mostra como a população negra forma o “exército de reserva” — uma massa descartável, precarizada e desprotegida (Gonzalez, 1979). Ela classifica esse processo em três tipos (A, B e C), todos marcados pela insegurança e pela invisibilidade. A partir de sua análise (Gonzalez, 1979), compreende-se que a mulher negra ocupa uma posição estrutural, sustentando, de forma invisível, tanto o trabalho produtivo quanto o reprodutivo — aquela que mantém a vida, alimenta, cuida e acolhe. Mesmo sem reconhecimento, são essas mulheres que sustentam a base.

É nesse cenário que se delineia a ideia de democracia social de base amefricana. Lélia Gonzalez não escreveu sobre democracia nos moldes formais; ela a viveu com o corpo em movimento, com o afeto como estratégia e com a palavra que nasce da encruzilhada. A partir dessa escuta radical do vivido, emerge o conceito de uma democracia que nasce do chão das lutas, da memória que resiste e da sabedoria ancestral que, embora nunca autorizada a se chamar teoria, sempre foi prática de sobrevivência e reinvenção.

Essa democracia não se funda em promessas feitas do alto, mas no que as mulheres negras constroem todos os dias, entre panelas, terreiros, escolas, quintais e ruas. Ela rompe com os moldes liberais da cidadania abstrata e nos convida a enxergar a política não como um direito concedido, mas como uma experiência vivida, tecida na precariedade e na potência.

A democracia social de base amefricana ergue-se sobre três pilares que não cabem nas cartilhas institucionais, mas pulsam nas margens esquecidas do Brasil. O primeiro é a ancestralidade como fundamento ético — não se trata de romantizar o passado, mas de se reconectar com a sabedoria que os navios negreiros tentaram calar, o saber que vem das velhas, das folhas, dos ritos, dos corpos que sabem mais do que os livros. É uma ética que escuta, acolhe e honra os que vieram antes, e que transforma a memória em bússola para seguir em frente.

O segundo pilar são as redes de cuidado como prática política cotidiana. Aqui, o cuidado não é um afeto despolitizado: é ato de resistência. É a comida dividida, o filho da vizinha cuidado como se fosse seu, o axé compartilhado no terreiro, o ombro dado nos dias de dor. Gonzalez nos mostra que essas redes, criadas por mulheres negras e periféricas, são espaços de governança real, onde se decide quem come, quem vive, quem é protegido. Nesses gestos de cuidado, a política se refaz como gesto de amor radical.

O terceiro pilar é a mulher negra como sujeito organizador da vida social — não como símbolo, mas como fundamento. Gonzalez nos convida a vê-la não como objeto de políticas públicas, mas como arquiteta de um novo pacto social. Ela sustenta a cidade com seu trabalho invisível, pensa o país com sua prática cotidiana, inventa saídas aonde o Estado não chega. Não há projeto de Brasil possível sem reconhecer que a mulher negra já faz democracia, com os recursos que tem, com a força que carrega, com a sabedoria que a história oficial tentou apagar.

A democracia social de base amefricana é, portanto, mais do que uma crítica: é uma proposta viva, pulsante e insurgente. É uma forma de existir politicamente que desloca o poder dos palácios para os terreiros, das urnas para os quintais, das teorias abstratas para os corpos vivos. Ao reconhecer o território, o corpo e a oralidade como dimensões legítimas do fazer político, essa democracia se constrói com os pés descalços na terra e a cabeça erguida diante do mundo.

Lélia Gonzalez não nos ofereceu respostas prontas: ela nos deu mapas desenhados com memória, coragem e amor. Reivindicar sua obra é mais do que citar sua teoria — é escutar o que ela disse com o corpo inteiro. A democracia por vir já está sendo vivida pelas mulheres negras. Cabe à sociologia brasileira, e a todos nós, finalmente reconhecê-la.

3 CONCLUSÃO

A partir da análise crítica da obra de Lélia Gonzalez, este artigo demonstrou como sua produção intelectual rompe com os pilares fundacionais do pensamento social brasileiro. Gonzalez não buscava inserir-se em um pensamento previamente estabelecido; ela buscava desestabilizá-lo. Sua obra desloca o centro da análise para os saberes produzidos nas margens: nos terreiros, nas favelas, nas experiências das mulheres negras, nos territórios culturais da resistência. Esses espaços, desprezados pelo saber hegemônico, revelam-se como lugares férteis de elaboração política e epistêmica.

A categoria de amefricanidade, construída por Gonzalez, atua como eixo de uma teoria que vai além da identidade, sendo uma chave para ler o Brasil a partir dos corpos historicamente silenciados. Ao reconhecer a mulher negra como sujeito político e epistemológico e não como objeto de tutela ou intervenção, Gonzalez propõe uma virada radical. Sua abordagem não é apenas interseccional, mas insurgente, afirmando um campo legítimo e potente de produção de conhecimento e de reinvenção da política.

A ausência sistemática de Gonzalez nos currículos universitários, nas bibliografias obrigatórias e nos manuais de teoria social não é uma lacuna acidental: é parte de uma engrenagem racista e sexista que define quem pode ser considerado um “clássico”. Essa exclusão expressa a lógica de um campo que ainda se recusa a reconhecer como legítimos os saberes que nascem do corpo negro, feminino, dissidente e coletivo. Reivindicar Gonzalez como pensadora central do pensamento social brasileiro é, portanto, um gesto de justiça epistêmica e de transformação política.

Sua noção de teoria não se escreve apenas com conceitos, mas com corpo, memória e vida cotidiana. Ao incorporar o pretuguês, a oralidade, o afeto e os saberes ancestrais em sua elaboração teórica, Gonzalez desloca a fronteira entre ciência e experiência, entre política e existência. Sua obra não é apenas acadêmica: é insurreccional. Como resultado da leitura crítica realizada ao longo desta pesquisa, propõe-se aqui o conceito de “democracia social de base amefricana” como síntese interpretativa do pensamento de Lélia Gonzalez. Trata-se de uma formulação que emerge da análise de sua crítica à democracia liberal e à falsa universalidade da cidadania no Brasil.

Essa democracia social de base amefricana não nasce das instituições do Estado, mas das práticas cotidianas de resistência e cuidado, das mulheres negras que sustentam a vida, dos quilombos, dos terreiros e das redes de solidariedade. É uma democracia que se estrutura nos valores da coletividade, da ancestralidade e da escuta, forjada no chão da luta e não nas promessas formais do Estado. Que sua obra siga abrindo caminhos e fazendo da encruzilhada não um ponto de dúvida, mas de decisão. Que a sociologia brasileira reconheça, enfim, que a democracia por vir já está sendo praticada, com corpo, com afeto, com resistência, por aquelas que sempre estiveram à frente: as mulheres negras.

REFERÊNCIAS

- ALATAS, Syed Farid. A definição e os tipos de discursos alternativos. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 42, p. 115–132, 2010.
- BRANDÃO, Gildo Marçal. Linhagens do pensamento político brasileiro. *Revista de Ciências Sociais*, v. 48, n. 2, p. 231–269, 2005.
- CARDOSO, Cláudia. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965–986, set./dez. 2014.
- CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. Tradução de Ana Paula Duboc. Rio de Janeiro: Boitempo, 2021.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171–188, 2002.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Paulus, 1998.
- FIGUEIREDO, Ângela; GROSFUGUEL, Ramón. Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 36–41, 2007. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252007000200016. Acesso em: 28 abr. 2025.
- FONSECA, Fernanda Cardoso. Nossa América Ladina: o pensamento (decolonial) de Lélia Gonzalez. 2021. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFBA-2_f23fcbff08bb1e8181bdfdcf6000734e. Acesso em: 16 ago. 2025.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69–82, jan./jun. 1988b.
- GONZALEZ, Lélia. A democracia racial: uma militância. Reedição. *Revista Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, n. 38, PPGAV/EBA/UF RJ, jul. 2019, p. 222–225. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/27925>. Acesso em: 22 maio 2025.
- GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: _____. *Primavera para as Rosas Negras*. Rio de Janeiro: Filhos da África, 2018. p. 34–53.
- GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. Comunicação apresentada no 8º Encontro Nacional da Latin American Studies Association, Pittsburgh, 5 a 7 de abr. 1979. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- GONZALEZ, Lélia. O movimento negro na última década. In: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022. p. 15–55.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. In: _____. *Primavera para as Rosas Negras*. Rio de Janeiro: Filhos da África, 2018. p. 307–320.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: ANPOCS (org.). *Ciências Sociais Hoje – 1984*. São Paulo: Vértice; ANPOCS, 1985. p. 223–244. Disponível em: <https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/handle/192/10316>. Acesso em: 19 maio 2025.

GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 107–130.

GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas ciências sociais eurocêntricas. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2016.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73–101, 2008.

MARTINS, Mireile Silva. Raça, classe e gênero e a contribuição de Lélia Gonzalez para o pensamento social. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/39905>. Acesso em: 16 ago. 2025.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. 3. ed. São Paulo: Ática, 2019.

OLIVEIRA, Lucas Amaral de. A crítica do cânone e as sociologias alternativas. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 61, p. 424–437, 2020. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/770/77065180015/html/>. Acesso em: 19 maio 2025.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. Lélia Gonzalez (Bibliografia). In: BENEVIDO, Vera Lúcia (coord.). *Retratos do Brasil negro*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIOS, Flávia; STEFAN, K. Lélia Gonzalez, uma teórica crítica do social. *Revista Sociedade e Estado*, v. 37, n. 3, p. 809–833, set./dez. 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2009. p. 31–83.

SANTOS, Elen Cristina Ramos dos. Lélia Gonzalez, intelectual amefricana: a (in)visibilidade de uma intérprete negra no pensamento social brasileiro. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/273843>. Acesso em: 16 ago. 2025.

VIGOYA, Mara Viveros. *Interseccionalidad, giro decolonial y comunitario*. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdam: Transnational Institute, 2023.

VIGOYA, Mara Viveros; PINHO, Osmundo. Interseccionalidade. In: RIOS, Flávia; SANTOS, M. A.; RATTS, Alessandro (orgs.). *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 2023. p. 194–200.

Data de submissão: 29/05/2025

Data de aceite: 07/10/2025

Data de publicação: 15/12/2025

A DIVISÃO RACIAL DO TRABALHO E DO ESPAÇO NA OBRA DE LÉLIA GONZALEZ

The racial division of labor and space in Lélia Gonzalez' work

La división racial del trabajo y del espacio en la obra de Lélia Gonzalez

SOFIA MARIA DO CARMO NICOLAU¹
ORCID: 0000-0003-2478-0526

NATALINO NEVES DA SILVA²
ORCID: 0000-0002-1746-8713

RESUMO

O presente artigo objetiva refletir, de maneira sistemática, acerca dos conceitos de divisão racial do trabalho e divisão racial do espaço no pensamento da intelectual brasileira Lélia Gonzalez. Tratando-se de categorias que se articulam ao conjunto de sua obra, Gonzalez as pontua em diferentes contextos de sua atuação intelectual, entre os anos 70 e 80, denotando a estruturação racial da sociedade brasileira. Nesse sentido, a pesquisa em tela buscou retomar como essas categorias se apresentam na obra da autora, como dialogam entre si e com outros trabalhos, como são mobilizadas por intelectuais contemporâneos e, por fim, suas potencialidades para a área das relações raciais em contextos afrodiáspóricos.

Lélia Gonzalez; Intelectual negra; Divisão racial do trabalho; Divisão racial do espaço.

ABSTRACT

The present article aims to reflect, in a systematic manner, on the concepts of racial division of labor and racial division of space in the thought of the Brazilian intellectual Lélia Gonzalez. As categories that articulate with the body of her work, Gonzalez highlights them in different contexts of her intellectual activity between the 1970s and 1980s, denoting the racial structuring of Brazilian society. In this sense, the research at hand sought to revisit how these categories appear in the author's work; how they dialogue with each other and with other studies; how they are mobilized by contemporary intellectuals; and, finally, their potential for the field of race relations in Afrodiaporic contexts.

Keywords: Lélia Gonzalez; Black Intellectual; Racial division of labor; Racial division of space.

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo reflexionar, de manera sistemática, sobre los conceptos de división racial del trabajo y división racial del espacio en el pensamiento de la intelectual brasileña Lélia Gonzalez. Al tratarse de categorías que se articulan con el conjunto de su obra, Gonzalez las señala en diferentes contextos

¹ Mestranda em Sociologia na Universidade de São Paulo (USP). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Integrante e uma das idealizadoras do Coletivo Retomadas Epistemológicas. Foi bolsista de monitoria na disciplina Sociologia II (2020 - 2022). Monitora da disciplina sociologia urbana. Iniciação científica no Grupo Filosofia, Direito e Poder (GFDP). Membro do Centro de Estudos Urbanos da UFMG (CEURB) (2018- 2021). Tem interesse nos seguintes temas: Sociologia das relações raciais, sociologia urbana, migrações, gênero e desigualdades. E-mail: Sofiacarmo56@gmail.com

² Professor Adjunto da Faculdade de Educação (FaE), Departamento de Administração Escolar (DAE), da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduado em Pedagogia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É doutor e mestre em Educação pela Universidade Federal de Minas (UFMG). Líder do Grupo de Estudo e Pesquisa Afrodiáspora e Educação (Gepe Afro). Pesquisador associado do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Relações Étnico-Raciais e Ações Afirmativas (NERA), do Sou Ciência – Centro de Estudos Sociedade, Universidade e Ciência (UNIFESP) e do Núcleo de Educação de Jovens e Adultos (NEJA). É membro da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) (ABPN). E-mail: professornatalino@gmail.com

de su actuación intelectual entre los años setenta y ochenta, lo que evidencia la estructuración racial de la sociedad brasileña. En este sentido, la investigación aquí presentada buscó retomar cómo estas categorías se manifiestan en la obra de la autora; cómo dialogan entre sí y con otros trabajos; cómo son movilizadas por intelectuales contemporáneos; y, por último, sus potencialidades para el campo de las relaciones raciales en contextos afrodiaspóricos.

Palabras clave: Lélia Gonzalez; Intelectual negra; División racial del trabajo; División racial del espacio.

INTRODUÇÃO

O presente artigo é fruto das discussões realizadas em um trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais, cujo objetivo foi debruçar sistematicamente acerca dos conceitos de “divisão racial do trabalho” e “divisão racial do espaço” na obra da intelectual e militante Lélia Gonzalez. As categorias são articuladas pela autora como parte dos mecanismos de discriminação racial no Brasil, sendo ora descritas de maneira conjunta, ora separadas, mas partem de uma mesma matriz conceitual: uma forma de organização das relações sociais no Brasil que passa pelo crivo da raça.

Apesar de presentes, essas categorias não são abordadas de maneira sistemática na obra de Lélia Gonzalez. Em outros termos, a intelectual não dedica uma comunicação ou texto específico para conceituá-las ou explicitá-las. No entanto, aparecem com recorrência em suas palestras, textos e entrevistas, mesmo que de maneira dispersa. A contribuição desta pesquisa insere-se precisamente nesse contexto, dada a lacuna de um estudo que busque compreender, de maneira aprofundada, como ambos os conceitos se articulam entre si e com a obra de Gonzalez.

Dessa forma, neste artigo, pretendemos refletir, de maneira sistemática, sobre os conceitos de divisão racial do trabalho e de divisão racial do espaço em seus contextos de elaboração pela já mencionada intelectual brasileira, levando em consideração que são pilares para compreender a posição que a população negra ocupa no Brasil e os aspectos reprodutivos desse lugar social. As reflexões aqui desenvolvidas são resultantes de apreensões e diálogos estabelecidos por meio de leituras pessoais e de caráter mais sistematizado da obra de Lélia Gonzalez. Assim, busca-se empreender esforços teórico-metodológicos com vistas a estabelecer uma interpretação crítica desses conceitos.

Considerando a natureza do problema de pesquisa, o presente estudo é qualitativo (Flick, 2004), sendo a revisão de literatura o principal procedimento metodológico utilizado para analisar e interpretar o material coletado (André; Ludke, 1986). Para tanto, foi feito um mapeamento dos registros em que os conceitos supracitados são considerados, sobretudo por meio de livros que organizam sua obra, a saber: *Primavera para rosas negras*, *Por um feminismo afro-latino-americano* e *Lugar de negro*, sendo este último escrito pela intelectual em parceria com Carlos Hasenbalg.

Inicialmente, abordaremos o conceito de divisão racial do trabalho, que explicita o papel da raça na distribuição de posições na estrutura ocupacional e dialoga com a noção de “seleção racial”, também elaborada por Lélia Gonzalez. Posteriormente, debruçar-nos-emos sobre a concepção de divisão racial do espaço, entendida como uma linha de demarcação racial que opera tanto no espaço físico quanto no social. No último tópico, realizaremos uma cartografia conceitual, mapeando as menções dessa pensadora e ativista negra em relação a esses conceitos em diferentes tipos de registros. É importante destacar que, apesar de serem abordadas em sessões diferentes, a divisão racial do trabalho e a divisão racial do espaço emergem de maneira correlacionada em seu pensamento.

A DIVISÃO RACIAL DO TRABALHO NO PENSAMENTO DE LÉLIA GONZALEZ

Desde a constituição da modernidade, a colonialidade se faz presente na organização global das relações sociais e na estruturação das desigualdades (Mignolo, 2017). Isso ocorre porque a formação social e as ideias que embasam o processo civilizador carregavam em suas entranhas aquilo que as constitui profundamente: o terror racial (Gilroy, 2001). Em continuidade e como efeito, no Brasil, a distribuição na estrutura de classes e de oportunidades também é ancorada nas diferenciações raciais que resultam e constituem a modernidade e o estabelecimento do capitalismo.

A divisão racial do trabalho é apreendida por Lélia Gonzalez levando em consideração essa compreensão. Em outras palavras, essa divisão atua diretamente na distribuição das posições ocupacionais de maneira desfavorável aos não brancos, conseqüentemente relegando a população negra às posições mais baixas da estrutura ocupacional. O conceito evidencia, portanto, o lugar da raça na consolidação do capitalismo periférico no país e, sobretudo, o lugar da população negra nesse processo. Assim, a divisão racial do trabalho é um fenômeno que perpassa todos os aspectos da organização social sob o regime do capital, tanto no Brasil quanto no mundo:

É nesse sentido que o racismo – enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas – denota sua eficácia estrutural na medida em que 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 como um todo, 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. Desnecessário dizer que a população negra, em termos de capitalismo monopolista, é que vai constituir, em sua grande maioria, a massa marginal crescente. Em termos de capitalismo industrial competitivo (satelitização pelo setor hegemônico), ela se configura como exército industrial de reserva. (Gonzalez, 2020, p. 35)

Analogamente, Du Bois (2021) entende a linha de cor como uma linha de separação racial que, de maneira global, rege as relações sociais. Hasani Santos (2021) a interpreta como uma organização global das relações e estruturas sociais mediadas pelo processo de racialização. Essa demarcação racial acontece mediante o que o sociólogo chama de véu, ou seja, um encobrimento da humanidade de pessoas negras sob o signo racial. O que Du Bois (2021) elabora conceitualmente como linha de cor é expresso em Gonzalez, de maneira similar, a nosso ver, pela divisão racial do trabalho, que, como bem aponta Fernanda Fonseca (2021), demarca aqueles que serão privilegiados pela estrutura social racista no processo de estabelecimento do capitalismo e aqueles que serão relegados à massa marginal no mercado de trabalho.

Lélia Gonzalez, no entanto, apesar de pontuar o caráter global da divisão racial do trabalho, atém-se à forma com que o racismo organiza as relações raciais no contexto nacional. É exatamente como efeito dessa organização que a divisão social do trabalho passa também pelo crivo da raça. Para a autora:

O que existe no Brasil, efetivamente, é uma divisão racial do trabalho. Por conseguinte, não é por coincidência que a maioria quase absoluta da população negra brasileira faz parte da massa marginal crescente: desemprego aberto, ocupações “refúgio” em serviços puros, trabalho ocasional, ocupação intermitente e trabalho por temporada etc. (Gonzalez, 2020, p. 46)

Além disso, Lélia compreende a divisão racial do trabalho como um fenômeno resultante do racismo no Brasil e de sua capilarização estrutural. Apesar de anterior ao momento em que Sílvio Almeida (2018) escreve, pode-se estabelecer uma correlação entre a forma com que a antropóloga aborda a divisão racial do trabalho como fenômeno estrutural no país e o racismo estrutural elaborado pelo jurista. Isso porque o racismo estrutural e a divisão racial do trabalho e do espaço, em ambos os autores, apresentam-se como processos históricos e sociopolíticos que, de maneira macrossocial, viabilizam as condições da discriminação e das desigualdades raciais.

No entanto, ao contrário de Almeida, Gonzalez não realiza distinção ou sobreposição dos mecanismos institucionais, estruturais e individuais do racismo, como o faz o jurista. Para a autora, o racismo se apresenta “como uma construção ideológica cujas práticas se concretizam nos diferentes processos de discriminação racial” (Gonzalez, 2020, p. 55). Partindo de uma perspectiva relacional, além da posição de pessoas negras na estrutura ocupacional, o lugar do negro, em Lélia Gonzalez, também perpassa aspectos microssociais no que concerne às discriminações que se manifestam cotidianamente na vida das pessoas negras. Um exemplo dessas formas de manifestação do racismo, que se efetiva na divisão racial do trabalho, é a “seleção racial”.

A seleção racial é um termo utilizado pela autora para expor os impeditivos pelos quais pessoas negras passam ao tentarem ingressar em determinados cargos, sendo evidenciada por crivos e filtragens por meio das consideradas características importantes para o aceite em uma vaga. Não coincidentemente, essas características são atribuídas à branquitude, de modo que a demanda social por esses tipos de estéticas e “habilidades” significa apenas um eufemismo racista para direcionar pessoas negras a determinadas vagas e excluí-las de outras.

A seleção racial já pode ser notada em anúncios de emprego que exigem “boa aparência”. Essa expressão, como sabemos muito bem, significa “Não aceitamos negros”. Não é por acaso que 83,1% das mulheres negras e 92,4% dos homens negros se concentram em ocupações ligadas ao trabalho manual não qualificado. Ou que quatro quintos da força de trabalho negra exerçam ocupações caracterizadas por baixa remuneração e por baixos índices de escolaridade. (Gonzalez, 2020, p. 67)

Na obra de Gonzalez, essa seleção se torna ainda mais evidente contra mulheres negras, uma vez que as atividades burocráticas que se “feminizaram” na década de 1970, como trabalhos em escritórios e bancos, exigiam padrões estéticos da branquitude que eram atendidos apenas por mulheres brancas. Assim, a seleção racial no mercado de trabalho tem implicações diretas na distribuição racial da estrutura ocupacional ou, nos termos aqui apresentados, na divisão racial do trabalho. Essa seleção torna-se especialmente expressiva devido à sua clivagem de gênero, pois relega mulheres negras a cargos voltados, por exemplo, ao cuidado e ao serviço doméstico. Em uma nota de rodapé, a autora já alertava para a divisão racial do trabalho por gênero e raça nos idos da década de 1980, ao ponderar que

Pesquisas realizadas recentemente demonstram que a divisão racial do trabalho opera de maneira muito mais contundente, em termos de prejuízos para a população negra, do que a divisão sexual do trabalho contra o setor feminino da população brasileira. Queremos dizer que mais uma vez se confirma a terrível situação da mulher negra, uma vez que em termos de distribuição de renda a distância que marca as diferenças entre brancas e negras é muito maior do que aquela que separa homens e mulheres. (Oliveira, Porcaro e Araújo Costa, 1980 *apud.*, Gonzalez, 2020, p. 64)

Quanto a isso, a intelectual assinala que opera na sociedade brasileira uma divisão sexual do trabalho com suas articulações raciais. Nesse caso, a divisão racial e a divisão sexual do trabalho se efetivam por meio do fenômeno nomeado por ela como dupla ou tripla discriminação sofrida por mulheres negras. Esse tipo de discriminação as relega a lugares específicos no mercado de trabalho, como o trabalho doméstico, por meio dos marcadores de raça, classe e gênero na estrutura ocupacional.

Na divisão racial e sexual do trabalho a mulher negra sofre as duas discriminações. Vejam bem, as duas, e isso é conduzido historicamente, de forma muito sutil, disfarçadamente... assim tem sido... no campo, nos trabalhos muito importantes e fundamentais da economia nacional você encontra a mulher como um todo – e a negra – sendo discriminada na escala social. Na vida urbana, lá está a mulher doméstica – e a negra – no segundo ou terceiro escalão dessa vida. A mulher negra trabalha sem garantias, não tem carteira assinada – uma conquista já aceita pela nossa legislação trabalhista –, não tem seus direitos de trabalhadora assegurados. (Gonzalez, 2020, p. 302)

A DIVISÃO RACIAL DO ESPAÇO E O LUGAR DO NEGRO

O processo de revisão da literatura revela que Gonzalez (2018) compreende a divisão racial do espaço por meio, dentre outros elementos, da separação entre espaços físicos e sociais ocupados por grupos dominantes e dominados. Para ela, desde a casa grande até os grandes edifícios residenciais, e em seu polo oposto, da senzala às favelas, a segregação socioespacial e racial se mantém presente. A autora discute a divisão racial do espaço para além da segregação urbana ou regional, atentando também aos lugares, na estrutura social, destinados às pessoas negras.

Quer dizer, temos uma divisão racial do espaço não só no nível do país, mas também no nível das entidades, no nível do campo e no nível, evidentemente, da própria estrutura social, como já dissemos anteriormente. O Brasil está estruturado também numa perspectiva racial. (Gonzalez, 2020, p. 248)

Essa concepção da divisão racial do espaço pode ser correlacionada à ideia de *linha de continuidade histórica*, proposta por Beatriz Nascimento (2021). Isto é, remete às separações raciais que se estabeleceram na escravidão e permanecem no pós-abolição por meio da marginalização da população negra no estabelecimento do capitalismo periférico. Se, para a autora, durante a escravidão, a mobilidade geográfica da/o escravizada/o estava ligada ao tipo de atividade econômica realizada no país, no pós-abolição, a população negra permanece submetida e imobilizada pelos mecanismos de barragem social, nos termos de Clóvis Moura (2005). Esses mecanismos, que a população negra, na condição de ex-escravizada, carregava consigo, expressam-se em seus corpos como marcas simbólicas e materiais daquilo que se tornara através do sequestro, da travessia pelo Atlântico e de séculos de degradação existencial proporcionada pela escravidão.

A condição do negro, portanto, vincula-se profundamente à experiência da pessoa escravizada e da ex-escravizada, atuando como uma roupagem social que determinará suas relações interpessoais, sua posição no mercado de trabalho e sua ocupação dos espaços físicos e sociais. Assim, a divisão racial do espaço organiza e delimita o lugar social do negro, seus lugares físicos e sua posição no mercado de trabalho. Essa interpretação aparece como uma constante na obra da intelectual negra.

Por essa breve caracterização, vê-se que na “democracia racial” brasileira, com sua divisão racial do trabalho, a população negra é sempre forçada a permanecer nas escalas inferiores da hierarquia social. Não é por acaso que uma expressão, atribuída a um famoso humorista, afirma sarcasticamente que “no Brasil não existe racismo porque o negro conhece o seu lugar”. Também não é por acaso que o movimento negro se refere à noção de “democracia racial” como um mito. (Gonzalez, 2020, p. 67)

No trecho acima, além de abordar a divisão racial do trabalho, Gonzalez também aborda a ideia de “lugar”, ou seja, propriamente o “lugar de negro”. Esse elemento, além de presente e fundamental na elaboração do seu pensamento, está intrinsecamente ligado a suas elaborações acerca da divisão racial do trabalho e do espaço. Esse lugar social a que são relegadas as pessoas negras é um efeito não apenas do Brasil, mas também de outras sociedades³ em que a raça e o racismo são organizadores das relações sociais. Segundo a reflexão da autora:

O pessoal aqui diz: “Não existe racismo no Brasil”, e o povo complementa da seguinte maneira: “Porque o negro se põe no seu lugar”. Além de uma discriminação, uma divisão racial do trabalho que a gente percebe tranquilamente, há uma divisão racial do espaço também. Ai nós vamos perceber o seguinte: que a atuação da polícia, da repressão policial, ela é típica... Então veja: no nosso caso, quando eu falava de semelhança com a África do Sul, a polícia brasileira ataca as favelas, invade as casas das pessoas, rouba os objetos das famílias e, vejam, a questão do desemprego, da própria crise econômica brasileira, como ela é articulada com o racismo. (Gonzalez, 2020, p. 290-291)

Gonzalez aborda, em sua obra, que a população negra não conhece ou reconhece esse lugar. Ainda assim, ela é continuamente compelida a ele por meio do racismo e de seus mecanismos: a divisão racial do trabalho e do espaço. Nos termos de Fanon (2008), não é o negro que cria a inferiorização e sim o racista. Isso, entretanto, não impede a exploração dos meandros desse lugar social que demarca a condição do negro no Brasil. Ao longo do século XX, estudiosos direcionaram sua atenção para os efeitos da raça no processo de estratificação. O lugar de negro definido por Gonzalez nomeou as tentativas de compreender de que forma a raça e o racismo distribuem diferencialmente os grupos raciais na estrutura de classes.

Há, ainda hoje, um amplo debate acerca da relação entre raça e classe. Para muitos estudos, raça e classe são sinônimos, enquanto outros compreendem que a raça é uma forma de vivenciar a classe, sendo ambas distintas, porém interligadas. Partindo da segunda concepção, as contribuições de Gonzalez evidenciam a correlação entre raça, classe e mobilidade social no Brasil. Tal compreensão resulta dos diálogos estabelecidos com o sociólogo argentino Carlos Hasenbalg (2005), que defendia que a classe seria a posição estrutural do indivíduo sob a mediação do sistema capitalista, enquanto a estratificação seria uma distribuição desigual de privilégios. A raça, no entanto, funciona como um critério em si para determinar as posições no sistema. Em suas palavras:

A proposição mais geral é a de que a raça opera como um critério com uma eficácia própria no preenchimento, por não brancos, de lugares na estrutura de classes e no sistema de estratificação social. Para esclarecer em que sentido a raça opera como critério independente, a distinção de Poulantzas entre os dois aspectos da reprodução ampliada das classes sociais, isto é, a reprodução das posições (lugares) de classe e a reprodução e distribuição dos agentes entre essas posições deve ser lembrada. A raça, como atributo socialmente elaborado, está relacionada principalmente ao aspecto subordinado da reprodução das classes sociais, isto é, a reprodução (formação qualificação - submissão) e distribuição dos agentes. Portanto, as minorias raciais não estão fora da estrutura de classes das sociedades multirraciais, em que as relações de produção capitalista - ou quaisquer outras relações de produção no caso são dominantes. Outrossim, o racismo, como construção ideológica incorporada em e realizada através de um conjunto de práticas materiais de discriminação racial, é o determinante primário da posição dos não-brancos nas relações de produção e distribuição. (Hasenbalg, 2005, p. 120-121)

Em *Lugar de negro*, Gonzalez e Hasenbalg trazem uma proposição semelhante sobre a importância da raça ao se pensar o processo de produção e reprodução das classes na sociedade:

A raça, como atributo social e historicamente elaborado, continua a funcionar como um dos critérios mais importantes na distribuição de pessoas na hierarquia social. Em outras palavras, a raça se relaciona fundamentalmente com um dos aspectos da reprodução das classes sociais, isto é, a distribuição dos indivíduos nas posições da estrutura de classes e dimensões distributivas da estratificação social. (Gonzalez; Hasenbalg, 1982, p. 88-89)

Raça, portanto, é um fator importante no processo de distribuição na estrutura de classes, existindo no Brasil uma distribuição desigual de oportunidades entre negros e brancos. A distribuição regional, o acesso à educação e a estrutura de emprego são constantemente atravessados pelos mecanismos de barreira à mobilidade social de pessoas negras por meio do racismo. Márcia Lima (2002) realiza um caminho semelhante ao elaborar um estudo acerca do mercado de trabalho como revelador e reproduzidor de desigualdades. A socióloga mobiliza a categoria nativa “lugar” para se referir às posições ocupacionais de pessoas negras no mercado de trabalho, relacionando dados estatísticos ao imaginário popular acerca da distribuição ocupacional por raça. Esse imaginário sobre o “lugar” do negro não apenas aponta para as posições no mercado de trabalho, mas atua também como perpetuador de desigualdades.

Como aponta Bourdieu (1996; 2013), muitas vezes o lugar no espaço social coincide com o lugar no espaço físico. Ou seja, a posição que os agentes ocupam dentro do sistema de distribuição de capitais materiais,

³ Gonzalez, como militante negra e intelectual afrodiáspórica, reflete sobre a violência colonial racial que incide sobre a divisão racial do espaço e do trabalho não só no Brasil como também na África do Sul. Ressalta-se que, no momento histórico de sua análise, esse país do continente africano enfrentava o sistema político oficial apartheid, regime de segregação racial.

simbólicos e culturais liga-se aos espaços físicos ou sociais reificados. Em uma sociedade em que há hierarquias sociorraciais, essas hierarquias também se manifestam espacialmente. Gonzalez aborda a divisão racial do espaço como uma demarcação espacial e social dos lugares ocupados pela população negra. Há, portanto, em sua obra, uma correlação entre os aspectos materiais e simbólicos do racismo por meio da divisão racial do espaço e do assim chamado lugar de negro. Esse lugar social e, muitas vezes, físico, que divide a população brasileira, demarca aqueles que irão para as escolas, para o ensino superior e para os altos cargos da estrutura ocupacional e aqueles que irão para os presídios, para as casas de detenção, “pro camburão” e para as ruas, tornando-se, muitas vezes, o corpo designado ao alvo da bala.

Essa separação social é compreendida por Collins e Birge (2021) como *condutos*, isto é, uma metáfora que elucida o papel de políticas educacionais que direcionam estudantes brancos para as universidades e jovens negros para a prisão, para cargos técnicos ou para o desemprego. No Brasil, esses *condutos* se concretizam, no pensamento de Gonzalez, por meio da perseguição policial que, no começo do século XX, no período pós-abolição, foi institucionalizada pela Lei da Vadiagem, a qual marginalizava a população negra “desempregada”, legitimando abordagens policiais truculentas como parte operacional do Estado.

Contemporaneamente, essas medidas são atualizadas pelas políticas de combate às drogas, como a Lei nº 11.34/2006, que deixa a cargo da polícia a classificação de usuário ou traficante. Constata-se, assim, a mesma brecha no âmbito da segurança pública estatal: determinar os corpos negros, ou os *lugares de negros*, que serão marcados socialmente como criminosos.

Enquanto isso, o negro, o nosso povo, continua marginalizado nas favelas, alagados, conjuntos “habitacionais”, invasões etc. Continua sendo discriminado na admissão aos empregos, racialmente perseguido no trabalho e sofrendo a sistemática repressão da polícia, que o prende como vadio (desemprego, no caso do negro, é sinônimo de vadiagem, sabia?). (Gonzalez, 2020, p. 179-180)

Esse conjunto de elementos transforma o negro no que Gonzalez (2020) nomeia de *massa marginal*. Cabe a essa massa realizar trabalhos esporádicos, subtrabalhos, ou estar abertamente desempregada. A marginalização do negro, a subvalorização de seu trabalho e a precarização das condições de vida resultam do que Gonzalez aponta ser a divisão racial do trabalho. Como denunciado pelo geógrafo negro Milton Santos (2014), a cidadania construída na periferia do capital, nesse caso a sociedade brasileira, ocasiona um tipo de *cidadão e cidadã multilado(a)*.

Gonzalez também denuncia o que seria uma cidadania estraçalhada e dilacerada vivenciada por parte dessa população. Para a antropóloga, o que opera neste país é uma cidadania apenas no papel, mas não uma cidadania social, civil e política. Isso faz com que essa população tenha um descompasso em relação aos acessos e direitos básicos, o que impede sua incorporação plena na estrutura social.

Em Gonzalez, no entanto, o lugar social do negro não é um lugar estático e imposto de maneira unilateral, mas um lugar em trânsito, em disputa, e que elucida a dinâmica denominada por Collins (2019) de dialética entre opressão e ativismo. Em outros termos, da mesma forma com que a população negra é relegada a determinados espaços, outros espaços são criados como fruto da resistência negra em contextos afrodiaspóricos. Gonzalez destaca as escolas de samba, os bailes *soul*, os terreiros, o movimento negro e de mulheres negras, entre outros, como espaços socioculturais, políticos, religiosos e educacionais de resistência negra.

Assim, simultaneamente à vulnerabilidade e à violência racial contra a população negra, há também movimentos de reivindicações por direitos por parte da população negra cujo direito à cidadania não é plenamente garantido.

As assembleias nacionais realizadas no Rio de Janeiro e em Salvador apontam para essa combinação de objetivos. Por exemplo, num tópico relacionado à discriminação racial ou à divisão racial do trabalho, as questões do desemprego ou do subemprego, a criação de creches ou a melhoria das condições de moradia nas cidades e nas áreas rurais também vieram à tona. Ao mesmo tempo em que denunciam a violência policial contra a população negra e a discriminação racial nas prisões, também atacam a exploração do trabalho prisional, exigindo o direito de organização para os presidiários e a criação de centros de recuperação para sua efetiva reintegração à sociedade. Ao mesmo tempo em que denunciam a exploração comercial, a inferiorização e a distorção da cultura negra, eles exigem a criação de teatros nas periferias e rejeitam a colonização cultural como um todo. Enquanto protestam contra a perseguição racial nos locais de trabalho, também reivindicam melhores salários, o direito à sindicalização e o direito de greve. (Gonzalez, 2020, p. 119-120)

Passemos então a analisar, a partir do processo de revisão de literatura realizado, como a divisão racial do trabalho e do espaço emergem na obra da autora.

DIVISÃO RACIAL DO TRABALHO E DO ESPAÇO NA OBRA DE LÉLIA GONZALEZ: BREVE SISTEMATIZAÇÃO

A realização deste procedimento de pesquisa contribuiu para cartografar, do ponto de vista conceitual, momentos em que não apenas Gonzalez os aciona, mas também em que outros(as) intelectuais o fazem. Partindo dessa perspectiva, foi elaborada uma breve sistematização dos registros (textos, palestras, entrevistas *etc.*) em que a intérprete brasileira mobiliza a divisão racial do trabalho, a divisão racial do espaço, ou ambas, em seu pensamento.

Quadro 1 – Divisão racial do trabalho e do espaço na obra de Lélia Gonzalez

Título	Ano	Tipo de registro
A juventude negra brasileira e a questão do desemprego	1979	Segunda Conferência Anual do African Heritage Studies Association
Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher	1979	Comunicação Pittsburgh – LASA
O racismo no Brasil é profundamente disfarçado	1979	Entrevista com Lélia Gonzalez Mediação: Carlos A. Pereira e Heloisa B. Holanda (Patrulhas ideológicas)
Discurso na Constituinte	1979	Reunião da subcomissão dos negros, populações indígenas e pessoas com deficiência
A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica	1979	Symposium The Political Economy of the Black World CLA
O apoio brasileiro à causa da Namíbia: dificuldades e possibilidades	1980	Apresentação – ANPOCS
A questão negra no Brasil	1980	Cadernos trabalhistas
O movimento negro na última década (O Movimento Negro Unificado: um novo estágio na mobilização política negra)	1982	Lugar de negro
Mulher negra	1983	Carta
Racismo e sexismo na cultura brasileira	1984	Revista de Ciências Sociais da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs)
Cidadania de segunda classe	1988	Aula do curso cidadania e racismo – IPCN (Instituto de Pesquisa das Culturas Negras)

Fonte: Quadro elaborado pela autora, 2025.

Muitas das comunicações, palestras e demais registros de Gonzalez foram publicados e republicados em mais de um veículo de comunicação. Na elaboração da sistematização, decidimos manter registrada a primeira menção encontrada. Cabe ressaltar que os trabalhos de Alex Ratts e Flávia Rios (2010), de Flávia Rios e Márcia Lima (2020) e o catálogo *Lélia Gonzalez* (2021), dentre outros, foram fundamentais para a realização desse quadro.

Conforme podemos notar, a primeira menção aos conceitos elaborados pela autora ocorreu em 1979 e a última, em 1988, em uma aula ministrada no Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), em um contexto de retomada da democratização no Brasil. Gonzalez mobiliza esses conceitos em diferentes momentos da conjuntura social brasileira. As menções aparecem em caráter de constatação: após expor dados acerca das desigualdades, a autora afirma que há uma divisão racial do trabalho e/ou do espaço.

Notamos, ainda, que alguns intelectuais retomaram, nos últimos anos, essas categorias trabalhadas por Gonzalez em seus próprios estudos. Flávia Rios, em *Lélia Gonzalez, uma teoria crítica do social* (2022), aciona a divisão racial do trabalho para demonstrar que, na obra da intelectual, existe uma interdependência entre a formação do capitalismo e o racismo no país. Rios (2022), por sua vez, propõe observar os deslocamentos analíticos tecidos por Gonzalez por meio de uma teoria crítica que incorpora elementos da teoria clássica, sobretudo marxista, mas que centraliza a correlação com a dominação sexual e racial.

Fernanda Fonseca (2021), de maneira análoga, dedica um tópico da sua dissertação de mestrado intitulada *Nossa América Ladina: o pensamento (decolonial) de Lélia Gonzalez* ao tema. Assim como Rios, Fonseca ressalta o papel da divisão racial do trabalho na economia brasileira, sob a imbricação entre raça e classe no processo de estratificação social. A divisão racial do espaço, por sua vez, é trabalhada por Alex Ratts em sua contribuição à coleção *Questões urbanas e racismo*, organizada por Emerson dos Santos (2013). No texto *Os lugares da gente negra: temas geográficos no pensamento de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez*, o pesquisador retoma uma citação de Lélia sobre a divisão racial do espaço para compreender os lugares naturalizados da população negra.

Outra contribuição que mobiliza as reflexões de Gonzalez acerca da divisão racial do trabalho e do espaço é a do sociólogo Jair Costa Silva (2023), em *Capital racial e as cifras do genocídio*. Nesse texto, o autor utiliza essas categorias para fundamentar a noção de capital racial, conceito elaborado em sua dissertação de mestrado, que emerge tanto das entrevistas realizadas em sua pesquisa sobre abordagem policial em Belo Horizonte quanto da correlação entre capital simbólico e racialização.

O pensamento de Gonzalez tem obtido cada vez mais reconhecimento e alcance social e acadêmico nos últimos anos. Um exemplo é a publicação do livro *Por um feminismo afro-latino-americano*, organizado por Rios e Lima (2020). Pesquisas acadêmicas começam, agora, a incorporar de forma sistemática o pensamento da intelectual. Não obstante, a partir desta investigação, constatamos que as referências à divisão racial do trabalho e do espaço ainda são incipientes. Um dos possíveis motivos é a dispersão dessas categorias ao longo de sua obra. É precisamente nesse ponto que se insere a contribuição desta pesquisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou explorar os conceitos de divisão racial do trabalho e de divisão racial do espaço na obra de Lélia Gonzalez. Ao longo do texto, buscamos demonstrar em quais contextos sociopolíticos e culturais a intelectual aciona esses conceitos e de que forma eles organizam tanto seu pensamento quanto a estrutura social brasileira. Compreendemos que, ao retomar continuamente a divisão racial do trabalho e do espaço em seus textos e demais produções, Lélia Gonzalez nomeia fenômenos que demarcam clivagens raciais e, conseqüentemente, os lugares a que são relegados os corpos racializados no Brasil.

Constatamos que a “divisão racial do trabalho” e a “divisão racial do espaço” foram utilizadas pontualmente por Gonzalez em suas palestras, aulas, comunicações orais, entrevistas e textos. Assim, foi necessário dialogar com outros trabalhos acadêmicos da área das relações raciais que dialogam com o pensamento de Lélia Gonzalez ou com as categorias propriamente ditas.

Compreendemos que a pensadora e militante do movimento negro e de mulheres negras realiza o que Guerreiro Ramos (1996) denomina redução sociológica: uma aplicação de termos e teorias sociológicas submetida a um processo de autodefinição da realidade nacional, filtrando técnicas, métodos e instrumentos de análise para o contexto brasileiro. Nesse sentido, a divisão racial do trabalho e a divisão racial do espaço são conceitos que denominam fenômenos sociais fundamentais para compreender o racismo e seus mecanismos de reprodução nas especificidades brasileiras. Esses conceitos evidenciam as cisões raciais e seus efeitos nas relações sociais, espaciais, trabalhistas e interpessoais. Em outras palavras, contribuem para a compreensão de como a raça se capilariza na vida social de sujeitos racializados.

Faz-se importante dizer que Gonzalez reflete sobre as desigualdades raciais em contextos afrodiaspóricos na segunda metade do século XX, período marcado pela ebulição de movimentos sociais e culturais ao redor do mundo. Esse contexto socio-histórico impactou significativamente a busca por direitos de grupos marginalizados. No entanto, apesar dos avanços e conquistas decorrentes da resistência e da luta do movimento negro, a divisão racial do trabalho e do espaço, enquanto dispositivos das desigualdades raciais, permanece vigente no século XXI.

Ao analisar outras pesquisas realizadas nas últimas décadas que dialogam direta ou indiretamente com o pensamento de Gonzalez, constatamos que suas interpretações críticas acerca dessas categorias continuam oferecendo suporte teórico e empírico para compreender as desigualdades ocupacionais e espaciais da atualidade. Além disso, elas se entrecruzam com outras formas de manifestação do racismo, de modo que tais concepções constituem uma base conceitual importante no campo das relações raciais, pois auxiliam a desnudar o lugar do negro em meio às transformações sociopolíticas e históricas.

Nesse sentido, a realização deste trabalho demonstra que o pensamento de Lélia Gonzalez necessita ser conhecido e trabalhado de maneira profunda e sistemática. Esse esforço vem sendo empreendido por diversos(as) intelectuais negros(as) e não negros(as) nas últimas décadas. Portanto, esta não é uma retomada meramente simbólica, uma vez que a obra da intelectual e militante negra oferece elementos e ferramentas analíticas, conceituais e práticas fundamentais para compreender o funcionamento do racismo no Brasil. A divisão racial do trabalho e a divisão racial do espaço, aqui analisadas, evidenciam essa potencialidade de sua obra que, além de permanecer atual, ainda é capaz de propiciar novas interpretações da realidade social, tanto no país quanto em outros contextos afrodiaspóricos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Sílvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2019.
- ANDRÉ, Marli; LUDKE, Menga. Métodos de coleta de dados: observação, entrevista e análise documental. In: ANDRÉ, Marli; LUDKE, Menga. *Pesquisa e educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: E.P.U, 1986. p. 25-45.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- SANTOS, Renato Emerson dos. *Questões urbanas e racismo*. [S.l.]: ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, 2012.
- DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FLICK, Uwe. *Introdução à pesquisa qualitativa*. Trad. Joice Costa. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- FONSECA, Fernanda. *Nossa América Ladina: o pensamento decolonial de Lélia Gonzalez*. 2021. Dissertação (Mestrado em relações internacionais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.
- GILROY, Paul, *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*. Coletânea organizada e editada pela UCPA. União dos Coletivos Pan-Africanistas. Diáspora Africana, 2018.
- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- LIMA, Márcia. 'Serviço de 'branco', serviço de 'preto' – o lugar da cor no mercado de trabalho. Anais do XXVI Encontro anual da ANPOCS: Caxambu, 2002.
- MARQUES, Amanda. *Lélia Gonzalez: relações étnico-raciais e lugares de (re)existências*. João Pessoa: Editora do CCTA, 2021.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, 2017.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras*. Editora Companhia das Letras, 2021.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.
- RATTS, Alex; RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- RIOS, Flávia; KLEIN, Stefan. Lélia Gonzalez, uma teórica crítica do social. *Sociedade e Estado*, v. 37, p. 809-833, 2022.
- RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. (org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

SANTOS, Hasani. O problema da linha de cor e a diferença cultural: raça, etnicidade e diáspora no século XXI. *Revista de Ciências Sociais da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul*. v. 2, n. 25, 2021.

SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

SILVA, Jair. Capital racial e as cifras do genocídio: a contabilidade não deve ser um fator objetivo e isolado. In: Flávia Cristina Silveira Lemos *et al.* (org.). *Brutalismos, necropolítica e biopolíticas: governamentalidades em quadros de guerra que tornam vidas precárias: encontros entre Michel Foucault, Achille Mbembe e Judith Butler*. Curitiba: Editora CRV, 2023. p. 1-758.

Data de submissão: 29/05/2025

Data de aceite: 15/10/2025

Data de publicação: 15/12/2025

FEMINISMO NEGRO ACADÊMICO: EXPERIÊNCIAS DE PROFESSORAS NEGRAS

Academic black feminism: experience of black teachers

Feminismo negro acadêmico: experiência de docentes negras

WELLINGTON PEREIRA¹
ORCID: 0000-0002-4109-0896

RESUMO

No presente artigo, serão abordadas algumas reflexões em torno das categorias trabalho e trabalho intelectual, bem como as formas como esses conceitos incidem sobre a vida de professoras negras na Universidade Federal da Bahia, na construção do que se entende como intelectual negra. O acesso às entrevistadas deu-se a partir de informantes dessa instituição de ensino. Formalizado o primeiro contato, iniciou-se a vivência com as sujeitas, construída a partir de três bases que considero fundamentais: 1) empatia: colocar-se no lugar da outra, refletindo sobre a condição da sujeita naquele espaço; 2) escuta: estar atento às histórias contadas pela entrevistada, buscando compreender e interpretar sua representação sobre determinado fenômeno; e 3) vivência do contexto: de modo que a prática pedagógica feminista negra leva as sujeitas professoras negras a uma (re)dimensão de sua condição de trabalho e de trabalho intelectual. O trabalho acadêmico estabelece relação não apenas com a construção do conhecimento, mas também com o engajamento político e social, visando à transformação do espaço universitário brasileiro.

Palavras-chave: Feminismo negro; Insurgência; Raça; Pedagogia feminista negra.

ABSTRACT

In the present article, some reflections are presented on the categories of work and intellectual work, as well as on the ways in which these concepts impact the lives of Black female professors at the Federal University of Bahia, in the construction of what is understood as a Black intellectual. Access to the interviewees was facilitated through informants from this educational institution. Once the first contact was established, the immersion with the participants began, built upon three fundamental pillars: 1) empathy: putting oneself in the other's place, reflecting on the participant's condition in that space; 2) listening: being attentive to the stories told by the interviewee, seeking to understand and interpret her representation of a given phenomenon; and 3) contextual experience: in such a way that Black feminist pedagogical practice leads Black female professors to a (re)dimensioning of their condition as workers and as intellectuals. Academic work is related not only to the construction of knowledge but also to political and social engagement aimed at transforming the Brazilian university space.

Keywords: Black feminism; Insurgency; Race; Black feminist pedagogy.

¹ Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM). Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (2015). Atualmente, pesquisa trajetórias de professoras negras no magistério superior federal. É membro pesquisador do Coletivo Angela Davis/UFRB. Cientista social com ênfase em Antropologia, possui experiência em pesquisas sobre raça, gênero e suas intersecções com sexualidade e alteridades. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/1184814869354130>

RESUMEN

En el presente artículo se presentan algunas reflexiones sobre las categorías de trabajo y trabajo intelectual, así como sobre las formas en que estos conceptos inciden en la vida de las profesoras negras de la Universidad Federal de Bahía, en la construcción de lo que se entiende como intelectual negra. El acceso a las entrevistadas se realizó a partir de informantes de esta institución educativa. Una vez establecido el primer contacto, comenzó la inmersión con las participantes, construida sobre tres pilares fundamentales: 1) empatía: ponerse en el lugar de la otra, reflexionando sobre la condición de la participante en ese espacio; 2) escucha: estar atento a las historias contadas por la entrevistada, buscando comprender e interpretar su representación de un fenómeno determinado; y 3) experiencia contextual: de manera que la práctica pedagógica feminista negra conduce a las profesoras negras a una (re)dimensión de su condición como trabajadoras y como intelectuales. El trabajo académico se relaciona no solo con la construcción del conocimiento, sino también con el compromiso político y social orientado a la transformación del espacio universitario brasileño.

Palabras clave: Feminismo negro; Insurgencia; Raza; Pedagogía feminista negra.

1. INTRODUÇÃO

No presente artigo, apresento algumas reflexões em torno das categorias trabalho e trabalho intelectual, e as formas como esses conceitos incidem sobre a vida de professoras negras na Universidade Federal da Bahia (UFBA) na construção do que se entende como intelectual negra, pois observo que estar nesse lugar significa ter uma conexão integral com as ações políticas, sociais e coletivas, além de estar constantemente na luta contra o racismo e o sexismo. Para tanto, tenho como base o Feminismo Negro e sua epistemologia na construção desse debate e dessa reflexão social².

A etnografia desenvolvida na tese de doutorado que dá origem a este artigo contou com a participação de dez interlocutoras, todas autodeclaradas negras, sendo que seis delas nasceram na Bahia e quatro em outros estados (duas em São Paulo, uma no Rio Grande do Sul e uma no Espírito Santo). As sujeitas da pesquisa advêm dos Institutos de Letras (cinco), de Química (uma) e de Física (uma) e das Escolas de Enfermagem (uma), Direito (uma) e Arquitetura e Urbanismo (uma). Realizei a pesquisa entre 2018 e 2019, e o contato inicial com as entrevistadas ocorreu primeiramente através de indicação e depois da técnica de *snowball*, e, por conta disso, há um maior número de interlocutoras vinculadas ao Instituto de Letras.

Saliento que todos os nomes das entrevistadas/interlocutoras são fictícios, escolhidos por elas a partir de sentimentos de afinidade, afeição e/ou admiração intelectual. Entre as escolhas, algumas optaram por nomes de personagens de livros, enquanto outras preferiram nomes de escritoras, intelectuais e ativistas – todas mulheres negras. O grande desafio da pesquisa se constituiu em reunir os dados a partir de diferentes técnicas de coleta, privilegiando a etnografia como o principal meio para este fim. Mas, afinal, o que é uma etnografia? Quais são os passos para realizá-la? É possível conduzir uma etnografia na contemporaneidade?

A etnografia é construída na relação entre os/as sujeitos/as e os códigos culturais e na forma como se constroem os significados que daí emergem. Ela é um método e ao mesmo tempo um mecanismo que contribui para a interpretação e a reflexão social. De modo prático, podemos dizer que a etnografia é constituída a partir da observação participante, do caderno de campo, das entrevistas, das informações dos/as interlocutores/as e das análises. E realizar etnografia na contemporaneidade é um grande desafio, sobretudo em razão das relações que precisamos estabelecer com os diferentes grupos sociais.

Clifford Geertz (2008) destaca a necessidade de realizar uma leitura da cultura, compreendendo-a como uma teia de significados e símbolos que orientam a interpretação. Propõe, assim, a elaboração de uma *descrição densa*, que considere o modo como cada pessoa se relaciona com os signos e lhes atribui sentido. James Clifford (1998), por sua vez, evidencia elementos centrais da experiência etnográfica que atravessam a autoridade do etnógrafo, a partir de sua vivência, bem como sua relação com o caderno de campo e com a escrita.

Malinowski (1982), um dos primeiros a se aventurar na etnografia, enfatiza a importância de uma descrição que expresse o “estar lá”, o “sangue e a carne” da experiência – ou seja, a necessidade de o/a antropólogo/a

² Este artigo é uma construção realizada a partir da tese de doutorado intitulada “Feminismo negro acadêmico: resistência e práticas insurgentes nas trajetórias de professoras universitárias negras”, defendida em 2022 no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM/UFBA), sob a orientação da professora Angela Figueiredo, que contribuiu com as análises do caderno de campo sob a ótica do feminismo negro, colaborando para a percepção do feminismo negro acadêmico.

estar presente no locus da pesquisa. O autor destaca a relevância de trazer os dados empíricos por meio de sua codificação e interpretação, como resultado da observação, das anotações no caderno de campo e do contato estabelecido com o/a informante da pesquisa, aquele/a que orienta o/a pesquisador/a no caminho até os/as entrevistados/as..

No sentido do que foi apresentado, destaco a condição do/a antropólogo/a que vivencia diferentes contextos e estabelece relações com os/as sujeitos/as e grupos, compartilhando o cotidiano da comunidade – morando, comendo e dormindo no local de pesquisa. Nesse processo, o caderno de campo torna-se um instrumento fundamental para a coleta e a sistematização dos dados. Estar em campo é, portanto, estar imerso/a no contexto da comunidade. Roberto Cardoso de Oliveira (1996) ressalta que é necessário desenvolver um olhar treinado para observar, interpretar os signos e representar seus significados, sendo essencial ouvir o/a informante ou entrevistado/a para extrair o máximo de informações que subsidiem a escrita etnográfica.

Atrevo-me a escrever sobre o fazer etnográfico na contemporaneidade, apresentando como experienciei a etnografia, o campo, a utilização do caderno de campo, a observação, a descrição e o acesso às informantes deste trabalho. O início da vivência com as sujeitas deu-se a partir de uma construção fundamentada em três bases que considero essenciais: (1) empatia, como a capacidade de se colocar no lugar da outra, refletindo sobre sua condição naquele espaço; (2) escuta, compreendida como uma atenção ativa à narrativa da entrevistada, buscando apreender e interpretar sua representação sobre determinado fenômeno – enquanto ouvir é um ato mecânico vinculado ao sentido da audição, a escuta exige atenção e reflexão sobre o que é dito; e (3) vivência do contexto, entendida como a experiência cotidiana construída no decorrer do processo, na qual o pesquisador se pergunta, a cada encontro, sobre a relação estabelecida com a sujeita pesquisada, observando a sequência de fatos e dados que serão posteriormente interpretados.

Nas idas ao campo de pesquisa para encontrar-me com as professoras negras, eu estava sempre munido do caderno de campo e utilizava essas três importantes técnicas para a coleta de dados. Ao articular esses três pontos, buscava exercitar a observação participante. Outro aspecto significativo era o empenho em interpretar os símbolos e códigos sociais registrados no caderno de campo após as observações, buscando dialogar com as análises das entrevistas e refletindo sobre as anotações e os achados simbólicos – afinal, é de suma importância analisar os dados coletados.

A etnografia é um exercício cotidiano que requer disciplina, tempo, dedicação e rigor no trato dos dados. Isso significa que o/a pesquisador/a precisa estar intensamente envolvido/a com o tema. A etnografia não é apenas uma metodologia nem somente um mecanismo de reflexão antropológica; ela é ambas as coisas ao mesmo tempo. Pode ser caracterizada como uma simbiose entre teoria, prática científica, metodologia e instrumento de coleta de dados.

Tomo agora a categoria *tempo* para refletir sobre aspectos relevantes do fazer etnográfico. O tempo aqui é compreendido como circular, e não linear – tal como o orixá Tempo/Iroco, que representa a circularidade e a ancestralidade, com sua grande árvore de raízes que crescem de forma não linear, desenhando curvas, subindo e descendo, trançando-se e conectando-se com o espaço e consigo mesma. Penso nos encontros entre as pessoas, que criam laços, se comunicam, desviam de barreiras e estão sempre em busca de vencer obstáculos. Refletir sobre a trajetória das professoras negras é, portanto, pensar de forma circular, visto que, a partir da memória e da atuação em rede, as identidades e as trajetórias vão se formando.

Outro fator que compõe o tempo é a cronologia, constituída pela ancestralidade. Se o tempo é uma criação humana que articula presente, passado e futuro – dimensões nas quais os fenômenos se manifestam –, ele se revela circular, pois conecta os/as sujeitos/as ancestrais aos/às sujeitos/as contemporâneos/as, compondo fenômenos sociais históricos que se expressam em nossa sociedade de forma diversa e articulada. Assim, a forma circular do tempo se manifesta nas ações das professoras negras, por meio do diálogo entre elas e a comunidade externa, bem como entre elas e os/as estudantes negros/as.

Podemos pensar nesse tempo circular que conecta diferentes tempos e realidades históricas, como na tradução de autoras feministas negras norte-americanas que as professoras apresentam aos/às estudantes, ao mesmo tempo em que vivenciam o ingresso de estudantes negros/as por meio das políticas públicas de ações afirmativas, via cotas raciais. Nesse contexto, emergem temas de pesquisa relacionados às suas realidades, assim como demandas – entre elas, a necessidade de bolsas de permanência, de assistência estudantil e o desafio de construir um currículo plural. A circularidade, presente nas raízes profundas de Tempo, desvia dos obstáculos por baixo da terra, tal como os fenômenos sociais que se desenvolvem nas relações cotidianas de nosso contexto social.

O tempo circular também se relaciona com a ancestralidade e com as mulheres do Movimento Negro. As professoras que lutaram e ainda lutam pelas ações afirmativas e por melhorias na educação também integram esse círculo, pois suas trajetórias influenciam outros/as professores/as e estudantes negros/as. Essas mulheres são pontos de ligação na luta por uma educação mais justa, atuando como exemplos de intelectuais negras, militantes e feministas. É importante ressaltar que as professoras entrevistadas têm suas ações na UFBA fundamentadas em práticas feministas negras, especialmente vinculadas ao feminismo negro acadêmico, que tem possibilitado a construção de agendas políticas tanto no contexto universitário quanto fora dele.

2. NAVEGANDO COM A PROFESSORA KEHINDE

A professora Kehinde³ convidou-me para participar do grupo de pesquisa que ela coordena, composto por estudantes de graduação, mestrado e doutorado, totalizando 18 integrantes. No dia 5 de maio, às 14h30min, iniciava-se mais uma reunião, cujo objetivo era debater o texto “*Racismo e sexismo na cultura brasileira*” (1984), de Lélia Gonzalez, refletindo sobre como abordar o racismo e o sexismo, bem como a naturalização do racismo no Brasil. A discussão era sempre bem conduzida e coordenada pela professora, que levantava questões instigantes, buscando extrair o máximo de diálogos e debates.

O grupo também se propõe a traduzir textos estrangeiros, sobretudo de feministas negras norte-americanas. Sobre essa questão, a interlocutora aponta:

É preponderante traduzirmos pessoas/sujeitos/as negras, pois existe uma exclusão da literatura negra estrangeira nesse país, a tradução é muito pouca de intelectuais negras, porém o que se traduz é o que as editoras querem, e principalmente o que está no que eles colocam como importante e no auge. Não que traduzir livros de determinada intelectual não seja importante, mas as editoras escolhem o que deve ser traduzido, daí é preciso traduzirmos o que eles não traduzem. [...] outra coisa é uma tradutora ou tradutor negro traduzindo a obra de intelectuais negros e negras, é uma outra cosmovisão, linguagem, isso faz diferença, esse é nosso papel aqui! Além de discutirmos textos e debatermos temas, são discutidos os projetos de pesquisa, a orientação, a tradução, esse exercício de possibilitar, a partir da tradução, que outros estudantes que não dominam o inglês tenham acesso a esses textos. (Kehinde [nome fictício], entrevista pessoal, 2025)

Podemos perceber que o trabalho intelectual vai além da sala de aula, de ministrar conteúdos das diferentes disciplinas, dos projetos de pesquisa e das reuniões de colegiado. Amplas e profundas reflexões são desenvolvidas nos grupos de pesquisa, de tal maneira que o trabalho intelectual também se relaciona com uma agenda de democratização do conhecimento, possibilitando leituras de textos ainda desconhecidos pelo grande público. Traduzir esses textos é oferecer aos/as estudantes que não dominam uma língua estrangeira – neste caso, o inglês – a oportunidade de acesso ao conteúdo, o que constitui uma disputa em torno da produção do conhecimento.

Retomando o texto de Lélia Gonzalez, o debate também abordou as questões da consciência e da memória, refletindo sobre como a mulher negra e sua imagem foram construídas, pensadas a partir das figuras da mãe preta e da ama de leite. Durante a reunião, o debate fluiu intensamente, e um dos estudantes observou: “Lélia Gonzalez tem influência no que conhecemos hoje como interseccionalidade”. A professora Kehinde respondeu: “Sim, ela, como outras autoras, como Angela Davis, já trabalhavam gênero e classe junto com raça e sexualidade. A categoria tem toda uma construção”. Ao final do encontro, houve a partilha de um afetoso lanche: não faltaram empadas doces, pães, sucos e um espaço para diálogos sobre as pesquisas dos/as integrantes do grupo, em um momento de grande descontração. Nesse contexto, a professora ouviu as demandas, sugeriu leituras e perguntou sobre o andamento das demais disciplinas.

Ainda no campo da relação entre trabalho e intelectualidade, em 8 de junho de 2018 ocorreu o *Oduduwa – I Colóquio Internacional: Língua, Literatura e Epistemologia Iorubana*. No Auditório de Medicina da UFBA, localizado no Terreiro de Jesus, foi realizada uma mesa com a presença das intelectuais negras Conceição Evaristo, Wanda Machado, Wándé Abimbíá e Wole Soyinka, que teve como tema “Literatura e epistemologia iorubana”, com foco na linguagem e na língua iorubá. O evento contou também com a presença do Rei de Ifé (Nigéria), Adeyeye Enitan Babatunde Ogunwusi Ojaja II, que, naquele período, esteve em contato com terreiros de candomblé de Salvador, fortalecendo laços culturais e espirituais.

A professora Kehinde foi uma das organizadoras do Colóquio, realizado pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura da UFBA, e aproveitou a visita do rei nigeriano para destacar a relevância de se discutir as 147 línguas não coloniais, com especial atenção ao iorubá, uma vez que muitas de suas palavras influenciam e enriquecem a linguagem cotidiana e o português falado no Brasil. Tal reflexão implica pensar

³ Seguindo recomendações do conselho de ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), foram utilizados nomes fictícios para fazer referência às entrevistadas, escolhidos pelas próprias interlocutoras da pesquisa. Dentre as escolhas, as entrevistadas optaram por nomes de personagens de livros, de escritoras, de intelectuais e ativistas; outras escolhas se deram por afeto, rememorando mulheres presentes em suas trajetórias.

a descolonização do conhecimento por meio da incorporação das línguas e da valorização das tradições dos povos colonizados.

O evento foi transmitido também de forma on-line para aqueles/as que não puderam adentrar o auditório, com o objetivo de democratizar a atividade e ampliar seu alcance. Essa foi mais uma ação do grupo de pesquisa coordenado pela professora, na qual todos/as os/as estudantes se envolveram: desde a preparação e as questões técnicas até a divulgação e a coordenação das mesas. Trata-se de um aprendizado amplo, que abrange desde o planejamento e a concepção do evento até sua execução.

Enquanto pesquisador e homem negro, oriundo de diversos encontros com intelectuais negras, reitero que esses momentos sempre se configuram como oportunidades de troca, reciprocidade e aprendizagem – experiências que inspiram e fortalecem. A escritora Conceição Evaristo foi a mais procurada pelos/as estudantes, o que se deve à sua intensa produção, ao seu engajamento na luta contra o racismo e ao pertencimento comum à área de Letras. Ela também inspira jovens estudantes negros/as de outras áreas do conhecimento, por sua produção acadêmica, literária e intelectual, mas, sobretudo, pela forma como utiliza a escrita como instrumento de combate ao racismo e ao sexismo.

O evento foi cuidadosamente planejado durante os encontros do grupo de pesquisa, e foi extremamente interessante observar a ampla participação dos/as integrantes. Segundo a professora Kehinde, tratou-se de uma ação de grande relevância, pois proporcionou aos/as estudantes o contato com um pensamento que rompe com os padrões eurocentrados e os incentivou a refletir sobre novas questões etnográficas relacionadas ao campo.

3. “SOMOS OS POUCOS PROFESSORES NEGROS DESSA ESCOLA, SOMOS REFERÊNCIA PARA OS ESTUDANTES NEGROS”

No dia 22 de junho de 2018, peguei o ônibus da UFBA que transporta estudantes universitários, o BUZUFBA, que faz o roteiro do campus de Ondina ao Vale do Canela, saindo às 07h30min da manhã. O veículo estava cheio de estudantes eufóricos/as com a chegada do São João. Desembarquei, passei em frente aos prédios das Faculdades de Educação e Administração e subi uma grande escadaria até chegar à Escola de Direito. Fui ao encontro da docente Luiza Bairros, para participar da reunião de um dos grupos de pesquisa mais engajados na luta racial na UFBA, o Programa Direito e Relações Raciais (PDRR), do qual a referida professora faz parte, juntamente com outro professor negro. Luiza considera que “há todo um debate racial que o mesmo [o grupo de pesquisa] vem fazendo dentro da Escola de Direito. Somos os poucos professores negros dessa Escola, somos referência para os estudantes negros”.

Naquele dia seria discutido o livro *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon (1968). Ao chegar à sala da reunião, já se encontrava presente um número grande de estudantes, majoritariamente ou até exclusivamente composto de mulheres e homens negros/as. A professora ressaltou que o curso tem agora, com o advento das cotas raciais nos últimos anos, um perfil mais negro ainda, mas que esses/as estudantes são, em sua maioria, oriundos/as da classe C e cursam durante a noite, isso por conta de estarem realizando atividades profissionais durante o dia.

Os encontros do grupo, que acontecem uma vez por mês, contam com um contingente de negros/as bolsistas. Aqui cabe registrar a importância dos programas de bolsas de graduação, de iniciação científica e de permanência, pois garantem que estudantes negros/as cotistas possam se dedicar aos estudos, contribuindo com suas pesquisas para a construção do conhecimento. A sala tinha cerca de 16 estudantes, e o debate naquele dia começou com uma provocação para pensar a relação entre a violência colonial e a luta contra a opressão na construção da nação.

As reflexões giraram em torno da constituição do Direito por meio da concepção colonial, levando à reflexão sobre as formas como o racismo permeia o campo jurídico. A professora Luiza Bairros e o professor negro que compartilha com ela a coordenação do grupo dividiram a fala, através de um trabalho conjunto, o que demonstra uma parceria de gênero entre pares negros. Outro ponto a ressaltar é a atuação de ambos para a formação de estudantes engajados/as na luta antirracista, em busca de construir uma concepção do Direito menos racista e classista.

Durante o encontro, os/as estudantes demonstraram bastante interesse, levantando questões e reiterando a nossa condição de sujeitos/as negros/as na contemporaneidade em relação à colonização, sempre apontando

para as construções históricas e sociais. Surgiram questões como a violência que advém desde o período da escravidão e de como o corpo negro era extremamente violentado — o que continua nos tempos de hoje, através da ação policial, da estrutura social racista e da negação de proteção ao corpo negro. Foi uma manhã de intensos debates e, chegando ao meio-dia, o encontro foi se encerrando, com a despedida para o recesso junino. Muitos/as estudantes são do interior da Bahia e comentaram que, após quase quatro meses, iriam rever os pais, familiares e amigos/as, falando sobre como estavam saindo daquele momento revigorados/as e fortalecidos/as para enfrentar cotidianamente o racismo.

Após a reunião, a professora Luiza se despediu dos/as estudantes e do professor que também coordena o grupo, e me convidou para ir à cantina tomar um café antes de irmos embora. Paramos na cantina da Escola de Direito e conversamos mais um pouco. A professora me perguntou se eu gostei do encontro e falou da importância desses debates, visto que os/as estudantes de Direito têm pouco acesso à literatura que reflete sobre as relações raciais. Ela destacou a importância de estar sempre fomentando esse diálogo e afirmou que o grupo é mais que um espaço para o debate epistemológico e de construção do conhecimento — é uma ação social crítica que visa despertar a consciência racial dos/as estudantes.

Luiza também pontuou o importantíssimo papel do professor que divide com ela a coordenação do grupo, que foi um dos primeiros professores negros a adentrar na Escola de Direito da UFBA. Enquanto fundador do grupo PDRR, ele a convidou para participar, além de estar sempre envolvido na luta contra o racismo estrutural na universidade. Ele é muito combativo no departamento, está sempre atento e envolvido nas bancas de heteroidentificação da UFBA para ingresso de estudantes negros e negras na graduação.

A entrevistada aponta que, além dele, há outro professor na Escola, cuja identidade ela lê como sendo a de um homem negro, mas que não se envolve nas lutas raciais. Luiza cita também uma relação de respeito com outro professor, que entende que o racismo em nossa sociedade existe, apoia as ações e debates sobre o tema, porém não se reconhece como negro — o que ela vê como contraditório, e mesmo apoiando os eventos na Escola de Direito, ele não está presente.

Entre um cafezinho e outro, a conversa foi fluindo; a professora pediu uma empada para acompanhar, e já passava do meio-dia. Então, a docente retomou um tema que havia mencionado na entrevista que me concedera meses antes: sua relação com os professores homens no departamento:

[...] é uma relação de trabalho que é um pouco difícil, tem coisas que vamos pegando aos poucos, como a relação com o machismo, em um espaço de trabalho, em um local que forma pessoas/estudantes para trabalhar com leis. Em uma reunião estava eu no colegiado, e vários temas na pauta, então, fui me posicionar em um desses pontos, um professor branco, quando eu iniciei a fala, me interrompe bruscamente: “Ei... é... você é representante estudantil? Qual semestre você é?”. Respirei fundo... é... Wellington, na hora retruquei: “Sou professora, o senhor me vê aqui todas as reuniões. Eu não falto uma reunião. Passa por mim nos corredores e não me conhece?”. É... acho que não é só machismo, é racismo também. Ele justificou que eu sou muito jovem, pediu desculpa, mas sabemos que não é só isso. Tinha que me posicionar, que demarcar meu lugar. Acontece de professores homens, e os professores negros também, de eu entrar e não puxarem a cadeira para eu sentar, não que eu queira esse lugar dos outros, não era carrão, além de eu ser jovem. Eu disse: “Certol!”. Sai e me encaminhei para o departamento, mas fiquei pensando muito nessa condição de como somos vistas, nós mulheres negras, na academia ou em outros postos, que somos poucas. Essas são algumas das situações vividas nessa minha vivência universitária, enquanto professora. (Luiza Bairros, entrevista pessoal, 2025)

A interlocutora continua: “Essa é inusitada, mas fala do racismo [rimos], mas é o que acontece”. Com um leve sorriso, ela conta que um segurança, ao vê-la chegar à Escola de Direito de carro, de um modelo popular, foi ao seu encontro, e disse:

“Ei! E você, é estudante? Não pode estacionar nesse lugar, é reservado para professores”. Naquele momento eu ri, olhei — e ele é um dos nossos, negro, mas o racismo na nossa sociedade o condiciona a pensar que nós negr@s não podemos chegar a ser professores. Eu, então, disse: “Sou professora!”. Ele ficou sem graça, me pediu desculpas, eu desculpei rapidamente [risos]. Ai ele emenda as desculpas informando que ele vinha de Administração e que estava há dez dias no novo posto, mas que o meu carro era diferente dos outros, não era carrão, além de eu ser jovem. Eu disse: “Certol!”. Sai e me encaminhei para o departamento, mas fiquei pensando muito nessa condição de como somos vistas, nós mulheres negras, na academia ou em outros postos, que somos poucas. Essas são algumas das situações vividas nessa minha vivência universitária, enquanto professora. (Luiza Bairros, entrevista pessoal, 2025)

4. ESPAÇOS SONHADOS POR NÓS: REDE DE APOIO ENTRE PROFESSORAS NEGRAS E ESTUDANTES DE GRADUAÇÃO E PÓS-GRADUAÇÃO

Nas idas e vindas da observação participante, percorri caminhos e fui compreendendo melhor as professoras negras. Trago mais vivências da imersão em campo, buscando refletir na perspectiva da intelectualidade e considerando as ações cotidianas das professoras negras docentes da UFBA, desta vez na Escola de Enfermagem, com a professora Laura, em uma disciplina do mestrado. A pesquisa foi se desenvolvendo

como uma árvore: a cada dia havia a necessidade de perseverança no cuidado, na forma de regar e construir o processo da etnografia. Assim, ela se desenvolveu, o tempo passou, e chegamos ao mês de dezembro de 2019, na observação participante e nas etnografias em sala de aula.

Trago aqui este exemplo por ter sido a única oportunidade de acompanhar as apresentações de monografia, registrando a importância desse momento por considerá-las uma atividade de trabalho intelectual produzido a quatro mãos, a partir da orientação da professora Laura. Neste caso, ela orienta trabalhos de conclusão de curso sempre envolvendo a perspectiva racial, sendo também muito presente a temática da violência contra crianças negras.

No dia 11 de dezembro, no período da tarde, saí caminhando do fim de linha do Garcia, onde residia, até a Escola de Enfermagem. O clima do bairro já anunciava a chegada do fim do ano. O dia estava bonito, o sol brilhando. Percorri as ruas do Garcia, reduto de uma população negra que mantém, no carnaval, a tradicional Mudança do Garcia, aproveitando a festividade para reivindicar melhorias sociais no âmbito local e na área da saúde, junto às esferas estaduais e federais.

Coincidência, confluência do universo ou olhar e ouvido atentos do pesquisador: ao passar pela Escola Edgard Santos, de nível médio, que fica ao lado da Escola Municipal Hildete Lomanto, dos níveis infantil e fundamental, vi jovens comemorando suas aprovações na escola — jovens negros/as sonhando com a aprovação no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), alimentando a esperança de, por meio do Sistema de Seleção Unificada (SISU), garantir uma vaga em uma universidade pública federal ou estadual. Um grupo de estudantes comentava sobre suas opções, e duas jovens mencionaram que tentariam a seleção para Enfermagem na UFBA. Eu caminhava justamente para a Escola de Enfermagem, a fim de acompanhar três apresentações de monografias de estudantes negras, refletindo sobre possibilidades e oportunidades que nos dão condições de alcançar os espaços sonhados.

Seguindo a caminhada, dirigi-me à Escola de Enfermagem, situada nas imediações do Hospital das Clínicas e da Reitoria. Cheguei ao prédio de destino e, em seguida, ao auditório, onde aconteceriam três defesas no mesmo dia. Os olhos do pesquisador que vos fala brilharam ao ver as famílias negras presentes: pais, mães, irmãs, namorados/as e amigos/as que estavam ali para assistir às apresentações. A docente Laura afirmou que este “é um momento mais que de avaliação. É de comemoração, de festa”.

O primeiro trabalho apresentado teve como título “Violência institucional contra crianças: percepções da equipe de enfermagem”; seguiu-se outro, “Criança hospitalizada e as percepções de profissionais de enfermagem”; e o terceiro, “Crianças e suas mães no cárcere”. Todos eles foram muito elogiados pela banca. A professora ressaltou o trabalho coletivo, no qual dividiu a orientação com estudantes de doutorado que, segundo ela, acompanham os/as estudantes de graduação — salientando que esse é também um processo de aprendizagem para os/as pós-graduandos/as — e enfatizou que, sem eles/as, não conseguiria dar conta de todas as demandas: dar aula nas disciplinas, escrever e publicar artigos, participar de eventos, propor grupos de trabalho (GTs) em congressos, participar de reuniões de colegiado e ministrar aulas na pós-graduação. Portanto, essa parceria com os/as estudantes de mestrado e doutorado é salutar.

Outro ponto trazido pela professora foi sobre a participação em grupos de pesquisa, quando explicou com bom humor:

Eu aceito no grupo, mas faltou três vezes, pergunto logo qual o caso da falta, de não estar indo. Aqui tem que ter regularidade e compromisso e... mas se pego nas reuniões olhando celular no *WhatsApp*, reclamo logo, namorar via internet aqui não [risos]. Faço isso porque o racismo não admite que nós, negros, falhemos, ou que dispersemos. E depois, temos que ter compromisso para chegarmos nos nossos objetivos. Esse é o resultado de estar nos grupos de pesquisa, nos eventos da graduação e na relação com os pós-graduandos. Parabéns para vocês! (Laura, entrevista pessoal, 2025)

Essa fala aponta a constituição de uma rede de apoio entre professores/as, estudantes de graduação e de pós-graduação negros/as, que implica em uma dimensão de acolhimento. Mas, como afirma a professora Laura, existe uma cobrança sobre o/a estudante negro/a, para que tenha responsabilidade, engajamento, comprometimento e tomada de consciência racial, ou seja, é uma formação integral que valoriza a cidadania e, mais que isso, a consciência racial. Essas observações, registradas no caderno de campo, estão conectadas com o debate sobre o trabalho intelectual e a prática pedagógica feminista negra.

5. PRODUÇÃO ACADÊMICA E TRABALHO: FEMINISMO NEGRO ACADÊMICO

Existem conexões e pontes que confirmam a existência de ligações e comunicações que envolvem a forma e

o fazer acadêmico epistemológico, que tem muito a ver com os/as sujeitos/as, com as identidades de gênero, raça, sexualidade e com biografias sociais na construção de si e do/a outro/a. Felipe Fernandes, Míria Dantas e Marina Pereira (2016, p. 111) tratam a produção das mulheres na UFBA e questionam o masculino universal, afirmando que isso “acaba por dar lugar a uma percepção ou valorização do lugar e participação da mulher na vida social profissional”.

Os autores refletem sobre os privilégios na produção do conhecimento, em especial na Antropologia, apontando que a categoria gênero dos/das pesquisadores/as é essencial nesse processo, e questionam: “Qual o lugar da mulher pesquisadora?” Giovana Cabral e Valter Bazzo (2005), em uma pesquisa realizada no contexto das Ciências Exatas e Tecnológicas, refletem sobre como as mulheres estão fora do campo da produção do saber científico nessas áreas de estudo, o que colabora para a compreensão desses espaços como locais privilegiados para a produção masculina, exacerbando ainda mais o androcentrismo na ciência, conforme podemos observar a seguir:

Atualmente, no Brasil, a média de professoras e pesquisadoras em áreas como a engenharia e a ciência da computação é de aproximadamente 25%. As mulheres estão mais presentes em áreas como letras, linguística, artes e ciências humanas, por exemplo. O cenário é balizado por desigualdades e discriminação, diferenças de oportunidades e desprezo às peculiaridades do trabalho feminino. (Cabral; Bazzo, 2005, p. 4)

Os autores ressaltam a necessidade de pensarmos no percurso que envolve a produção científica, não somente a partir da relação de gênero, centrada no homem branco europeu, apontando para o privilégio masculino. Propomos deslocar o olhar também para a condição racial dos/das sujeitos/as pesquisadores/as, visto que o fazer científico e a produção intelectual também se relacionam com a condição e hierarquização racial. Não basta apenas contestar o privilégio masculino; é necessário pensar na estrutura racista da sociedade brasileira, que permeia também a produção científica.

Podemos considerar, com isso, as reflexões propostas por Iris Oliveira (2019), ao abordar as subjetividades e a construção de si, refletindo sobre as experiências e pensando a condição de negritude no fazer científico. Isso coaduna com o pensamento de Angela Figueiredo (2020, p. 4), que propõe o resgate do percurso teórico-metodológico do Feminismo Negro: “Do ponto de vista da experiência acadêmica, há um movimento político decolonial que pressiona professoras e professores a incorporarem na biografia dos cursos ministrados autoras e autores negros e africanos”. Por isso, a autora destaca a produção científica baseada na categoria experiência, tão cara ao Feminismo Negro.

Nossa proposta é pensar a concepção de um feminismo acadêmico na relação entre o Movimento de Mulheres Negras, o Movimento Quilombola e os coletivos negros dentro das universidades. A partir das trocas e contatos, constrói-se uma relação que produz o que podemos chamar de feminismo negro acadêmico. Nesse percurso, a travessia guia os/as sujeitos/as que ingressam na universidade por meio das cotas, permitindo apresentar novas perspectivas de pesquisa, novos olhares sobre o fazer científico, propostas inovadoras para o currículo e leituras que questionem a estrutura hierárquica da universidade.

Esse feminismo negro acadêmico se forma a partir da categoria experiência, construído por sujeitas que provêm de grupos minoritários e que, ao se encontrarem com outras professoras negras, se reconhecem nelas e passam a dialogar, formando redes e alianças. Assim, podemos pensar em uma agenda política proposta pelos/as estudantes que ingressam nas universidades, muitos/as já identificados/as como feministas negras, muitas oriundas do Movimento de Mulheres Negras. Isso faz com que as professoras negras também se reconheçam nesses corpos e pensamentos, a partir das experiências vivenciadas por meio dos diálogos com diferentes movimentos sociais, estreitando a relação entre professoras e estudantes acadêmicas e fomentando uma produção científica engajada, alinhada a uma perspectiva ativista, já sinalizada pelas professoras.

Segundo Angela Figueiredo (2020, p. 6), “algumas intelectuais e ativistas brasileiras, como Luiza Bairros [autora], foram responsáveis pela tradução, no sentido mais amplo do termo, das importantes contribuições de feministas afro-americanas”. Patricia Hill Collins, por exemplo, nos foi apresentada por Luiza Bairros (1995) no artigo “Nossos feminismos revisitados”, em que a autora articula nossas experiências à perspectiva da intelectual afro-americana na análise de um programa culinário de televisão, no qual uma mulher negra é subordinada a uma mulher branca.

O trabalho acadêmico se relaciona não apenas com a construção do conhecimento, mas também com o engajamento político e social para a transformação do espaço universitário brasileiro. Essa relação se

manifesta na dimensão cosmológica das professoras negras, a partir de suas biografias e da forma como foram constituídas. Assim, esse modo de fazer ciência e esse trabalho intelectual reverberam em uma produção acadêmica engajada, com consciência racial, incluindo autores/as negros/as, construindo projetos de pesquisa e extensão que abordam questões raciais, lecionando disciplinas e promovendo debates.

É importante destacar, ainda, o diálogo entre o Feminismo Negro brasileiro e o afro-americano. O Movimento de Mulheres Negras e suas agendas pressionam a academia brasileira e contribuem para o trabalho intelectual, sendo um motor propulsor da produção científica. Nessa encruzilhada de saberes, a construção do ser pesquisadora se conecta à sua capacidade de agenciamento diante da estrutura e de seus pares, à condição por ela criada e aos caminhos percorridos durante a carreira docente.

6. TRABALHO E CIÊNCIA: DESAFIOS NA CONSTRUÇÃO DO TRABALHO INTELECTUAL

O conceito de trabalho é uma categoria de análise importante para as Ciências Sociais, tanto no seu próprio desenvolvimento quanto para o entendimento dos diferentes grupos sociais, pois trata-se de uma categoria que considera a relação entre o/a sujeito/a e o capital. Nesse sentido, refletir sobre o trabalho perpassa a análise do trabalho intelectual, dos caminhos da construção do saber, da aprendizagem, da avaliação e da produção científica. Conforme aponta Antonio Gramsci (1981), algumas instituições influenciam a concepção de mundo do/a sujeito/a e, portanto, a percepção sobre o trabalho também sofre influência em conformidade com os contextos.

Seria interessante estudar concretamente, em um determinado país, a organização cultural que movimenta o mundo ideologicamente e examina o seu funcionamento prático. Um estudo da relação numérica entre o pessoal que está ligado profissionalmente ao trabalho cultural ativo e a população de cada país seria igualmente útil, com um cálculo aproximativo das forças livres. A escola – em todos os seus níveis – e a Igreja são as duas maiores organizações culturais em todos os países, graças ao número de pessoas que as utilizam. Os jornais, as revistas e a atividade editorial, as instituições escolares privadas, tanto as que integram a escola de Estado quanto as instituições de cultura do tipo das universidades populares. Outras profissões incorporam em sua atividade especializada uma fração cultural não desprezível, como a dos médicos, dos oficiais do exército, da magistratura. (Gramsci, 1981, p. 20)

O autor sinaliza a importância das escolas e universidades na concepção de mundo que cada sociedade desenvolve, afirmando que esse processo precisa ocorrer de forma crítica e consciente, de modo que o trabalho intelectual esteja relacionado à produção reflexiva e à escolha dos/das diferentes sujeitos/as. Gramsci (1981) ressalta que ações teóricas devem ser resultado da prática, enfatizando essa relação. Nesse sentido, o/a intelectual deve vivenciar, na prática, o seu discurso. Ele/ela precisa, a partir de suas vivências e ações, ser um/a intelectual engajado/a, com compromisso social.

Já bell hooks (1995) chama a atenção da importância e do impacto do trabalho intelectual negro na construção de uma relação com sua comunidade, e, para isso, traz o exemplo da sua própria experiência:

No meu caso, voltei-me para o trabalho intelectual na busca desesperada de uma posição posicional que me ajudasse a sobreviver a uma infância dolorosa. Criada numa comunidade segregada sulista pobre e operária, onde a educação era valorizada sobretudo como um meio de mobilidade de classe, a vida intelectual sempre esteve ligada à carreira do ensino. Tratava-se mais do serviço externo como professor ajudando a elevar a raça no qual os professores podiam conquistar aceitação individual dentro da comunidade negra do que de uma vida interior intelectual e personalizada. Criada num mundo assim era mais que evidente que havia uma diferença socialmente aceita entre qualificação acadêmica e tornar-se um intelectual. Qualquer um podia ensinar, mas nem todos seriam intelectuais. E embora a função de professor nos rendesse status e respeito. (hooks, 1995, p. 465)

A autora afirma que encontrou refúgio na vida intelectual e não dissocia intelectualidade da vida política e cotidiana. Explicita que, quando se falava em vida intelectual de negros/as no debate acadêmico afro-americano, apenas os homens negros eram citados como referência, e mesmo os/as estudantes, quando mencionavam alguém, faziam referência a poucas mulheres negras, o que evidencia o sexismo e o machismo presentes nessa questão. As reflexões tecidas apontam para um diálogo muito próximo da realidade brasileira, visto que a experiência das mulheres negras ficou de fora dos debates realizados no interior da academia, e mesmo nas discussões propostas pelos estudos de gênero e feministas, as pesquisadoras brancas não consideraram a experiência de mulheres negras. Sandra Azeredo (1994) e Kia Lilly Caldwell (2000) já apontavam para essa invisibilidade.

hooks (1995, p. 466), ao afirmar que “o papel de ser intelectual negra quanto a sua relação com o mundo de ideias transcende as produções individuais”, chama atenção para o silenciamento das produções das mulheres negras, em razão do modus operandi das estruturas racistas, eurocêntricas e patriarcais. Ou

seja, ser intelectual negra é estar conectada às ações políticas e sociais coletivas e estar constantemente na luta contra o sexismo e o racismo. A autora enfatiza que devemos pensar o trabalho intelectual a partir da produção intelectual, destacando a matriz patriarcal e capitalista, bem como a supremacia branca. Nesse sentido, a luta das mulheres negras vai além da perspectiva de Gramsci (1981), que propõe pensar teoria e prática exercendo a reflexividade. As mulheres negras precisam romper os limites impostos pelo sexismo e pelo racismo, bem como superar as invisibilidades intra-gênero, esforçando-se para contrariar a naturalização da inferioridade, ao mesmo tempo em que se dedicam a ser intelectuais voltadas para o bem comum, representando um trabalho intelectual engajado com a comunidade negra.

Mulheres negras buscam elaborar uma produção ancorada no Feminismo Negro e nas epistemologias feministas negras, que possibilitam o diálogo com a comunidade externa à universidade, de modo a contribuir para o desenvolvimento social. “O bom ensino deve ocorrer não como um armazenamento de informações, mas como formação de referenciais e desenvolvimento da capacidade de avaliação, o que vai ser fundamental para a produção científica e tecnológica” (Werneck, 2006, p. 173). Nesse sentido, educação e pesquisa são espaços de produção de trabalho, que, de certa forma, se constituem em mercado de empregabilidade para os/as sujeitos/as pesquisadores/as que vivenciam a produção do conhecimento.

Vera Werner (2006) trata da compreensão da formulação das perspectivas científicas:

Pode ter um conhecimento por experiência como, por exemplo, o modo de dirigir um automóvel sem que tenha a compreensão do processo mecânico que sua ação desencadeia. Pode ainda aceitar, por um comportamento de fé, um ensinamento que lhe é transmitido sem nenhuma consciência de seu conteúdo, como é o caso das superstições. Aquele que toma uma cápsula de remédio, acreditando curar a sua doença com tal procedimento, não tem, na maioria das vezes, nenhum conhecimento da relação da substância contida na pílula com o seu mal-estar. Não se pode, nesses casos, falar em conhecimento propriamente dito ou, pelo menos, em conhecimento científico. Pode-se entender como sabedoria a adequada hierarquização dos valores para a promoção da dignidade humana, o domínio do conhecimento científico e tecnológico de seu tempo, ou a vivência do respeito e da justiça que permitem um melhor desempenho social. (Werneck, 2006, p. 177)

Os trabalhos intelectual e científico advêm de uma construção do conhecimento que envolve técnica e domínio da reflexão teórica. Aqui, cabe um debate que não se restringe ao que é ciência, à construção do conhecimento ou à objetividade, mas que também problematiza o conceito de trabalho, no que diz respeito à função das pesquisas que as professoras negras da UFBA realizam cotidianamente no exercício da profissão. Dessa forma, compreendemos a construção de si e a consciência de si, considerando o exercício e a vivência negra da intelectualidade, a partir dos insights das participantes da pesquisa. De acordo com a interlocutora Carolina Maria de Jesus:

[...] Se eu faço um Feminismo Negro acadêmico são duas dimensões vinculadas. Para mim, as maiores referências vinculadas, acho que antes de pensar a academia e pensar uma militância, tem muito mais a ver com as mulheres que me cercam. Sou filha de uma mãe pedagoga, de uma avó professora. Pensar o lugar da formação, como um lugar emancipador de emancipação, para mim vem antes de pensar o feminismo, e antes de pensar a academia, em estando na academia. E pensando no feminismo, eu acho que identifico essas questões, dimensões que me afetam a pensar formação nessas referências anteriores que já carregava. Pensando na minha trajetória, esse lugar do que eu identifico como um modo feminista, uma prática, enfim, de constituição de prover a vida, né? Tipo, é muito deste lugar que estou hoje, olhando para isso dessa forma, mas, tipo minha avó jamais se reconhecera nessa chave, inclusive tem uma construção em torno das questões de gênero extremamente complicadas, assim, é por parte da minha avó. Então, eu acho que, ao mesmo tempo, tem uma prática de prover uma emancipação para as filhas e mulheres da família, entendendo que a formação é a única forma de assegurar a uma vida, que ela não colocaria na chave da independência, mas talvez colocasse na chave, e autonomia para lidar com as contingências da vida. (Carolina Maria de Jesus [nome fictício], entrevista pessoal, 2025)

A docente demonstra a importância da militância a partir de um compromisso com a formação engajada, numa concepção de emancipação pautada na experiência — algo que, para ela, se encontra na relação familiar, especialmente com a mãe pedagoga e a avó professora. Esse percurso aponta para uma perspectiva de emancipação feminista, colocando a educação como elemento central. Ao chegar à academia, o feminismo se apresenta como emancipatório, oferecendo uma forma diferenciada de conhecimento dentro desse espaço. Em sua fala, a construção de sentido está ancorada na relação com essas duas mulheres negras de sua família, que a influenciam na ação e na prática engajadas, estabelecendo uma conexão com o feminismo negro, ainda que não explicitamente nomeada como tal, visto que, na agenda do Feminismo Negro, emancipação e educação estão intrinsecamente relacionadas. As informações trazidas pela interlocutora permitem, ainda, refletir sobre a perspectiva feminista a partir de um olhar geracional e político:

Pensando nas perspectivas feministas, pensando geracionalmente, eu acho que, assim, a geração da minha mãe já é uma geração que constrói uma leitura sobre gênero, que não apenas informada por uma chave feminista exatamente, mas uma aproximação com os movimentos, Movimento Negro. Minha mãe já vai para a academia. Então, talvez e, sobretudo, pensando essa dimensão potencial de emancipação da formação, talvez eu diria, sim, é... mas pensando a academia como lugar da emancipação, tipo,

talvez sim, talvez não, tenho tentado escrever inclusive a educação, a formação, para além da academia, e no sentido também de emancipações possíveis. Então, talvez eu não tenha uma resposta fechada. Assim, eu acho... penso a formação, a prática profissional. Assim, me vejo mais, hoje, como uma formadora do que prioritariamente uma acadêmica, embora seja, mas eu acho que talvez esse lugar da formação é onde eu finco mais a minha crença, de que, digamos assim, num potencial emancipador e feminista, dentro desse Feminismo Negro ancorado nas mais velhas do que especificamente na academia, sabe? Com A maiúsculo. Mas, é isso, estando na academia tento fazer uma possibilidade de uma prática de formação ancorada numa perspectiva emancipatória, formada pelas mulheres que me formaram. (Carolina Maria de Jesus [nome fictício], entrevista pessoal, 2025)

A entrevistada explica que, a partir da emancipação e da ação, desenvolve um feminismo negro acadêmico, que se constrói por meio de uma articulação triangular entre militância, emancipação e formação, baseada nas práticas desenvolvidas por gerações anteriores de mulheres negras — neste caso, ligadas à mãe da entrevistada, à sua avó, ao Movimento Negro e ao Movimento de Mulheres Negras. Esses encontros com mulheres negras aparecem com frequência nas falas das entrevistadas. A interlocutora Jerusa também destaca o encontro com mulheres negras de forma emancipadora:

Ter como orientadora uma mulher negra foi uma escolha política, assim como desenvolver um projeto de pesquisa de doutorado voltado para o estudo de sujeitas negras afro-diaspóricas na literatura de autoria negra feminina latino-americana. Acredito que essas atitudes terminam por contribuir para a autoestima e autoconfiança de estudantes e docentes negros e negras e, particularmente, de estudantes e docentes negras nos espaços acadêmicos, onde nossos saberes, nossa competência e/ou nosso trabalho são constantemente questionados, devido às opressões do racismo e do sexismo, além das de classe. Uma ex-aluna minha, afrodescendente, conseguiu uma bolsa para estudar em uma universidade no Chile e de lá me enviou um e-mail para agradecer pelo fato de tê-la feito acreditar em seu potencial. Isso foi muuuuito gratificante. (Jerusa [nome fictício], entrevista pessoal, 2025)

O relato dessa entrevistada destaca a importância de ter uma professora negra como orientadora. O que ocorreu em sua experiência acabou sendo replicado na relação com sua orientanda, evidenciando o papel preponderante da participação em projetos de pesquisa, o que contribui para o fortalecimento da autoestima e da autoconfiança. Na sua fala, a professora enfatiza que essa relação é fundamental, pois ajuda a reduzir desigualdades, opressões, racismo e sexismo presentes na academia.

Podemos perceber que essa percepção se aproxima do que a professora Carolina Maria de Jesus chama de emancipação e formação, constituída como uma transição de ideias ligada à construção de sujeitos e à percepção de si, bem como à relação estabelecida com pares negros, formando uma conexão de suporte — assim como as professoras negras receberam em suas trajetórias. Essa percepção também se manifesta na fala de outra entrevistada, que ressalta sua contribuição na formação dos estudantes:

Acredito que sim, pois é por meio da minha força, do poder conquistado advindo do meu percurso acadêmico, posso apoiar, incentivar, ajudar outras mulheres negras a se capacitarem, seja em nível de Graduação e Pós-Graduação, para também atuar no enfrentamento do racismo (Laura [nome fictício], entrevista pessoal, 2025)

Segundo a entrevistada Paula Moreno, professora do Instituto de Letras, a relação com os movimentos sociais auxilia as professoras negras a não se esquecerem de suas origens e a manterem o senso coletivo. Em suas palavras: “É fundamental. O ambiente universitário é muito tóxico, muito individualista, os egos das pessoas são bem inflados. Participar de grupos sociais, de movimentos sociais, te devolve à sua realidade e te lembra quem você é e por que está naquele espaço”, e acrescenta que:

Eu participava da Pastoral da Criança. Eu era católica, preparava multimistura para as crianças, para combater a sub-nutrição no bairro periférico, lá em São Paulo. Depois no ensino médio eu também participei, e no ensino superior eu dei um pouco de aula, que era o EDUCAFRO, voltado para o público negro na Pós-Graduação, participei no Doutorado. Mais para o final, comecei a participar de um grupo de uma grande amiga, que também fez Ciências Sociais. Ela oferece curso de danças africanas e afro-brasileira, a fim de ajudar, é para ajudar as mulheres negras na recuperação de sua autoestima. Comecei a fazer parte desse grupo, não como líder, mas só como participante, e aí os ensaios acontece nos cursinhos populares, lá em São Paulo. Eu fiquei um período. (Paula Moreno [nome fictício], entrevista pessoal, 2025)

A interlocutora reforça a importância de sua experiência na Pastoral da Criança da Igreja Católica, nos cursinhos populares negros e em sua participação em um projeto de dança afro-brasileira. Todas essas vivências contribuíram para suas ações na universidade pública e lhe permitem manter suas raízes, sem esquecer sua condição racial, como ela mesma explica. A entrevistada complementa falando da relação com sua irmã, que também é uma referência para ela, o que se aproxima da trajetória da interlocutora Carolina Maria de Jesus, que se espelha em sua avó e mãe.

É importante observar que as relações afetivas e as trajetórias de pares negros e familiares são destacadas pelas entrevistadas como elementos que as impulsionam. As conexões estabelecidas com as mulheres de

suas famílias e com os diferentes movimentos sociais contribuem para a formação de uma consciência racial, a qual subsidia a construção de um feminismo negro acadêmico, conforme se evidencia na fala da docente Paula Moreno:

Minha irmã [risos]... eu aprendi muito com ela. Estuda Ciências Sociais, e eu estudo Letras. Eu reviso os textos dela. Então, ela estudou no Mestrado o Machado de Assis, estudou os temas sociais, né? A violência na obra dele, a escravidão, a ciência, é... enfim... li o trabalho dela achei superlegal. E no Doutorado ela pesquisou a obra de Maria Carolina de Jesus [autora], que eu também nunca tinha lido. E assim, a primeira intelectual negra que me influencia é a minha irmã. (Paula Moreno, entrevista pessoal, 2025)

De acordo com a interlocutora Jerusa, para além das relações familiares, as demais redes que se estabeleceram ao longo de sua trajetória foram fundamentais para a construção do que estou chamando de feminismo negro acadêmico. Esse feminismo perpassa a leitura, a produção do conhecimento, as políticas de citação, a socialização do conhecimento produzido, além da relação com os pares e com os/as estudantes.

O feminismo negro acadêmico advém de uma prática pedagógica feminista negra, pautada em ações que conectam pares negros a partir de suas trajetórias. Essas trajetórias são influenciadas por saberes diversos, que trazem perspectivas e ferramentas diferentes para observar e refletir sobre os fenômenos sociais. Tais ferramentas estão ligadas a práticas insubmissas, ao engajamento social, à leitura de textos de autores negros e à relação com a música negra, por exemplo, estando conectadas a uma pedagogia feminista negra presente no currículo, na ação dos projetos de pesquisa e extensão, na relação com os/as estudantes negros/as e na construção epistemológica.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A capacidade de agência das professoras negras, bem como a articulação e a construção de alianças, as coloca em uma posição de subversão da lógica estrutural acadêmica em determinados contextos. Isso se dá a partir da insubmissão/insubordinação, que influencia a reconstrução do imaginário social a partir da perspectiva do Feminismo Negro e de sua prática pedagógica.

Portanto, podemos compreender que existe uma prática pedagógica feminista negra insurgente, que possibilita o agenciamento das professoras negras na construção do saber e de novas epistemologias, bem como na transformação gradual do currículo nos diferentes campos do conhecimento. Nesse sentido, as contribuições para o Feminismo Negro residem justamente no nascedouro de um feminismo negro acadêmico, que advém de uma prática vivenciada antes da entrada na academia, nas experiências com ou no Movimento de Mulheres Negras ou mesmo nas relações afetivas com mulheres negras de suas famílias.

Nossa contribuição, portanto, é atentar para esses diálogos, práticas e experiências que surgem de outros espaços, mas que contribuem fortemente para a constituição do feminismo negro acadêmico. Dessa forma, a prática pedagógica feminista negra leva as professoras negras a uma (re)dimensão da condição de trabalho e do trabalho intelectual. O trabalho acadêmico se relaciona não apenas com a construção do conhecimento, mas também com o engajamento político e social para a transformação do espaço universitário brasileiro. Isso se manifesta na dimensão cosmológica das professoras negras, na forma como suas biografias foram construídas.

Ou seja, o trabalho intelectual reverbera em uma produção acadêmica engajada e com consciência racial, incluindo autoras e autores negros/as, projetos de pesquisa ligados às questões raciais, disciplinas e debates qualificados sobre as desigualdades de gênero e raça, pautados pelo pensamento de pesquisadoras e pesquisadores negros/as. Considerando que a produção intelectual também envolve a condição e a hierarquização racial, não basta apenas contestar o privilégio masculino branco na ciência, sendo necessário também refletir sobre a estrutura racista da sociedade brasileira, que permeia a produção científica.

REFERÊNCIAS

- AZEREDO, Sandra. Teorizando sobre gênero e relações raciais. *Revista Estudos Feministas*, ano 2, n. 8, p. 203-216, out. 1994. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16103/14647>. Acesso em: 20 jan. 2025.
- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16462/15034>. Acesso em: 14 dez. 2024.
- CABRAL, Giovana; BAZZO, Antônio Walter. As mulheres nas Escolas de Engenharia brasileiras: história, educação e futuro. *Revista de Ensino de Engenharia*, v. 24, n. 1, p. 3-9, 2005. Disponível em: <https://scispace.com/pdf/as-mulheres-nas-escolas-de-engenharia-brasileiras-historia-4ip8cvqueuq.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2024.
- CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 2, p. 91-108, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11922/11177>. Acesso em: 7 out. 2024.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FERNANDES, Felipe Bruno Martin; DANTAS, Míria; PEREIRA, Marina. Zahidé Machado Neto: uma pioneira dos estudos sobre a mulher na Bahia. *ACENO*, v. 3, n. 5, p. 108-124, jan./jul. 2016. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/3708>. Acesso em: 14 out. 2014.
- FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 12, n. 29, p. 2-24, e0102, jan./abr. 2020. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180312292020e0102/11455>. Acesso em: 21 out. 2024.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 13. reimpressão. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Rio de Janeiro, p. 233-243, out. 1984.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da História*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- HOOKS, bell. Intelectuais negras. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *A vida sexual dos selvagens*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1982.
- OLIVEIRA, de Roberto Cardoso. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, São Paulo, LISP, v. 39, n. 1, 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111579#:~:text=Se%20o%20Olar%20etnogr%C3%A1fico%2C%20tanto, revela%20em%20sua%20plena%20criatividade>. Acesso em: 3 jun. 2024.
- OLIVEIRA, Iris Verena. Narrativa de práticas docentes como intelectual negra: invenções e rasuras. *Revista Práxis Educacional*, Vitória da Conquista, BA, v. 15, n. 32, p. 89-114, abr./jun. 2019. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/praxis/article/view/5045/3914>. Acesso em: 20 dez. 2024.
- WERNECK, Vera Rudge. Sobre o processo de construção do conhecimento: o papel do ensino e da pesquisa. *Ensaio: Aval. Pol. Públ. Educ.*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 51, p. 173-196, abr./jun. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ensaio/a/yy5rBTwpjnh4mq7QWcFDwN/>. Acesso em: 30 jul. 2024.

Data de submissão: 05/05/2025

Data de Aceite: 25/09/2025

Data de publicação: 15/12/2025

REDES AFRODIASPÓRICAS: ABDIAS NASCIMENTO E O (AUTO)EXÍLIO¹

Afro-diasporic networks: Abdias Nascimento and the politics of (self-)exile

Redes afrodiaspóricas: Abdias Nascimento y la política del (auto)exilio

TAILANE SANTANA NUNES²
ORCID: 0000-0001-5971-1884

ÉDVIN MARLEI PEREIRA³
ORCID: 0009-0003-3683-316X

RESUMO

Abdias Nascimento foi uma liderança importante do movimento negro no Brasil. Iniciou sua trajetória cultural e política com a criação do Teatro Experimental do Negro (1944), a participação no Movimento Negro Unificado (1978) e o exercício dos cargos de deputado federal e senador. Durante a ditadura militar, entre 1964 e 1969, enfrentou repressão em razão de sua ligação com os movimentos sociais de libertação africana e de suas atividades antirracistas no teatro negro. Em 1968, aceitou um convite para um intercâmbio nos Estados Unidos, onde permaneceu em exílio por treze anos. O objetivo deste artigo de revisão teórica é remontar a trajetória de Abdias Nascimento durante seu autoexílio, destacando as experiências e as redes criadas junto a movimentos norte-americanos e africanos. Por meio de uma análise metodológica qualitativa, com ênfase na pesquisa documental, analisaram-se os relatos biográficos acerca da vida e da obra do ativista, bem como suas produções intelectuais, buscando apresentar os caminhos que Nascimento traçou nos movimentos internacionais dos quais fez parte. A pesquisa revelou que Nascimento se tornou uma referência importante em movimentos de arte e cultura nos Estados Unidos, participando, entre outros, do *Black Arts Movement*. Além disso, foram identificadas e analisadas produções de Abdias apresentadas em encontros pan-africanistas, o que permitiu compreender as interlocuções entre o ativista e as lutas de libertação africana. A análise dos relatos biográficos e das produções intelectuais de Nascimento evidenciou a importância de sua voz na luta contra a opressão racial e na promoção da cultura negra, bem como seu papel fundamental na articulação de uma consciência negra latino-americana e na denúncia do racismo estrutural brasileiro.

Palavras-chave: Abdias Nascimento; Autoexílio; Pan-africanismo.

ABSTRACT

Abdias Nascimento was an important leader of the Black movement in Brazil. He began his cultural and political trajectory with the creation of the Black Experimental Theater (1944), his participation in the Unified Black Movement (1978), and his later roles as a federal deputy and senator. During the military dictatorship, between 1964 and 1969, he faced repression due to his involvement with African liberation movements and his anti-racist activities in Black theater. In 1968, he accepted an invitation for an academic exchange in the United States, where he remained in exile for thirteen years. The objective of this theoretical

¹ Este artigo é resultado da dissertação de mestrado intitulada "A atuação parlamentar de Abdias Nascimento: luta antirracista e o processo de redemocratização política no Brasil (1983–1987)", defendida por Tailane Santana Nunes no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (2022), e finalista do Concurso Anpocs de Teses e Dissertações (2023).

² Mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Professora de Sociologia do Estado da Bahia. Pesquisa a vida e a obra de Abdias Nascimento, o Movimento Negro e o ativismo institucional. E-mail: tailanenunes@outlook.com

³ Licenciado em Educação Física. Professor, músico e produtor cultural. Ativista negro, integra o coletivo quilombola Marilene Matos e pesquisa identidade, territórios e samba de roda. E-mail: edvinmarlei@gmail.com

review article is to retrace Abdias Nascimento's trajectory during his self-exile, highlighting the experiences and networks he built with North American and African movements. Through a qualitative methodological approach, with emphasis on documentary research, biographical accounts of the activist's life and work, as well as his intellectual productions, were analyzed to present the paths Nascimento followed within the international movements he engaged in. The research revealed that Nascimento became an important reference in art and cultural movements in the United States, participating in initiatives such as the Black Arts Movement. Furthermore, several of his works presented at Pan-Africanist meetings were analyzed, allowing us to understand the connections between the activist and the African liberation struggles. The analysis of his biographical accounts and intellectual productions highlighted the importance of his voice in the fight against racial oppression and in the promotion of Black culture, as well as his fundamental role in articulating a Latin American Black consciousness and denouncing Brazilian structural racism.

Keywords: Abdias Nascimento; Self-exile; Pan-Africanism.

RESUMEN

Abdias Nascimento fue un líder importante del movimiento negro en Brasil. Inició su trayectoria cultural y política con la creación del Teatro Experimental del Negro (1944), su participación en el Movimiento Negro Unificado (1978) y su posterior desempeño como diputado federal y senador. Durante la dictadura militar, entre 1964 y 1969, enfrentó represión debido a su vinculación con los movimientos de liberación africanos y sus actividades antirracistas en el teatro negro. En 1968 aceptó una invitación para un intercambio académico en Estados Unidos, donde permaneció exiliado durante trece años. El objetivo de este artículo de revisión teórica es reconstruir la trayectoria de Abdias Nascimento durante su autoexilio, destacando las experiencias y redes creadas junto a los movimientos norteamericanos y africanos. A través de un enfoque metodológico cualitativo, con énfasis en la investigación documental, se analizaron los relatos biográficos sobre la vida y la obra del activista, así como sus producciones intelectuales, con el fin de presentar los caminos que Nascimento trazó dentro de los movimientos internacionales de los que formó parte. La investigación reveló que Nascimento se convirtió en una referencia importante en los movimientos de arte y cultura en Estados Unidos, participando en iniciativas como el *Black Arts Movement*. Además, se analizaron varias de sus producciones presentadas en encuentros panafricanistas, lo que permitió comprender las interlocuciones entre el activista y las luchas de liberación africanas. El análisis de los relatos biográficos y las producciones intelectuales de Nascimento evidenció la importancia de su voz en la lucha contra la opresión racial y en la promoción de la cultura negra, así como su papel fundamental en la articulación de una conciencia negra latinoamericana y en la denuncia del racismo estructural brasileño.

Keywords: Abdias Nascimento; Autoexilio; Panafricanismo.

1. INTRODUÇÃO

Engajado nas lutas por igualdade em nível mundial, Abdias Nascimento respirou e dedicou sua vida às causas públicas, às lutas dos oprimidos e, sobretudo, à luta negra. Considerado uma das grandes lideranças do movimento negro no Brasil, o legado de Nascimento na luta antirracista é extenso, visto que o ativista imprimiu seu pensamento crítico tanto no terreno cultural quanto no político. Desde a fundação do Teatro Experimental do Negro (1944) e do Movimento Negro Unificado (1978) até sua produção intelectual negra brasileira, com obras importantes como *Negro Revoltado* (1968) e *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (1978), Abdias Nascimento protagonizou diversos tipos de ação e mobilização que confluíram no combate ao racismo e na defesa dos direitos civis e humanos do povo negro (Almada, 2009; Nascimento, E., 2020).

Enquanto integrante de importantes organizações negras ao longo da história, o ativista utilizava sua voz para denunciar o mito da democracia racial. Fundou o jornal *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro* (1948-1950), importante veículo de comunicação da imprensa negra paulista que documentava as ações do teatro negro e trazia à reflexão os problemas sociais da comunidade afro-brasileira da época (Nunes, T.; Jr., W. P., 2020).

Além disso, no período de redemocratização política no Brasil, desempenhando um papel representativo, Abdias Nascimento tornou-se o primeiro parlamentar afro-brasileiro a dedicar seu mandato à luta antirracista como deputado federal (1983-1987) pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), nas primeiras

eleições do processo de reabertura política. Liderando a secretaria do movimento negro do PDT, Abdias conduziu sua campanha eleitoral voltada para a questão racial. Sob o lema “O povo negro no poder!”, o intelectual problematizava, de forma didática, em suas campanhas, a ausência de negros nos altos escalões do poder civil e afirmava que o objetivo central de sua plataforma política era combater o racismo e lutar pelos direitos da população negra (Custódio, 2012; Nascimento, E., 2014).

Como consequência de sua atuação comprometida com a luta antirracista, durante o período da ditadura militar (1964-1969), Abdias Nascimento sofreu repressões diretas do regime, assim como outros ativistas. Acusados de estabelecer conexões entre o movimento negro e grupos de esquerda, Nascimento e os integrantes do Teatro Experimental do Negro foram alvos de investigação e perseguição política. Dessa forma, no final dos anos 1960, o TEN começou a diminuir suas atividades e a se dissolver. Com o endurecimento do regime militar, nomes importantes, como o de Guerreiro Ramos, tiveram de deixar o país, o que enfraqueceu a organização.

Nesse ínterim, em 1968, Nascimento recebeu um convite de intercâmbio da Fundação Fairfield para visitar instituições culturais negras nos Estados Unidos. A princípio, a viagem duraria dois meses; porém, quando estava em Nova York, o governo militar promulgou o Ato Institucional nº 5, inaugurando os chamados “anos de chumbo” no Brasil. Nesse contexto, Abdias decidiu permanecer nos Estados Unidos, dando início a um exílio de 13 anos que representaria uma nova etapa de seu ativismo — inicialmente como artista, em conjunto com os movimentos norte-americanos, e posteriormente como pan-africanista, junto aos movimentos de libertação dos países africanos (Custódio, 2012; Cavalcanti, 1976).

Neste artigo, buscamos apresentar os caminhos que Abdias Nascimento traçou nesses movimentos internacionais, destacando as vivências, redes e contribuições criadas pelo autor junto às comunidades negras estadunidense e africana. Em nossa revisão bibliográfica, identificamos que a posição assumida por Nascimento junto a esses movimentos é a de referência sobre cultura negra na América Latina, somando sua experiência e intelectualidade a movimentos como o *Black Arts Movement* e a *Négritude francófona*. Por meio da análise metodológica qualitativa, com ênfase na pesquisa documental, analisamos relatos biográficos acerca da vida e obra do ativista, bem como suas produções intelectuais durante esse período, destacando as influências do pensamento pan-africanista em suas obras. Além disso, são apresentados os textos e pronunciamentos de Nascimento em encontros internacionais, nos quais frequentemente expunha o caráter violento do racismo brasileiro e problematizava o apoio camuflado da ditadura militar ao regime do apartheid na África do Sul.

2. DESENVOLVIMENTO

A saída de Abdias Nascimento do Brasil, no ano de 1968, ocorreu de forma oportuna em um momento crítico da história brasileira. Segundo consta em alguns relatos (ALMADA, 2009; CUSTÓDIO, 2012), o endurecimento do regime militar o teria obrigado a deixar o país. Inquéritos Policiais Militares incluíam Nascimento como suspeito de estabelecer ligações entre o movimento negro e a esquerda comunista. De acordo com Custódio (2012), a hipótese de que Nascimento mantinha vínculos com a esquerda surgiu a partir de sua colaboração na libertação de Lima Azevedo, angolano vinculado ao Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), que foi preso e torturado pela ditadura militar brasileira. O MPLA foi fundado em 1956 e constituía-se como um dos principais grupos de contestação ao colonialismo português implantado pelo regime de Salazar em Angola. Seu principal líder foi o poeta Agostinho Neto, que se tornou presidente do país em 1975, ano em que Angola conquistou a independência.

Durante sua existência, o MPLA assumiu fortes posições nacionalistas e mantinha certo diálogo com o Partido Comunista Angolano (PCA), o que lhe conferia um aspecto de grupo subversivo para o regime militar brasileiro. Segundo Elisa Larkin (2014), Abdias Nascimento era um dos representantes oficiais do MPLA no Brasil e teria contribuído para a libertação de Lima Azevedo ao apresentar seu caso ao embaixador do Senegal, Henri Senghor, que, por vias diplomáticas, conseguiu negociar a libertação daquele. Essa relação pode ter favorecido a inclusão de Nascimento nos inquéritos policiais da ditadura e a adoção de uma vigilância maior sobre suas posições políticas. Dessa forma, quando recebeu o convite de intercâmbio da Fairfield Foundation, o ativista não hesitou em aceitá-lo, vendo-o como uma “sorte grande” do destino. Na segunda quinzena de outubro de 1968, Abdias Nascimento embarcou para os Estados Unidos, iniciando o que viria a ser um autoexílio de 13 anos de duração (1968–1979).

Fundada em 1952, a Fairfield Foundation (FF) era uma organização sem fins lucrativos que mantinha vínculos com a milionária família Fleischmann, conhecida por sua grande influência na indústria de bebidas dos Estados Unidos. A bolsa que Abdias Nascimento viria a receber estava inserida em um âmbito de expansão cultural estadunidense, constituindo parte do programa *Travel and Study* da fundação. Instituído pela FF em 1963, esse programa tinha como objetivo “atrair personalidades, intelectuais e artistas de diversas partes do mundo para desenvolverem projetos pessoais nos Estados Unidos e visitarem instituições culturais do país” (CUSTÓDIO, 2012, p. 64).

No ano em que Abdias desembarcou nos Estados Unidos, o contexto social era marcado pela insurgência de movimentos sociais negros que buscavam combater a intensa segregação racial no país. Ao longo das décadas de 1950 e 1960, ainda sob a sombra da Guerra Fria, diversos grupos e coletivos políticos passaram a se organizar em prol da luta por direitos civis e em oposição ao sistema racial opressivo que atingia grupos minoritários, principalmente negros e latinos. Embora não seja possível reconstituir todos os processos históricos e de luta dessas mobilizações sociais, partiremos dos principais movimentos e discursos negros que, ao que tudo indica, influenciaram diretamente a recepção de Abdias Nascimento no país e a oferta de oportunidades singulares nas artes e na academia estadunidense, das quais o ativista viria a usufruir posteriormente.

Um dos movimentos decisivos para a trajetória de Abdias Nascimento no autoexílio foi o *Black Arts Movement*. Surgido em meados da década de 1960, esse movimento se destacou por empreender uma luta contra o racismo americano por meio das artes, da literatura e do teatro. Defendendo a construção e a difusão de uma estética negra que contestasse as representações eurocêntricas vigentes no universo artístico, o *Black Arts Movement* impulsionou o reconhecimento e a visibilidade de diversos artistas negros, propondo uma produção artística atrelada ao discurso político negro. Inicialmente localizado na cidade de Nova York, o movimento se estendeu para Detroit, San Francisco e Chicago, atuando com veemência no sentido de estabelecer e consolidar novas vozes negras no universo excludente das artes.

Tanto o *Harlem Renaissance* quanto o *Black Arts Movement* tinham como objetivo principal integrar a luta contra as desigualdades raciais por meio das artes. Entretanto, a abordagem política adotada pelo *Black Arts Movement* o diferenciava de seu antecessor. Considerando que o movimento surgiu em meio à luta por direitos civis, as atividades desenvolvidas por seus militantes compunham uma agenda conjunta contra o racismo estrutural. Segundo Nganga (2020), o *Black Arts Movement* atuou em parceria com o *Black Power Movement*, sendo considerado até mesmo o “braço cultural” dessa organização. Iniciado também na década de 1960, o *Black Power Movement* é amplamente reconhecido por seu legado na luta pela libertação negra. Inspirando-se no pan-africanismo e no nacionalismo negro, a organização se opunha aos ideais de protesto não violento contra a segregação racial, tal como defendido pelo líder Martin Luther King Jr. Segundo seus militantes, somente os protestos pacíficos não seriam suficientes para sanar as desigualdades sociais e a perpetuação histórica do racismo sistêmico na sociedade americana. Guiado pelos discursos de lideranças como Malcolm X e Marcus Garvey, o *Black Power Movement* defendia os princípios de orgulho racial, autonomia e autodeterminação da população afro-americana, propondo que os esforços da luta antirracista deveriam se concentrar na criação de uma estrutura de poder econômico, social e político negra, em vez de buscar a integração dos negros em uma sociedade dominada por brancos.

O Black Arts Movement é completamente oposto a qualquer conceito do artista que o afaste de sua comunidade. Este movimento é a irmã estética e espiritual do conceito Black Power. Como tal, ele imagina uma arte que fala diretamente às necessidades e aspirações da América Negra. Para realizar esta tarefa, o Black Arts Movement propõe uma reordenação radical da estética cultural ocidental. Ambos os conceitos de arte negra e poder negro se relacionam amplamente com o desejo do afro-americano de auto-determinação e nacionalidade. Ambos os conceitos são nacionalistas. Um deles se preocupa com a relação entre arte e política; o outro com a arte da política. (Nganga, 2020, p. 104)

Paralelamente, o Teatro Experimental do Negro, liderado por Abdias, propunha-se a ressignificar a forma como os negros brasileiros eram representados nas artes e na cultura nacional. Segundo relata Elisa Larkin (2014), ao entrar em contato com os ativistas do *Black Arts Movement*, Nascimento compartilhava suas experiências como ator político e explicava que os aspectos singulares do racismo brasileiro exigiam que a abordagem desse tema não fosse feita de forma academicista ou elitista:

Abdias Nascimento visitou Baraka na Spirit House, casa que abrigava o grupo teatral Spirit House Players. Passou um dia convivendo com Baraka e sua proposta de construir uma comunidade artística e política autônoma. Eles tiveram uma conversa animada sobre o inferno de Dante, tema caro à Santa Hermandad Orquídea, a que Amiri Baraka dedicou um livro. Mas a atenção dos dois se concentrava em estratégias políticas da luta negra. Baraka, que trabalhava em aliança com “latinos” porto-riquenhos, agora se deparava com um negro “latino” brasileiro, militante político do movimento negro que lhe trazia novas referências. (Larkin, 2014, p. 205)

Sendo assim, ao que tudo indica, a posição que Nascimento assume junto a esses movimentos é de referência sobre a cultura negra na América Latina. Como bem ressalta Larkin (2014), os norte-americanos sabiam pouco sobre a realidade dos negros brasileiros. Sua visão geográfica restrita indicava que a presença negra na América Latina compreendia somente os países de Cuba e Porto Rico, raramente se referindo à herança africana na América do Sul. Dessa forma, “Nascimento encarnava uma espécie de *avis rara*, despertando o interesse daqueles que queriam aprender sobre novas dimensões da experiência humana” (Nascimento, E., 2014, p. 207).

Durante o intercâmbio, Nascimento teve a oportunidade de conhecer diversas lideranças afro-americanas, grupos de teatro negro e organizações culturais, com os quais manteve relações durante sua estadia em terras estadunidenses. Reconhecido pelo trabalho desenvolvido no Teatro Experimental do Negro, Abdias visitou os principais focos da mobilização artística negra, como a Spirit House — grupo de teatro negro comunitário fundado por Amiri Baraka — e o Negro Theatre Ensemble, companhia e oficina de teatro voltada a obras com temas baseados na experiência negra, fundada em 1967 pelo dramaturgo Douglas Turner. Frequentou o centro de dança e cultura da famosa coreógrafa negra Katherine Dunham, com quem havia colaborado anteriormente. Além disso, Nascimento também conheceu Bobby Seale, presidente do Partido dos Panteras Negras em Oakland.

Ao término da bolsa, em janeiro de 1969, Abdias permaneceu nos Estados Unidos. Embora não haja fontes que indiquem exatamente quando, nem a razão pela qual o intelectual tomou essa decisão, um fato histórico pode tê-lo influenciado: durante esse mesmo período, o Ato Institucional nº 5 (AI-5) havia sido implantado no Brasil pela ditadura militar sob o governo do general Costa e Silva. O cenário social, que já era de repressão, encontrava-se então em um pico de censura e cerceamento dos direitos civis e políticos da população brasileira. Certamente, não seria prudente para Abdias Nascimento, um ativista político, retornar ao país naquele momento de perseguição institucionalizada. Ao mesmo tempo, ao falar sobre sua situação de exilado nos EUA, Abdias revela que sentiu uma valorização do seu trabalho naquele país, razão pela qual estendeu sua permanência.

Já disse e repito, sempre fui um exilado em meu próprio país, não tenho uma “terra natal”. Ou melhor, tenho: África. A sociedade brasileira recusou minhas raízes africanas, quis cortá-las, arrancá-las à força, fazer de mim um desenraizado. Tive de lançar minhas raízes de cima para baixo, pelo esforço consciente, lançando-as no ar como certas plantas fazem. Não foi a vinda para os Estados Unidos que criou meu exílio. Pelo contrário: aqui pude me expressar muito melhor, continuando o que já fazia, noutro contexto. Uma grande diferença é que, aqui nos EUA, o valor do meu trabalho foi reconhecido, é coisa que não posso negar. (Cavalcanti; Ramos, 1976, p. 48)

Entretanto, ao optar por permanecer em um país estrangeiro sem financiamento, Nascimento também enfrentou desafios financeiros e de moradia. Nesse período, a pintura contribuiu para que o autor se restabelecesse financeiramente e significou, ao mesmo tempo, a construção de pontes de comunicação em terras estrangeiras. Sem falar fluentemente inglês, Abdias encontrou nas artes uma forma de expressar seus discursos e posições ideológicas, conforme relata no livro *Memórias do Exílio*:

Uma coisa sensacional aconteceu comigo nos E.U.A. Bloqueado pelo inglês, desenvolvi uma nova forma de comunicação. Ao invés de aprender a falar bem uma outra língua, descobri que possuía uma outra forma de linguagem dentro de mim mesmo: descobri que podia pintar; e pintando eu seria capaz de mostrar o que palavrado nenhum diria. (Cavalcanti; Ramos, 1976, p. 49)

Ainda em 1969, Nascimento conseguiu montar suas primeiras exposições na *Harlem Art Gallery* e na *Crypt Gallery* (Columbia University). Atendendo a um convite da Escola de Drama da Universidade de Yale, em New Haven, o autor ministrou oficinas como *Visiting Lecturer*, relatando aos estudantes suas experiências com o Teatro Experimental do Negro e expondo suas pinturas na galeria da Faculdade de Arte e Arquitetura de Yale. Focada na temática do resgate da cultura negra, a maioria dos quadros produzidos por Nascimento fazia referência a orixás e entidades das religiões de matriz africana, mais especificamente o candomblé.

Símbolo de resistência ancestral, o candomblé constitui o pilar da produção artística de Abdias Nascimento e é representado por meio dos orixás e entidades traçados pelo autor, com o objetivo de resgatar o legado de resistência, expressar as raízes culturais e evidenciar a força do povo negro brasileiro, conforme ele mesmo explica em depoimento:

Em minha pintura procuro distinguir entre os símbolos e mitos que só existem como tradição, e aqueles que preenchem necessidades do nosso tempo podendo abrir uma perspectiva de futuro. Não advogo que simplesmente lembremos o nosso passado. Meus orixás não estão imobilizados no tempo e no espaço. São forças do presente. Emergem na vida diária e em assuntos seculares. Os orixás recebem nomes de pessoas vivas, assumem a defesa dos heróis e mártires que ainda hoje são oferecidos pela

raça negra como sacrifício na busca da liberdade. Mencionar Ogun é evocar uma idéia-força que se opõe à submissão dos povos africanos e negros em qualquer parte do mundo. (Cavalcanti; Ramos, 1976, p. 49-50)

Em 1970, Nascimento foi convidado a atuar como professor visitante na Wesleyan University, onde abordava o teatro negro como instrumento de luta e de afirmação dos valores da cultura afro-brasileira. Nessa instituição, o autor foi responsável por organizar o seminário *A Humanidade em Revolta*, que teve duração de um ano e contou com a participação de nomes importantes da época, como o escritor Norman O. Brown e o compositor John Cage. O evento tinha como objetivo refletir, de maneira interdisciplinar, sobre as questões emergentes do contexto social turbulento vivido pelos Estados Unidos naquele período. Após sua passagem pela Wesleyan, Abdias foi contratado como professor adjunto pela Universidade do Estado de Nova York, em Buffalo. Segundo Elisa Larkin (2014), o convite para integrar o corpo docente da universidade teria surgido das relações que Abdias mantinha com ativistas porto-riquenhos. Responsáveis pela instalação do Centro de Estudos Porto-Riquenhos da instituição, o escritor Alfredo Matilla e o cineasta Francisco Pabón conheciam o trabalho de Nascimento e o convidaram para fundar a cadeira de Culturas Negras das Américas. É importante destacar, porém, que fatores externos também contribuíram para a inserção de Abdias Nascimento na academia norte-americana. De acordo com Custódio (2012), havia grande interesse, por parte de algumas universidades, em aprofundar os estudos acerca das relações raciais na América Latina — um campo de pesquisa até então considerado “marginal”. Essas buscas por novas abordagens acadêmicas também teriam influenciado sua admissão:

O convite a Nascimento se inscreveria no interesse daquela Universidade por ter um artista afro-latino americano em seu quadro de docentes. Vale ainda ressaltar que nesse momento pouco se conhecia sobre o Brasil, principalmente sobre a cultura negra brasileira, a qual estava submersa no discurso oficial do país em torno da democracia racial. Dessa maneira, a presença de Nascimento enquanto artista, com suas pinturas orientadas para a representação dos elementos africanos, tinha um interessante valor simbólico, (Custódio, 2012, p. 69)

Abdias permaneceu na Universidade de Nova York de 1971 a 1981, sendo promovido a professor titular com estabilidade. Para o intelectual, a experiência de lecionar nas universidades norte-americanas teve grande importância, visto que ele não teve a mesma oportunidade em seu país de origem. Tratava-se de um momento de reconhecimento de sua trajetória política, pois, segundo ele, “viajava muito dando conferências, recebia muito convite e fazia também exposições. Sempre denunciando essa falta da democracia racial” (Almada, 2009, p. 44). Abdias ainda assumiria as cadeiras de “Cultura Africana no Novo Mundo” e “Experiência Africana nas Américas do Sul e Central” na mesma universidade. Como Nascimento não falava inglês fluentemente, recorria sempre a tradutores em suas aulas, sendo, em sua maioria, estudantes e pesquisadores interessados nos estudos sobre a América Latina, falantes de português ou espanhol.

2.1 ABDIAS NASCIMENTOS NOS ENCONTROS PAN-AFRICANISTAS

A partir de 1973, o ativismo de Abdias Nascimento ganhou proporções intercontinentais. Segundo Túlio Custódio (2012), o intelectual buscou ampliar sua participação em congressos e seminários fora do território norte-americano entre os anos de 1973 e 1981, período que marcaria o auge de suas experiências no exílio. Nesse intervalo, o autor publicou importantes livros, como *O genocídio do negro brasileiro* (1978), participou de grandes eventos pan-africanistas e tornou-se professor na Universidade Nigeriana de Ilê Ifé. O pan-africanismo desempenhou um papel central na reformulação do pensamento de Nascimento acerca da cultura e da identidade negra.

O pan-africanismo ganhou destaque como movimento social na luta pela descolonização e libertação dos países africanos a partir da década de 1970. Segundo Carlos Moore (2002), após a Revolução do Haiti, em 1804, o pan-africanismo tornou-se um movimento mundial, intensificando-se nas Américas a partir das reivindicações pós-abolicionistas e da oposição à tutela colonial e imperial na África, no Caribe e no Pacífico. Baseado na ideia de solidariedade racial entre os povos africanos e afrodescendentes, o pan-africanismo pode ser dividido em três principais correntes, que se transformaram ao longo do tempo.

A primeira teve início no final do século XIX e foi construída a partir da aspiração de dar continuidade ao protagonismo negro trazido pela Revolução do Haiti. Nesse momento, a preocupação era libertar os países africanos do colonialismo e construir estratégias de integração da população negra à sociedade. Essa corrente, composta por nomes como Edward Blyden, Sylvester Williams e W. E. B. Du Bois, foi responsável por organizar a “Conferência dos Povos de Cor”, em 1900, na Inglaterra. Embora tenha ocorrido fora do continente africano, o evento é considerado um dos primeiros responsáveis por articular laços de solidariedade negra intercontinental — característica ímpar do pan-africanismo.

A segunda corrente é representada pela figura de Marcus Garvey, um dos principais expoentes do movimento em nível mundial. O garveísmo destacou-se por abordar o pan-africanismo a partir do nacionalismo negro. Segundo Paim (2014, p. 96), “Garvey representa um divisor de águas por dois motivos. Nele encerra-se a fase pioneira da edificação pan-africana (1940), ao mesmo tempo em que inaugura a fase de concretização e difusão do pensamento a partir de seu projeto”.

Tida como uma vertente “messiânica” ou religiosa, a proposta pan-africanista de Garvey também mantinha relações com o movimento/religião rastafári, que teve no cantor de reggae Bob Marley um dos principais divulgadores de suas ideias. Rejeitando as concepções integracionistas, o garveísmo defendia a autonomia dos povos africanos por meio do desenvolvimento econômico, político e cultural do continente. Segundo essa corrente, era preciso estabelecer forças políticas e econômicas conjuntas na diáspora das Américas, do Caribe e do Pacífico, que fossem independentes dos blocos econômicos europeus e estadunidenses. Dessa forma, visava-se à criação de um Estado negro autônomo que agregasse os povos da África e da diáspora sob um mesmo propósito: a edificação de uma comunidade negra próspera. O pensamento garveísta influenciou grandes nomes do movimento negro estadunidense, como Malcolm X, e foi a base do movimento *Black Power* e do Partido dos Panteras Negras.

Por fim, a terceira e última corrente é comumente associada à vertente cultural do pan-africanismo: a *Négritude francófona*. O movimento da *Négritude* surgiu em meados da década de 1920, com origem primordialmente nos países de colonização francesa. Responsável por destacar a contribuição das culturas negras para a história da civilização ocidental, esse movimento teve como principais porta-vozes intelectuais como Aimé Césaire, Léon Damas e Léopold Senghor, que utilizaram a literatura como ferramenta de luta contra a assimilação colonial da cultura europeia. De acordo com Petrônio Domingues (2009, p. 197), em rejeição ao processo de alienação, “os protagonistas da ideologia da negritude passaram a resgatar e a enaltecer os valores e símbolos culturais de matriz africana”.

Promover o orgulho das raízes culturais africanas na comunidade negra mundial era um dos objetivos centrais da *Négritude*. Segundo Munanga (1988), para os ativistas desse movimento, a negritude se caracterizava pelo ato de assumir-se como negro, consciente de sua identidade, história e cultura. Aimé Césaire, um dos idealizadores do movimento, definiu a negritude em três características principais: identidade, fidelidade e solidariedade. O primeiro aspecto referia-se ao orgulho de sua identidade negra; o segundo expressava-se na relação de vínculo com a herança ancestral africana; e o último definia-se pelo sentimento de solidariedade com a diáspora africana.

Conforme indica Carlos Moore (2002), entre as três vertentes do pan-africanismo, Abdias Nascimento, enquanto homem das letras e artista, teria se identificado de maneira natural e espontânea com o pan-africanismo político-cultural da *Négritude*, com o qual vinha mantendo contato desde a década de 1950 no Brasil. Tal relação se intensificou ao longo dos congressos e seminários pan-africanistas que o autor frequentou durante o exílio, visto que seu contato com esses ativistas tornava-se cada vez mais direto. A primeira participação de Abdias nos encontros pan-africanos ocorreu durante a conferência preparatória do 6º Congresso Pan-Africano, que seria realizado em Dar es Salaam, na Tanzânia, em 1974. O ativista teria sido convidado pelo célebre C. L. R. James, um dos maiores representantes da diáspora africana no Congresso, que “conhecia o trabalho de Abdias Nascimento e externou sua intenção de dedicar um dia inteiro do 6º Congresso para discutir a situação brasileira” (Nascimento, E., 2014, p. 221).

Em 1974, Abdias recebeu o convite oficial do governo da Tanzânia para participar do 6º Congresso Pan-Africano em Dar es Salaam. Segundo Larkin (2014), no mesmo dia em que recebeu o telegrama de confirmação de participação, Nascimento soube que o coordenador da região do Caribe e da América do Sul, bem como a delegação da Guiana Inglesa, haviam sido excluídos do Congresso. Em solidariedade a eles, C. L. R. James desistiu de comparecer ao evento. Abdias quase tomou a mesma decisão, mas resolveu participar em forma de protesto. Durante o Congresso, o ativista brasileiro foi o único representante da América do Sul. Apresentando o *paper* intitulado “Revolução Cultural e o Futuro do Pan-Africanismo”⁴, Nascimento defendeu a adoção de uma cultura progressista pan-africana mundial que considerasse as contribuições das diásporas na luta pela libertação: “tornar contemporâneas as culturas africanas e negras na dinâmica de uma cultura pan-africana mundial, progressista e anticapitalista, me parece ser o objetivo primário, a tarefa básica que a história espera de nós” (Nascimento, 1980, p. 45).

Além disso, o autor chamou a atenção para o caráter excludente do Congresso no que se referia às línguas

⁴ A maioria dos *papers* e relatos sobre a experiência de Nascimento nestes eventos internacionais pode ser encontrada na obra *O Quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista*, publicada pelo autor em 1980.

oficiais adotadas. De acordo com Abdias, “exigem dos africanos que falam português – o grande contingente que inclui Brasil, Angola, Moçambique e Guiné-Bissau – o uso obrigatório do inglês ou do francês, exigência que significa para nós uma dupla colonização em termos de linguagem” (Nascimento, 1980, p. 29). Segundo Almada (2009) e Custódio (2012), a participação do intelectual nesse evento teria sido prejudicada, visto que não havia tradutores do português. Sua intervenção só foi possível porque uma mulher francesa, integrante do corpo oficial de tradutores, se dispôs a auxiliá-lo. Dessa forma, Nascimento conclui afirmando que esse elitismo linguístico desestimulava a participação de negros brasileiros nas lutas internacionais e favorecia a presença de representantes oficiais do governo, os quais apresentavam uma versão distorcida da história e da identidade afro-brasileira.

A busca de Abdias pela construção de caminhos autônomos de atuação política apresentou-se novamente no Seminário *Alternativas para o Mundo Africano*, realizado em Dacar, no Senegal, em fevereiro de 1976. Esse foi um momento especialmente simbólico para o autor, que estava conhecendo o país após ter sido excluído da delegação brasileira do 1º Festival Mundial de Artes Negras pela ditadura militar, dez anos antes. Nesse encontro, Abdias deu sua contribuição ao evento internacional defendendo um pan-africanismo focado “nas referências culturais africanas como ferramentas para pensar o futuro e na autonomia política e econômica, não alinhada aos eixos hegemônicos” (Nascimento, E., 2014, p. 224). Na mesma ocasião, o intelectual também conheceu os pensadores africanos Wole Soyinka e Cheikh Anta Diop, autores que se tornaram suas principais referências no que se refere à reflexão sobre as dimensões históricas e epistemológicas da herança africana no Brasil e no mundo ocidental.

O trabalho de Cheikh Anta Diop é considerado, pela literatura africana, um dos principais legados científicos da reflexão pan-africanista. Em seu livro *A origem africana da civilização: mito ou realidade* (1974), Diop realiza um profundo resgate da história antiga do continente africano e demonstra a influência cultural que os povos africanos exerceram sobre a civilização egípcia, revelando que o antigo Egito possuía raízes negras. De acordo com Túlio Custódio (2012), a obra de Cheikh Anta Diop tornou-se um dos principais referenciais teóricos de Abdias Nascimento durante e após o exílio. Essas influências podem ser observadas diretamente no texto escrito para o Segundo Festival Mundial de Artes e Cultura Negra e Africana – FESTAC 77: *Racial Democracy in Brazil: Myth or Reality*, que mais tarde seria editado e publicado no Brasil como *O genocídio do negro brasileiro* (1978). Nessa obra, Nascimento faz uma releitura da história do negro no Brasil, destacando o processo de embranquecimento e o apagamento histórico das contribuições africanas para a cultura e a sociedade brasileira.

Além disso, décadas depois, Nascimento também promoveu um movimento de resgate da herança africana por meio da produção da *Revista Thóthi: Escriba dos Deuses* (1997–1999). Principal veículo de comunicação do gabinete de Abdias durante seu mandato como senador, a revista também tinha a função de divulgar informações e debates sobre temas de interesse da população afrodescendente. Frequentemente, as seções da revista eram dedicadas à difusão de referências sobre o legado africano no Brasil e no mundo, com o intuito de recuperar “uma tradição africana escamoteada à população brasileira enquanto verdadeira matriz de nossa civilização”.

Em 1976, Abdias Nascimento recebeu convite para passar um ano como professor visitante no Departamento de Línguas e Literaturas da Universidade de Ifé, na Nigéria, dirigido pelo professor e babalaô Wande Abimbola. Durante o tempo em que esteve no país, Abdias aproveitou para realizar um itinerário de visitas a locais sagrados da religião iorubá. Admirador dos orixás do candomblé, o autor passou pelas cidades de Oshogbo, capital do estado de Oxum, e Oyó, território onde se situava o reino de Xangô. Além disso, Nascimento buscou conhecer outros países do continente, como Angola, Guiné-Bissau e Gana. Sobre suas experiências e os aprendizados adquiridos na universidade africana, Abdias relata:

Estou sumamente honrado e feliz de representar, como um afro-brasileiro, o Projeto das Culturas Africanas na Diáspora, da Universidade de Ifé, na Nigéria. Instalada nas vizinhanças do próprio local onde Obatalá, o enviado de Odudua, baixou sobre as águas de Olokum para fundar a terra e criar os seres humanos. Ilê-Ifé é a cidade que significa para o mundo negro-africano não somente o berço da nossa resistência, como também um dos lugares onde os padrões da criação artística afro-negra atingiram os níveis mais altos em técnicas e significação simbólica. Foi como se eu estivesse praticando a volta ritual às minhas origens o tempo em que permaneci no seu Departamento de Línguas e Literaturas Africanas; durante aquele ano pude ser uma testemunha participante do que aquela bela instituição de ensino superior está realizando para atender às exigências da reconstrução da África, após séculos de destruição colonial. (Nascimento, 1980, p. 157)

No ano de 1977, enquanto atuava como professor visitante em Ilê Ifé, Abdias teve a oportunidade de participar do II Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas (FESTAC 77). O evento tinha como propósito reunir intelectuais, professores, pesquisadores, artistas e estudiosos do mundo africano para refletir e dialogar sobre o futuro dos povos de origem africana. A convite da UNESCO, o ativista preparou um texto

sobre as influências da cultura africana no Brasil, que seria apresentado em um colóquio promovido pela instituição durante o encontro. Entretanto, conforme relata em *Sitiado em Lagos* (1981), movimentações políticas externas ao Festival resultaram na retirada da UNESCO e das Nações Unidas da organização do evento, que passou a ser conduzido por delegações oficiais dos países participantes — tal como ocorrera no primeiro FESTAC.

A participação de Nascimento tornou-se, nesse contexto, incerta, uma vez que o ativista mantinha uma relação conflituosa com a ditadura militar brasileira. Em 1975, em razão de sua participação no VI Congresso Pan-Africano, no qual denunciou o mito da democracia racial, Abdias teve seu passaporte apreendido nos Estados Unidos. Viajando apenas com um salvo-conduto concedido pelo governo norte-americano, o autor passou a ser monitorado pelo regime brasileiro, encontrando-se sob vigilância desde outubro de 1976, quando chegou à Nigéria para assumir o cargo de professor visitante (Custódio, 2012). O próprio Abdias relata um episódio em que percebeu uma aproximação suspeita durante o FESTAC 77:

Trocávamos cumprimentos e abraços quando, de repente, alguém me chamou a atenção para um vulto, uma pessoa talvez, que, evitando ser vista, tentava me fotografar. Escondia-se atrás de outras pessoas, e ao ver-se apanhado em flagrante por mim e meus amigos, todos nós voltados surpresos em sua direção, o improvisado fotógrafo rapidamente guardou sua máquina e seu vulto desapareceu entre a multidão das delegações. Com o auxílio dos companheiros, pude identificar o inusitado “retratista”: tratava-se, nada mais nada menos, do que Dr. George Alakija, representante permanente do governo ditatorial brasileiro junto ao FESTAC. (Nascimento, 2002, p. 265-264)

Piu Zirimu, um dos organizadores do evento, tentou assegurar a participação de Abdias Nascimento mesmo diante da tensão provocada pela delegação oficial brasileira. Entretanto, o texto submetido por Nascimento — que trazia duras críticas ao mito da democracia racial — foi vetado pelo corpo diplomático brasileiro, que exercia influência considerável na Nigéria. Segundo Túlio Custódio (2012), durante a década de 1970 o governo brasileiro mantinha estreitas relações comerciais com o país africano, que vivia um período de crescimento econômico impulsionado pelo petróleo. Interessado em consolidar sua presença no mercado pós-colonial africano, o regime ditatorial brasileiro não poderia correr o risco de manchar a imagem do país como uma suposta “democracia racial”. Assim, “o corpo diplomático teria feito o possível para coibir a participação de Nascimento no colóquio, delegando inclusive à comitiva de intelectuais que o ‘respondesse’ à altura em qualquer comentário ou denúncia” (Custódio, 2012, p. 96).

Dessa forma, Abdias foi impedido de apresentar propostas e de votar durante o FESTAC 77, podendo apenas se manifestar na condição de observador no Colóquio Internacional — espaço que utilizou como plataforma para denunciar a perseguição política que sofria. No decorrer das atividades, conseguiu distribuir cópias do texto vetado, que circulou amplamente entre os participantes. A denúncia alcançou a mídia nigeriana, que noticiou o episódio, contribuindo para ampliar o apoio ao ativista. Com o respaldo da delegação norte-americana e de intelectuais africanos, como Wole Soyinka, Nascimento obteve, enfim, um espaço para apresentar o conteúdo do texto *Racial Democracy*, posteriormente publicado com o título *O Genocídio do Negro Brasileiro* (1978).

Sem dúvida, esse episódio representou uma vitória simbólica para Abdias Nascimento. Denúncias relacionadas à repressão, à censura e à questão racial eram fortemente indesejadas pelo regime militar e acompanhadas de perto pelo corpo diplomático, como se observa na correspondência oficial da época. No entanto, à medida que as declarações de Nascimento ganhavam projeção internacional, a imagem do Brasil como “democracia racial” se fragilizava. Conforme relata Custódio (2012), com o enfraquecimento da repressão, o país vivia o início do processo de abertura política, o que impediu que o ativista sofresse novas perseguições ou represálias. Esse contexto contribuiu para consolidar a imagem de Abdias como uma das principais lideranças do protesto negro em escala internacional.

Logo após o FESTAC 77, o ativista recebeu um convite do escritor e antropólogo colombiano Manuel Zapata Olivella para participar do 1º Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado em Cali, na Colômbia, em agosto de 1977. Nesse evento, Abdias apresentou um estudo que denunciava a política externa brasileira diante do processo de descolonização dos territórios africanos então sob domínio português — hoje, Moçambique, Angola e Guiné-Bissau.

No texto intitulado *Etnia afro-brasileira e Política Internacional*, Nascimento afirma que havia movimentações para a formação de uma aliança entre África do Sul, Brasil e Argentina, denominada *Tratado do Atlântico Sul*, cujo objetivo seria utilizar os portos de Angola e Moçambique para a defesa das rotas marítimas do petróleo: “o objetivo básico na projetada Aliança ou Tratado seria integrar a África do Sul ao perímetro de defesa ocidental, e os aliados locais, neste caso, seriam o Brasil, a Argentina e o Chile” (Nascimento, 1980, p. 202). A

denúncia apresentada por Nascimento foi acolhida pelo Congresso, que emitiu uma declaração dirigida aos países envolvidos, à OEA, à OUA e às Nações Unidas, repudiando qualquer tipo de aliança que colaborasse com os regimes racistas da África Austral.

3 CONCLUSÃO

Abdias Nascimento deixou um legado importante, fortalecendo o ativismo negro na América Latina, nos Estados Unidos e na África e contribuindo significativamente para a luta mundial contra o racismo. Neste artigo, foi possível acompanhar a versatilidade de Nascimento dentro dos movimentos negros, perpassando da sua arte afrocentrada até seu nacionalismo negro. Após todas essas experiências e trocas, Nascimento retorna ao Brasil em 1979, propondo um modelo de pan-africanismo centrado nas experiências quilombolas. Caracterizado como ruptura afrocêntrica, o Quilombismo é proposto como uma possibilidade político-social de combate ao racismo e de elaboração de uma sociedade inspirada na experiência histórica dos quilombos brasileiros e nas culturas de matriz africana. A elaboração desse conceito reflete a interlocução que Nascimento estabelece entre sua produção teórica e artística, seu trânsito pelo mundo negro internacional e as experiências e construções teóricas adquiridas no Brasil com o Teatro Experimental do Negro.

Por meio desta pesquisa, conseguimos captar a síntese que o autor realiza das diversas influências e fontes contidas em sua trajetória: a valorização da história e da cultura negra aprendida no Teatro Experimental do Negro e pela Negritude; a perspectiva afrocêntrica da ciência, inspirada em Cheikh Anta Diop (1974); e o anti-imperialismo dos pan-africanistas. Dessa forma, podemos concluir que Nascimento utilizou seu autoexílio como instrumento de luta e resistência frente às violências do Estado brasileiro, somando-se aos movimentos da diáspora e retornando ainda mais combativo ao publicar *O Quilombismo: Documentos de uma Militância Pan-Africanista* (1980) e ao assumir cargos políticos como deputado federal (1983) e senador (1997), nos quais representou os interesses da população negra frente à estrutura racista da política brasileira.

Neste campo, é importante ressaltar o papel transformador que a atuação parlamentar de Nascimento teve em um dos momentos históricos do Brasil: o período de redemocratização política. Em seus discursos e projetos de lei, o autor buscava citar as reivindicações e ações desenvolvidas por organizações negras, antigas e contemporâneas a ele, tornando-se um divulgador e defensor desses movimentos em uma casa legislativa nitidamente branca, tanto em termos numéricos quanto ideológicos (Nascimento, E., 2021).

Dentre esses projetos, destaca-se o PL 1.332/1983, apresentado pelo ativista em seu primeiro ano de mandato, que versava sobre a adoção de políticas de ação compensatória no Brasil — princípio do que conhecemos hoje como política de ações afirmativas, sancionada no país em 2012. O projeto de lei de Abdias Nascimento foi inovador não apenas por exigir reserva de vagas para pessoas negras em instituições públicas e privadas, mas também por abordar a inclusão de conteúdos sobre a história do negro no Brasil nos currículos escolares e por indicar a necessidade de formação antirracista para agentes policiais (Nunes, 2022).

Infelizmente, o PL 1.332/83 teve tramitação semelhante aos demais projetos apresentados por Abdias Nascimento. Após sua apresentação no plenário, foi encaminhado e obteve aprovação de três comissões diferentes: Constituição e Justiça, Finanças e Trabalho e Legislação Social. Retornou ao plenário em 20 de março de 1986, registrado como “Pronto para a ordem do dia”, ou seja, pronto para votação. Entretanto, a votação foi adiada diversas vezes por falta de quórum, e o projeto nunca foi apreciado pela Câmara dos Deputados, sendo arquivado em 5 de abril de 1989. Embora não tenha sido concretizada naquele período, a iniciativa de Nascimento abriu caminhos para a discussão e implementação das ações afirmativas no Brasil (Nunes, 2022).

Ao explorar a tramitação dos PLs de Abdias, constata-se o caráter conservador e elitista dos espaços de poder político no Brasil. Recentemente, assistimos ao retrocesso promovido pelo governo Bolsonaro (2018–2022) no que tange ao descrédito das desigualdades raciais do país e ao ataque às conquistas civis já estabelecidas pelo movimento negro, como a política de cotas e as ações afirmativas nas universidades públicas, que transformaram a vida de milhões de afro-brasileiros. Portanto, a atuação de Abdias Nascimento revela-se representativa tanto para a comunidade negra daquele período histórico quanto para os dias atuais. É imprescindível reconhecer a determinação e a resiliência de Abdias Nascimento em sua missão no Congresso Nacional, que, mesmo enfrentando resistência de seus colegas, permaneceu firme na defesa dos direitos da população afro-brasileira, inspirando as gerações futuras.

4. REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araujo (orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007.
- ALMADA, Sandra. *Abdias Nascimento*. Coleção Retratos do Brasil Negro. São Paulo: Selo Negro; Summus, 2009.
- CAVALCANTI, Pedro Celso Uchoa; RAMOS, Jovelino (coords.). *Memórias do exílio*. Lisboa: Arcádia, 1976.
- CUSTÓDIO, Túlio Augusto Samuel. *Construindo o (auto) exílio: trajetória de Abdias do Nascimento nos Estados Unidos, 1968–1981*. 2012. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-22082012-124030/>. Acesso em: 23 set. 2025.
- DOMINGUES, Petrônio José. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Revista África*, n. 24–26, p. 193–210, 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74041>. Acesso em: 25 set. 2022.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio. Resistência e revolta nos anos 1960: Abdias do Nascimento. *Revista USP*, dez./jan./fev. 2005–2006, p. 156–167. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/13490>. Acesso em: 12 maio 2025.
- MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade*. Tradução de Oswaldo Martins. Salvador: EDUFBA, 2002.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.
- NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo – documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, Abdias. *O negro revoltado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- NASCIMENTO, Abdias. *Teatro Negro do Brasil: uma experiência sociorracial*. *Caderno Especial*, n. 2, Rio de Janeiro, jul. 1968.
- NASCIMENTO, Abdias. *Abdias Nascimento*. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2014.
- NASCIMENTO, Abdias. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. 2. ed. Das obras *O genocídio do negro brasileiro e Sitiado em Lagos*. Salvador: EDUFBA; CEAO, 2002.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Abdias Nascimento: grandes vultos que honraram o Senado*. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2014.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Abdias Nascimento: a luta na política*. São Paulo: Perspectiva, 2021.
- NGANGA, João Gabriel do Nascimento. Black Arts Movement: “Expressar a verdade a partir dos oprimidos ou opressores?”. *Em Tempo de Histórias*, v. 1, n. 36, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/31553>. Acesso em: 9 out. 2022.
- NUNES, Tailane; JUNIOR, Wilson Penteado. Luta antirracista e democracia racial no século XX: o legado do jornal *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro* (1948–1950). *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 12, ed. espec., p. 694–710, 2020. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/955>. Acesso em: 6 out. 2025.
- NUNES, Tailane Santana. *A atuação parlamentar de Abdias Nascimento: luta antirracista e o processo de redemocratização política no Brasil (1983–1987)*. 2022. 240 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais, Cultura, Desigualdade e Desenvolvimento) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes, Humanidades e Letras, Cachoeira, 2022.

PAIM, Márcio. Pan-africanismo: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro *Na Casa de Meu Pai. Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, ano VII, n. XIII, jul. 2014. Disponível em: <https://revistas.usp.br/sankofa/article/view/88952>. Acesso em: 12 maio 2025.

Data de submissão: 05/06/2025

Data de aprovação: 09/10/2025

Data de publicação: 15/12/2025

JUVENTUDE, MEMÓRIA E AQUILOMBAMENTO: TODO MUNDO CONTRA O EPISTEMICÍDIO

Youth, memory and aquilombamento: everyone against epistemicide

Juventud, memoria y aquilombamento: todos contra el epistemicidio

BRUNO VIEIRA DOS SANTOS¹
ORCID: 0000-0003-1572-1938

RESUMO

Partindo de um debate que vá além da notória incidência da mortalidade juvenil negra no Brasil, este artigo apresenta uma discussão sobre as insurgentes formas de resistência e reexistência empreendidas pelas juventudes negras. Em janeiro de 2022, um evento provocou uma forte comoção na cena da poesia marginal e das batalhas de MC's da região metropolitana do Recife. A partir da memória de um jovem poeta assassinado no centro da cidade, empreende-se uma cartografia que evidencia a necessidade de visibilizarmos estratégias que se valham do direito à memória e ao aquilombamento para enfrentar o epistemicídio. O que a vida de sujeitos culturais periféricos nos informa em relação ao exercício do direito à cidade, à fruição da urbe e ao acesso à cultura? Como um poeta que hoje se encontra falecido permanece vivo na memória da cidade? Como essa memória afeta as pessoas que com ele tinham proximidade? E, por fim, como tudo isso se costura em um debate sobre epistemicídio, ativismo político-cultural e direito à memória? Neste texto, o termo *memória* é considerado um elemento psicossocial que, ao lado de uma perspectiva aquilombada, contribui para o enfrentamento dos apagamentos promovidos pela colonialidade. Estabelecer uma prática de reviver memórias é atuar pela resistência da própria existência.

Palavras-chave: juventude negra, aquilombamento, memória, epistemicídio.

ABSTRACT

Starting from a debate that goes beyond the well-known incidence of Black youth mortality in Brazil, this article presents a discussion of the insurgent forms of resistance and reexistence undertaken by Black youth. In January 2022, an event provoked a strong commotion within the marginal poetry scene and the MC battle circles of the metropolitan region of Recife. Drawing on the memory of a young poet who was murdered in the city center, this article maps the need to make visible strategies that rely on the right to memory and on *quilombismo* to confront epistemicide. What does the life of peripheral cultural subjects reveal about the exercise of the right to the city, the enjoyment of urban space, and access to culture? How does a poet who is now deceased remain alive in the city's memory? How does this memory affect those who were close to him? And finally, how does all this come together in a debate on epistemicide, political-cultural activism, and the right to memory? In this text, the term *memory* is understood as a psychosocial element that, alongside a *quilombismo*-inspired perspective, contributes to resisting the erasures promoted by coloniality. Establishing a practice of reviving memories is, therefore, an act of affirming the resistance of existence itself.

Keywords: Black youth, *quilombismo*, memory, epistemicide.

¹ Doutor em Psicologia (UFPE), mestre em Psicologia Social (UFMG) e bacharel em Comunicação Social – Jornalismo (UFMG). Atualmente é bolsista de pós-doutorado júnior do CNPq, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará. Integra o Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violências e Produção de Subjetividades – VIESES, e é pesquisador associado à Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN). * Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7575402672251533>. Email: brunovieira.comunica@gmail.com.

RESUMEN

Partiendo de un debate que va más allá de la notoria incidencia de la mortalidad juvenil negra en Brasil, este artículo presenta una discusión sobre las formas insurgentes de resistencia y reexistencia emprendidas por las juventudes negras. En enero de 2022, un acontecimiento provocó una fuerte conmoción en la escena de la poesía marginal y en las batallas de MCs de la región metropolitana de Recife. A partir de la memoria de un joven poeta asesinado en el centro de la ciudad, se traza una cartografía que evidencia la necesidad de visibilizar estrategias basadas en el derecho a la memoria y en el quilombismo para enfrentar el epistemicidio. ¿Qué nos revela la vida de los sujetos culturales periféricos sobre el ejercicio del derecho a la ciudad, el disfrute del espacio urbano y el acceso a la cultura? ¿Cómo un poeta que hoy está fallecido permanece vivo en la memoria de la ciudad? ¿Cómo afecta esa memoria a las personas que tenían proximidad con él? Y, por último, ¿cómo se entrelaza todo esto en un debate sobre epistemicidio, activismo político-cultural y derecho a la memoria? En este texto, el término *memoria* se considera un elemento psicosocial que, junto con una perspectiva quilombista, contribuye al enfrentamiento de los borramientos promovidos por la colonialidad. Establecer una práctica de revivir memorias es actuar en defensa de la resistencia misma de la existencia.

Keywords: juventud negra, *quilombismo*, memoria, epistemicidio.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo parte da proposta de compreender a necessidade de debatermos, para além da notória incidência da mortalidade juvenil negra no Brasil, as insurgentes formas de resistência e reexistência. Em janeiro de 2022, o poeta Japa Rua foi assassinado na Rua Mamede Simões, no bairro de Santo Amaro, centro do Recife. Esse evento provocou uma comoção forte na cena da poesia marginal e das batalhas de MC's da região metropolitana. Reportagens abordando o acontecido foram realizadas – tanto aquelas mais factuais e duras quanto outras mais humanizadoras e contextualizadas.

Até Japa morrer, eu não sabia quem ele era, qual era sua relevância e sua importância para a cidade. Ali, entra em cena a necessidade de se entender o enfrentamento ao epistemicídio estabelecendo pontos de contato entre a vivência de Japa Rua na Grande Recife com grupos e coletivos que fazem parte da cena pública regional. O que significou a circulação de Japa pela região? O que isso informa para nós em relação ao exercício do direito à cidade, à fruição da urbe e ao acesso à cultura? Como um poeta que foi brutalmente assassinado permanece vivo na memória da cidade? Como essa memória afeta as pessoas que dele tinham proximidade? E, por fim, como isso tudo se costura num debate sobre epistemicídio, ativismo político-cultural e direito à memória?

O termo memória me acompanha aqui como um elemento psicosocial que, ao lado de uma perspectiva quilombada, contribui para o enfrentamento dos apagamentos promovidos pela colonialidade. Esses apagamentos alimentam esquecimentos e estabelece uma prática de reviver memórias e atuar para a resistência da própria existência. Agradeço à Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE) pela bolsa concedida, que me permitiu executar essa pesquisa no âmbito do doutorado; e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa, que permite com que eu siga a exploração dessa temática no âmbito do pós-doutorado.

2. EPISTEMICÍDIO, UM GERADOR DE DEFUNTOS

A perspectiva que este texto adota sobre epistemicídio coaduna com a noção de esquecimento, apagamento e indigência cultural, tendo Sueli Carneiro (2005) como a principal referência. A autora apresenta uma articulação entre a filosofia foucaultiana dos dispositivos – no intuito de entender os processos de subordinação ou anulação do corpo negro na nossa sociedade – com o Contrato Racial, termo elaborado pelo filósofo afro-estadunidense Charles Mills, segundo o qual há um pacto que estabelece em todo o mundo a supremacia branca e a colonialidade do poder como pilar das nossas relações sociais e o padrão imposto pela Europa sobre aqueles que não eram europeus. Trata-se de uma crítica ao contrato social dos contratualistas tradicionais (como Rousseau e Hobbes), que afirmam sobre a necessidade de haver um acordo entre sociedade civil e governo para que este possa cuidar dos interesses daquela, regulando a questão do bem comum e da soberania política coletiva.

O que fica invisível a esse conceito tradicional é a questão de que o pacto é estabelecido entre iguais, gerando uma exterioridade a quem dele não faz usufruto. Esses iguais são os brancos europeus, que se colocam como possuidores da chave do poder de subjugar aqueles que são não europeus como seus subalternos. Por um lado, o dispositivo atua numa polaridade entre “norma” e “antinorma”, em que a antinorma determina o que é a norma e o dispositivo tem sempre uma função concreta, articulando-se por meio de diversos elementos com o objetivo de atender a uma demanda de “organização” da sociedade (Foucault, 1979). Por outro lado, o dispositivo de racialidade funciona como “uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será sua representação” (Carneiro, 2005, p.42), construindo diferenças, hierarquizando essas diferenças e organizando essa hierarquia por meio do poder (Kilomba, 2019). A raça é o demarcador de uma “verdade” ou de “aceitação” sobre o sujeito.

O epistemicídio é o descarte, causado pelo racismo, “do nosso legado histórico, da nossa dignidade, da nossa história e da nossa contribuição para o avanço da humanidade nos níveis filosófico, científico, artístico e religioso”. (Gonzalez, 1988, p.77). Há a impossibilidade do acesso aos referentes epistêmicos que constituem o negro como sujeito numa coletividade, ocorrendo o fenômeno que eu nomeio como *embarreamento da subjetividade*². No caso do epistemicídio da população negra, há a dificuldade, interdição ou impossibilidade de o sujeito constituir sua ontologia em referenciais que não sejam hegemônicos (brancos). Seu campo simbólico torna-se hegemônico (branco), e o caminho “natural” acaba sendo o negro lutar para cumprir uma ideiação distorcida (embranquecida) de si (Souza, 1983). Ao não contemplar tal ideiação, cria-se uma espécie de limbo existencial neurótico que, se já alienava o negro em alcançar esse campo simbólico embranquecido, agora o alija de se compreender nos próprios valores ancestrais de sua comunidade. Ficando sem suas referências ontológicas, ele, em última instância, deixa de existir como sujeito, sendo relegado à posição de amnésia.

O epistemicídio relega corpos à posição de esquecimento e de apagamento, tornando-nos defuntos. A palavra “defunto” vem do latim “*de functio*”, que significa “aquele que deixou de cumprir sua missão no mundo”, ou “aquele que não exerce mais a sua função”. Não trago a palavra “função” no sentido funcionalista, mas no entendimento orgânico do que é a ação humana no mundo. Posso desencarnar e manter viva a minha tarefa, o meu objetivo de vida, por meio da memória que insiro na sociedade, seja por quais processos for. Assim, o epistemicídio é um gerador de defuntos, um processo que estrutura o genocídio no que se refere às subjetividades individuais e coletivas.

3. AQUILOMBAMENTO NAS TRILHAS DA MEMÓRIA

Que estratégias podemos elencar para que não percamos a nossa “função”? Como não se tornar apagado e esquecido pela hegemonia? Em que sentido a Psicologia contribui para a construção da memória de uma coletividade e, por consequência, de que maneira se espera que essa memória coletiva dê um sentido crítico à Psicologia? (García Acuña, 2010). A resposta a essas perguntas pode ser iniciada com a percepção de que onde há poder há resistência – e isso não seria diferente em relação à memória. Para que não sejamos esquecidos, é necessário que estejam as outras pessoas sempre lembrando de nós. Essa referência continuada se funda em um fio que nos atravessa e nos direciona, fazendo com que observemos o passado para direcionar nossos passos futuros: a ancestralidade. Não se trata “de uma mera saudade do passado, mas de uma referência de como os nossos antepassados nos deixaram movimentos para continuar a saga da existência” (São Bernardo, 2018, p.231).

A produção de resistência por parte das juventudes negras não se dá de maneira vazia, porque elas produzem ativismo político-cultural que visa enfrentar o epistemicídio e construir outras narrativas de si enquanto coletividade. É um processo que se dá por maneiras diversas e não definidas a priori, mas que tem um propósito: subverter narrativas de forma a enfrentar o poder colocado (Marcial, 2013). Deriva desse termo outro igualmente relevante, a reexistência, um jogo de palavras cujo sentido tem a ver com a resistência e como ela se articula com a existência dos sujeitos subalternizados, tão negada pelos vilipendiosos processos coloniais. Poderíamos entendê-la como “uma ação estratégica intimamente ligada à retomada das narrativas sequestradas pelos representantes da colonialidade e a imposição por parte deles de sua lógica” (Santos; Santos, 2022, p.7). São ações fundamentais para que se garanta a vida das pessoas e comunidades subjugadas (Evaristo, 2021). E, estando ciente de mecanismos sofisticados, as juventudes negras vêm criando estratégias de enfrentamento aos apagamentos constantes de sua representação. Uma das vias para a resistência

² Trata-se da interdição psicossocial que interfere na condição do sujeito de apreender referenciais concernentes à construção da identidade subjetiva relacionada a sua comunidade de origem. Revela-se na impossibilidade ou na incapacidade de acessar tais referências por causa de apagamentos, estereótipos e/ou hierarquização de saberes com o consequente desmerecimento dos valores relacionados a seu grupo originário.

e a reexistência é, portanto, a produção cultural e artística, que contribui para que haja possibilidades de elaborar outras narrativas para sua própria história e para sua realidade atual mais próxima.

Na disputa por uma representação mais favorável a si mesma, a juventude encontra na produção cultural (música, literatura, cinema, entre outras expressões), possibilidades de elaboração de outras narrativas para sua própria história e realidade atual. São estes os atos de *reexistência* a que me refiro. São inúmeras as expressões culturais que têm por enredo ou trama o retrato de outros aspectos da história e da realidade destes personagens da vida real. (Ortegal, 2019, p.126)

É pertinente notar que as manifestações político-culturais não se dão em um espaço qualquer, mas na rua. Esta se constitui como lócus de memória porque é nela que se desvela a circulação de processos de existência artística negra e periférica. Não se trata de romantizar e tampouco vilanizar a rua, mas entendê-la também como um “sujeito” ativo na produção de subjetividades sobre a memória de uma juventude articulada em ações político-culturais incidentes na urbe. Para quem é oriundo de diásporas, não é qualquer coisa você constituir lugares e espaços. A própria noção do termo “diáspora” leva em consideração o fato de que se trata de coletividades em dispersão, e encontrar um território onde se possa ficar é uma forma de se encontrar enquanto sujeito de uma coletividade.

Em se tratando da diáspora negra no Brasil, percebemos que esse lugar, que não é apenas físico, mas também ontológico, não é algo fixo: Milton Santos (1997, p.19) analisa-o como “um campo de forças, como o lugar do exercício, de dialéticas e contradições entre o vertical e o horizontal”, onde o que é mais interessante é o processo. O espaço e o território são dimensões centrais na vida das/os jovens. Tendo foco o contexto urbano, a rua se torna esse espaço-lugar que toma primazia no exercício criativo das juventudes negras, envolvendo quatro funções (Campos, 2020):

- **Sociabilidade:** A rua é o ponto de encontro. É nesse lugar em que se estabelecem vínculos e contatos, onde há a possibilidade de se socializar para além de espaços de consumo (shoppings) ou de controle (escola);
- **Construção identitária:** A rua constrói identidades e identificações. Subjetividades são promovidas nos espaços urbanos a partir de múltiplas vertentes e possibilidades. Aqui é o espaço onde o “eu” constrói-se no coletivo, na presença de um “nós” comunitário – e isso vai além do estabelecimento de “subculturas”, termo problemático, porque pressupõe haver culturas “superiores” (Aguillera Ruiz, 2016);
- **Participação e cidadania:** A rua é reivindicação. É espaço para se forjar um direito à cidade, no qual a urbe é pensada e sentida por quem a vive, não por quem a planeja de maneira fria e distante;
- **Experimentação e criatividade:** A rua é provocadora. É um território que permite a invenção de novas formas e práticas de fazer arte e cultura, sendo inclusive matéria-prima para “o desenvolvimento de exercícios de índole criativa” (Campos, 2020, p.592).

Esta última função, a experimentação e a criatividade, talvez compreenda os elementos mais vitais na vida da juventude negra e nos seus empreendimentos de resistência e reexistência. Se outrora a rua era vista como o lugar da vadiagem e vagabundagem, ainda que essa noção persista, ela segue acompanhada da discussão sobre a rua como lugar de potências, afetos e enfrentamentos. A criatividade do ativismo político-cultural das juventudes negras abraça a rua não como *locus amoenus*³, como lugar tranquilo e comum, mas como enfrentamento aos apagamentos cotidianos que tais grupos sofrem. É aparecendo na rua, no cenário público, que a visibilidade acontece e, sendo vistos enquanto grupos sociais, são lembrados. Aquele ditado “quem não é visto não é lembrado” dialoga com essa perspectiva, porque a memória de/sobre um grupo social é o que determina se esse grupo permanece existindo na arena pública ou se vai ser apagado e, por conseguinte, vítima de epistemicídio. É na rua onde as juventudes negras produzem memória. “Rua”, aqui, é um verbete plurissemântico porque não se vincula apenas à espacialidade física, mas a um lugar ontológico. Ela se torna, dentro desse debate, em um instrumento de coesão e manutenção das identidades dos grupos. É na rua onde encontramos a figura de Japa.

4. OLHAR PARA RECIFE NÃO TEM COMO NÃO VER JAPA

Japa Rua: poeta, *slammer*, *rapper*. Um frequentador de batalhas e saraus. Um agitador cultural. Uma figura

³ Termo literário que se refere geralmente a um local idealizado de segurança, tranquilidade ou conforto.

conhecida do circuito do hip hop em Recife. Um jovem preto de 25 anos, de cabelos cacheados, olhos puxados (por isso o apelido). Assassinado por questões banais numa noite de janeiro de 2022. Buscando informações para compreender mais sobre o ocorrido e sobre Japa, encontrei algumas reportagens cujas manchetes resumiam-se a contar o assassinato, sem aprofundar na sua biografia. A TV Globo dedicou um vídeo de quase três minutos no NE 2, noticiário local noturno (tempo consideravelmente relevante para uma reportagem televisiva).

O *Diário de Pernambuco* — o jornal mais longevo do Brasil e da América Latina, prestes a completar 200 anos em 2025 — conseguiu ser o mais infame ao resumir o acontecimento em três parágrafos de apenas três linhas cada, acompanhados de uma manchete genérica. Fiquei estarelecido diante de tamanha indiferença do *Diário* em relação ao fato. Somente isso daria um artigo ou uma dissertação com embasamento semiótico. De maneira menos abjeta, o *Jornal do Commercio* conseguiu contextualizar melhor o acontecimento do que seu rival, mas não sem certa ironia sobre o fato de Mamede Simões ser “point da intelectualidade recifense”. O *LeiaJá* e a *Folha de Pernambuco* foram sucintos como o *Diário*, mas não tão reles.

VEÍCULO	MANCHETE	LINK
TV Globo	Artista morre após ser esfaqueado na Rua Mamede Simões, no Centro do Recife	https://gl.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2022/01/08/artista-morre-apos-ser-esfaqueado-na-rua-mamede-simoes-no-centro-do-recife.ghtml
Diário de Pernambuco	Homem é esfaqueado na Rua Mamede Simões	https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2022/01/homem-e-esfaqueado-na-rua-mamede-simoes.html
Jornal do Commercio	Artista morre esfaqueado na Rua Mamede Simões, point da boemia recifense	https://jc.ne10.uol.com.br/pernambuco/2022/01/14931317-artista-morre-esfaqueado-na-rua-mamede-simoes-point-da-boemia-recifense.html
LeiaJá	Polícia investiga assassinato de jovem na Mamede Simões	https://www1.leiaja.com/noticias/2022/01/08/policia-investiga-assassinato-de-jovem-na-mamede-simoes
Folha PE	Artista é assassinado a facadas na rua Mamede Simões, no Recife; suspeito segue foragido	https://www.folhape.com.br/noticias/artista-e-assassinado-a-facadas-na-rua-mamede-simoes-no-recife/211748/
Agora Nordeste	Artista morre após ser esfaqueado no Centro do Recife	https://www.agoranordeste.com.br/noticia/01/08/2022/artista-morre-apos-ser-esfaqueado-no-centro-do-recife.html
Brasil de Fato	Em memória de Japa: amigos e família homenageiam artista morto no Recife	https://www.brasildefato.com.br/2022/01/14/em-memoria-de-japa-amigos-e-familia-homenageiam-artista-morto-no-recife
Esquerda Diário	Juventude negra Recife perde Japa, um artista da cena hip-hop e da cultura negra de Pernambuco	https://www.esquerdadiario.com.br/Recife-perde-Japa-um-artista-da-cena-hip-hop-e-da-cultura-negra-de-Pernambuco
Marco Zero Conteúdo	Se o amor não morre o poeta também não pode morrer	https://marcozero.org/se-o-amor-nao-morre-o-poeta-tambem-nao-pode-morrer/
Marco Zero Conteúdo	Ainda há tempo no Beco do Poeta Japa Rua	https://marcozero.org/ainda-ha-tempo-no-beco-do-poeta-japa-rua/

Tabela 1: manchetes e links de notícias sobre a morte de Japa. Fonte: pesquisa do autor.

Imagem 1: Fotografia de Japa Rua. Fonte: Instagram @japarua – perfil público.

No que tange a veículos noticiosos, se eu quisesse mesmo saber não apenas sobre o assassinato, mas sobre Japa, precisaria acessar mídias não convencionais ou independentes. O site *Esquerda Diário*, que faz parte do Movimento Revolucionário de Trabalhadores (MRT), lamentou a morte de Japa e disse que o assassinato foi uma fatalidade que aconteceu com um jovem negro reconhecido por ser parte da cena artística de Recife.

Japa era um jovem que carregava várias aspirações e sonhos, que se expressavam nessa disposição de construir a cena do hip hop e levar adiante a cultura negra nordestina, assim como na sua denúncia ao racismo e toda forma de injustiça social nos poemas e grafites. Era um amigo e querido, que deixa as marcas na cena de um jovem que nunca se resignou frente à opressão da luta e cultura negra. (*Esquerda Diário*, 2022, online)

A Marco Zero Conteúdo, agência de jornalismo independente do Recife, publicou duas reportagens-crônicas sobre o poeta. Em um dos textos, fica evidente a “falta” que Japa iria fazer na vida cultural da cidade, relatando “uma lacuna não apenas para o movimento hip hop, mas também para toda a cultura do Recife, que perdeu um poeta ávido e ‘cheio de luz’, como relatam os amigos e artistas que conviveram com ele” (Carneiro, 2022, online).

A partida precoce de Japa deixará uma lacuna não apenas para o movimento hip hop, mas também para toda a cultura do Recife, que perdeu um poeta ávido e “cheio de luz”, como relatam os amigos e artistas que conviveram com ele. “As pessoas precisam ver a dimensão da cultura, do hip hop e da poesia de Pernambuco e saber o quanto Japa estava presente nesses movimentos”, afirmou Tuca Duarte, integrante do coletivo de arte Point Bomb. (Carneiro, 2022, online)

Recife perdera para a violência urbana um personagem de suas ruas e da sua cultura periférica, um sujeito que era um catalisador e um agregador, que tinha a poesia como veículo para transformar a realidade, o entorno. Japa foi notícia nos meios de comunicação, é certo, mas há uma narrativa sobre o artista que não pode ser estabelecida apenas por tais meios. De certa forma, todas as reportagens que noticiaram o poeta removeram-no de certo anonimato, mas isso se deve apenas por mencionar seu nome de registro e seu apelido. Ao ler as notícias sobre o assassinato de Japa, sinto a frieza do *Hard News*⁴ contaminando a descrição dos fatos: tendo em vista se tratar de “mais um” corpo estendido no chão, a mídia hegemônica não se preocupa em compreender o acontecimento – não apenas esse em si, mas o fenômeno ampliado do genocídio da juventude negra.

Japa faleceu em 2022, mas sua lembrança permanece viva nos testemunhos, nas paredes, nos poemas criados *in memoriam* e, também, na produção de novos espaços que reverenciem a poesia como estratégia de vida. Ainda no ano de 2022, o artista foi homenageado no “Festival Recifense de Literatura A Letra e a Voz”, ao lado de outro grande nome, Miró da Muribeca. A programação do evento contou, dentre outras atrações, com batalhas de rima, no estilo da Batalha da Escadaria e do Duelo de MC’s (Prefeitura do Recife, 2022). Diante um evento de perda, o luto se converte em ação que repercute no âmbito público, não sendo uma ação individualizante ou singular. É uma investida de se deslocar da narrativa focada na morte e evidenciar o legado de Japa enquanto ente encantado e, por conseguinte, vivo.

5 A VERDADEIRA MORTE SE CHAMA ESQUECIMENTO

Não somente nas perspectivas afrodiáspóricas, mas também nas ameríndias, o falecimento do corpo não significa o fim da vida, mas o restauro da matéria para a constituição de novas vidas (Simas, 2020, pp.43-46). Aquele corpo ancestral que retorna à lama possui uma memória que, coletivamente, será cultuada e eternizada. Aquela saudação de pedir licença a quem veio antes de nós faz todo o sentido se pensarmos que essas pessoas ainda existem de maneira espiritual e etérea. Aqui, o desencarne não é oposto à vida, mas é visto como espiritualidade.

Numa perspectiva de ancestralidade, “só há morte quando há esquecimento” (Simas; Rufino, 2018, p.11, grifos meus). Há pessoas que, mesmo falecidas, permeiam nosso imaginário e seguem sendo lembradas – daí, elas são encantadas. O desencanto vem com a morte, com o falecimento da memória e a gênese de um apagamento dessas reminiscências. É nesse ponto que o epistemicídio se estrutura e se ramifica como um elemento que contribui para o nosso genocídio: sacrifica nossa memória em detrimento de outra, supostamente “melhor” e hierarquicamente “superior”.

O contraponto do esquecimento é a manutenção da memória daquelas pessoas que hoje são reverenciadas como ancestrais. Lembrar-me de alguém significa um duplo movimento de vida: eu estou vivo (porque lembro) e a outra pessoa também segue viva (porque me lembro dela). A verdadeira razão de existência da memória é permitir que nos mantenhamos vivos, enquanto corpos encarnados e desencarnados, dotados

⁴ *Hard News* é o jornalismo cotidiano, dinâmico e que necessita constante atualização. É um estilo que não permite o aprofundamento e a discussão sobre um fato. É o fato pelo fato.

de razão, emoção e espírito. É pela memória que nos alimentamos das nossas ontologias, das perspectivas de vida, do nosso jeito de ser e de viver. Não se trata de um mero processo cognitivo individual, mas de uma expressão tão interessante do que é o ser humano que eu mesmo me perco nas poucas tentativas de conceituá-la ou defini-la. É por isso que falar de epistemicídio é falar de esquecimento: ao sofrer o apagamento das minhas referências, anoro-me em outras que diferem de quem – ontologicamente – sou. Talvez por isso lembrar de onde viemos seja tão perigoso para o *status quo*.

Memória é um termo cuja dimensão não é meramente mecanicista e/ou biológica, mas se trata de uma atividade que compreende a mnemônica em articulação com a ordenação e releitura de vestígios mnemônicos (Le Goff, 1990). E tal ordenação não se dá puramente no âmbito cognitivo: a capacidade de nós nos lembrarmos (ou esquecermos) de algo é vinculada à atividade cerebral articulada com a atividade social, cultural, ambiental – ou seja, relacional. Dessa forma, em se tratando de populações subalternizadas e tidas como marginalizadas, podemos perceber que a supressão de memórias entra como parte integrante do processo de epistemicídio: evidencia-se aqui mais flagrantemente o processo de indigência cultural (Carneiro, 2005), onde a memória das populações subalternizadas não pertence a elas, mas foram impostas pela coerção colonial. E no que tange às resistências de tais populações à força colonialista, evidencio o quilombo como um território que se converte de físico para metafísico.

O significado do quilombo como resistência aflora de maneira mais veemente no final do século XIX, inaugurando o século XX como caracterização ideológica de um sonho de liberdade – de libertação da consciência nacional. É nesse momento histórico que se funda o quilombo como ontologia, referência e tecnologia social que nos consigna enquanto sujeitos afrodiáspóricos e que nos incita a reverenciar nossa ancestralidade. O sentido do que é quilombo hoje transcende a compreensão restrita ao escravagismo e ao período imperial, configurando-se como uma expressão concreta de continuidade histórica (Nascimento, 2006). Da abolição até os anos 1970, a pessoa negra foi, na maioria das vezes, silenciada, existindo majoritariamente nos estudos sobre o escravismo – a despeito da constituição da Frente Negra Brasileira e do Teatro Experimental do Negro, respectivamente em 1931 e 1944.

Nos anos 1970, a ideologia do quilombo ressurgiu como um ponto de apoio para a (re)construção de uma referência sobre o que é ser negro e o que é expressar a negritude, especialmente no campo artístico-cultural (Nascimento, 2006; Alcântara, 2017). Nesse período, o quilombo retorna como um “código que reage ao colonialismo cultural”, que “reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica” (Nascimento, 2006, p. 124). Ele aponta para a busca por uma consciência de ajuntamento em torno da luta pela libertação das correntes que ainda prendem os corpos negros a uma servidão eterna, pois “não podemos ter consciência do que somos e, ao mesmo tempo, permanecemos em cativeiro” (Biko, 1990, p. 66).

O quilombo, assim, é libertação, e libertar-se pode ser compreendido como descolonizar-se, remover os grilhões do colonialismo que insistem em nos ancorar numa situação de negação de nós mesmos/as enquanto sujeitos/as. A descolonização é um processo ativo: não basta negar o colonialismo, é preciso enfrentá-lo como um campo de batalha, agindo de maneira contracolonial (Santos, 2019), por meio de insurgências, combates, enfrentamentos e resistências – visíveis ou invisíveis. Essas ações recriam a autoimagem de si e do outro de forma não depreciativa nem vilipendiada, rompendo o mito do “escravo amnésico” (Pessanha; Paz; Saraiva, 2019), o mito do negro sem história.

Assim, proponho que o subsídio ontológico desse ativismo juvenil negro se ancora na noção de aquilombamento, oriunda da experiência de ocupação do quilombo. Tecnologia que atravessa gerações, aquilombar-se é um processo baseado no acolhimento, no fortalecimento e na organização das coletividades negras – com formas, mecanismos e ferramentas que se transformam com o tempo, mas cujo significado (a resistência à opressão) permanece. Considerando que, na história brasileira, nunca houve um momento em que a população negra não precisasse articular estratégias de sobrevivência e resistência, o aquilombamento atravessa o tempo e se converte de território instituído em tecnologia social em constante adaptação.

Aquilombamento, em qualquer tempo, diz respeito à criação de zonas de segurança, de acolhimento, de fortalecimento. Espaço onde é possível experimentar a paz de ser e estar em comunidade, compartilhar vivências, obter suporte, costurar alianças, avançar projetos, reconhecer e curar feridas, tecer estratégias, planejar levantes, trocar informações, instruir-se uns aos outros. Local onde é possível o recuo e é desejado o avanço. O ato de se aquilombar compreende a necessidade de traçar caminhos desviantes e desafia a organização social neoliberal que ordena a separação dos corpos e a individualização das coletividades, formando e renovando continuamente uma inteligência coletiva. (Souto, 2021, p.157)

Essa inteligência coletiva se nutre de valores que são constantemente rememorados, relembrados e retomados. Num quilombo, você não esquece de si e não esquece quem é o outro. A todo momento, é chamado a recordar sua origem. O quilombo é uma fonte viva e atualizável de memória – e esse aspecto dinâmico é uma chave para compreender que memória é essa que pretendemos cultivar. Como é possível sobreviver em um espaço-tempo no qual não há referências de quem veio antes de nós? Talvez aí resida o diálogo entre a memória e o quilombo, pois aquilombar-se também significa não esquecer. Ao adentrar um espaço como um quilombo, o que ali se apresenta não são apenas lembranças gerais de um tempo que “passou”, mas marcas de uma temporalidade que segue vigente. O quilombo me faz lembrar de onde venho, tornando-se uma bússola necessária para guiar os próximos passos.

Quando do seu falecimento, pessoas próximas e artistas que conheciam Japa criaram um espaço de memória dedicado ao poeta. Situado no Centro do Recife, o Beco do Bui – muito frequentado por ele em vida – foi convertido nesse lócus de memória: um espaço que dialoga com a noção de “não-esquecimento”, de promover a constante rememoração do poeta e fazer justiça em relação ao seu nome. É por meio de processos coletivos que a memória se apresenta como enfrentamento aos esquecimentos e, conseqüentemente, ao epistemicídio. Cultuar a memória de um ente falecido permite que, a partir desse culto, ele possa renascer como ancestral.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Abordar a questão da juventude negra é andar num fio de navalha: trata-se de dimensionar o fenômeno da mortalidade – física e simbólica – dessa população, mas também de visibilizar as ações de enfrentamento e resistência a esse fenômeno. Desejou-se aqui falar para além das análises sobre violência, buscando abordar um escopo que considere a vulnerabilidade não como a única representação dos/as jovens negros/as, a fim de contribuir para uma elaboração teórico-conceitual que, mesmo incompleta, apresente “a complexidade deste sujeito social, sem a vinculação a uma condição juvenil de vítimas, suspeitos, vulneráveis e subalternos”, compreendendo a juventude negra “de forma integral, como agentes transformadores e potenciais para a sociedade brasileira e para a América Latina” (Pereira; Gonçalves, 2016, p. 02).

A juventude negra, assim, exerce seu ativismo pelas vias aquilombadas, e o quilombo é a tecnologia social que, por excelência, depende do coletivo. *Aquilombar-se* é verbo e é plural – uma ação que contribui para o não esquecimento de si e do outro.

Japa chama a atenção para o fato de que somos testemunhas de dois eventos complementares: o genocídio/epistemicídio e a consequente resistência/reexistência. Se há tentativas constantes de apagar e anular nossos referenciais, na mesma medida existem enfrentamentos que visam promover o espetáculo da vida diante do vaticínio da morte. Fica evidente que tanto Japa quanto as pessoas que dão continuidade à sua memória estão, constantemente, fazendo isso. Não podemos deixar de evidenciar que todas essas estratégias de resistência e reexistência são armas na luta contra o epistemicídio. Todas as iniciativas pautadas na memória e no quilombo como valores a serem referendados cumprem o papel de evitar que nossos princípios caiam no limbo do esquecimento. Como disse Patricia Hill Collins, seria ingênuo pressupor que, ao compreenderem sua própria condição de sujeitos jovens negros, não haveria capacidade de resistir às opressões (Guimarães, 2021).

Há uma produção de conhecimento por parte da juventude negra que não é reconhecida como tal. Produzimos saberes quando rimamos em uma batalha de MCs, quando declamamos poesia autoral em um *slam* ou em um sarau, quando dançamos, cantamos e festejamos por meio do coco, do *bregafunk* e de outros estilos artísticos. É necessário observar como sujeitos como Japa Rua são capazes de escrever uma narrativa sobre uma cidade que insiste em anular corpos como os nossos. Ele produzia conhecimento por meio da poesia, em diálogo com a cidade e com a experiência de ser um jovem negro periférico. Sua memória, semeada hoje, há de frutificar para alimentar e inspirar gerações vindouras – uma herança que não se encerra no indivíduo, mas reverbera na coletividade.

Por fim, o quilombo, entendido não apenas como um território físico, mas como uma tecnologia social e um conceito em constante atualização, serve como um *fundamento ontológico e epistêmico* para o ativismo das juventudes negras. Esse símbolo de resistência histórica se traduz em práticas contemporâneas de fortalecimento comunitário e de reivindicação de memórias e identidades negadas pelo discurso dominante. A memória, longe de ser um fenômeno meramente cognitivo e individual, é compreendida aqui como um elemento vivo e coletivo, fundamental para a sobrevivência e a afirmação dos grupos subalternizados. Ao

articular quilombo e memória, vislumbra-se que o enfrentamento ao epistemicídio não se limita ao campo acadêmico: manifesta-se nas ruas, nas artes e nas culturas, onde a juventude negra recria e ressignifica sua existência na trama urbana e social do Brasil contemporâneo.

REFERÊNCIAS

- AGUILERA RUIZ, Oscar. *Movidas, movilizaciones y movimientos: cultura política y políticas de las culturas juveniles en el Chile de hoy*. Santiago: Ril Editores, 2016.
- ALCÂNTARA, Débora Menezes. A categoria política quilombola na encruzilhada: um olhar possível do encontro das vertentes epistêmicas decolonial e das autoras amefricanas Beatriz do Nascimento e Lélia Gonzalez. In: CONGRESSO INTERNACIONAL FÓRUM UNIVERSITÁRIO MERCOSUL, 2017. *Anais [...]*. [S.l.]: [s.n.], 2017.
- BIKO, Steve. *Escrevo o que eu quero*. São Paulo: Ática, 1990.
- CAMPOS, Ricardo Marnoto. Juventude e culturas de rua híbridas. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, 2020.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARNEIRO, Giovanna. *Se o amor não morre, o poeta também não pode morrer*. Marco Zero Conteúdo, Recife, 14 jan. 2022. Disponível em: <https://marcozero.org/se-o-amor-nao-morre-o-poeta-tambem-nao-pode-morrer/>. Acesso em: 18 abr. 2025.
- EVARISTO, Conceição. Narrativas de (re) existência. In: EVARISTO, Conceição. *Narrativas de (re) existência: antirracismo, história e educação*. Campinas: Editora da Unicamp, 2021. p. 23-48.
- ESQUERDA DIÁRIO. Juventude negra | Recife perde Japa, um artista da cena hip-hop e da cultura negra de Pernambuco. *Esquerda Diário*, 2022. Disponível em: <https://www.esquerdadiario.com.br/Recife-perde-Japa-um-artista-da-cena-hip-hop-e-da-cultura-negra-de-Pernambuco>. Acesso em: 18 abr. 2025.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GARCÍA ACUÑA, Yohana. Psicología política y procesos de construcción de memoria colectiva. *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, v. 13, n. 2, 2010.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92-93, p. 69-82, 1988.
- GUIMARÃES, Nadya Araújo. Entrevista com Patricia Hill Collins. *Tempo Social*, v. 33, p. 287-322, 2021.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- MARCIAL, Rogelio. Jóvenes contemporáneos: entre las nuevas tendencias y las viejas insistencias. In: MENEZES, Jaileila de Araújo; COSTA, Mônica Rodrigues; SANTOS, Tatiana Carvalho dos (org.). *JUBRA: territórios interculturais de juventude*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2013. p. 21-36.
- NASCIMENTO, Beatriz. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. In: RATTTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kwanza, 2006.
- ORTEGAL, Lúcia Regina de Oliveira. *Atos de reexistência: juventude negra, reinvenções e resistência anti-extermínio*. 2019. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- PEREIRA, Juliana Gonçalves; GONÇALVES, Luiz Augusto Oliveira. Juventude negra: uma perspectiva decolonial. *Anais do III CONEDU*, v. 1, n. 1, 2016.
- PESSANHA, Eliseu Amaro de Melo; PAZ, Francisco Phelipe Cunha; SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. Na travessia o negro se desfaz: vida, morte e memória, possíveis leituras a partir de uma filosofia africana e afrodiáspórica. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 10, p. 110-127, 2019.

PREFEITURA DO RECIFE. *Festival Recifense de Literatura A Letra e a Voz volta às ruas da cidade, neste fim de semana, para celebrar sua 19ª edição*. Disponível em: <https://www2.recife.pe.gov.br/noticias/24/08/2022/festival-recifense-de-literatura-letra-e-voz-volta-ruas-da-cidade-neste-fim-de>. Acesso em: 18 abr. 2025.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Revisão ampliada. Brasília: Ayô, 2019.

SANTOS, Gersiney; SANTOS, Daiane Silva. Epistemologias de reexistência: um diálogo teórico-metodológico entre interseccionalidade e aquilombagem crítica. *Revista Brasileira de Educação*, v. 27, 2022.

SANTOS, Milton. *O território e o saber local: algumas categorias de análise*. Cadernos IPPUR, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 15-26, ago./dez. 1999. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ippur/issue/viewFile/277/86>. Acesso em: 31 out. 2021.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. A lenda e a lei: a ancestralidade afro-brasileira como fonte epistemológica e como conceito ético-jurídico normativo. *Odeere*, v. 3, n. 6, p. 226-250, 2018.

SIMAS, Luiz Antônio. *Morte e vida*. In: SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

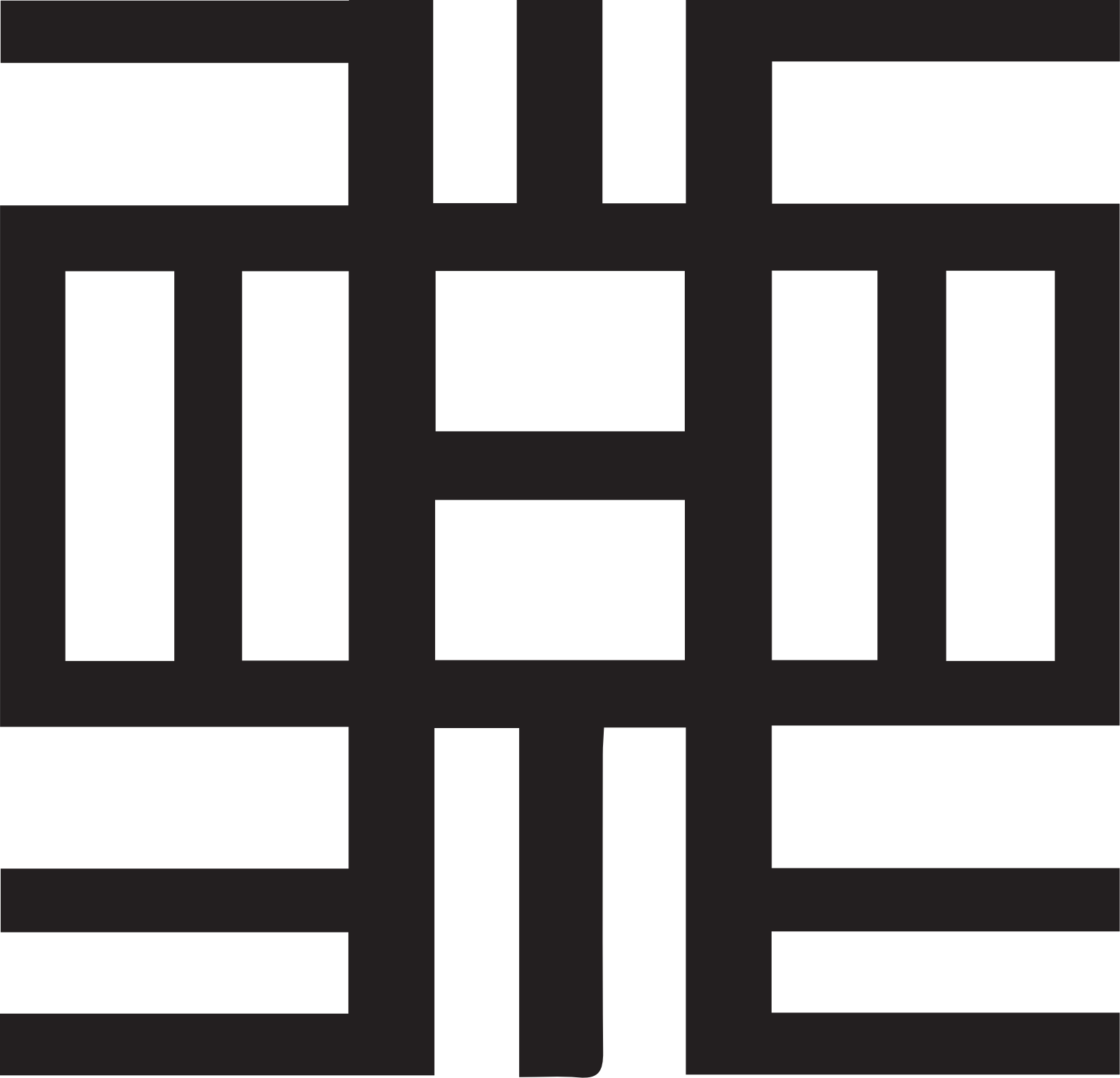
SOUTO, Stéfane. É tempo de aquilombar: da tecnologia ancestral à produção cultural contemporânea. *Políticas Culturais em Revista*, Salvador, v. 142, n. 2, p. 142-159, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/pculturais/article/view/44151>. Acesso em: 24 out. 2021.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

Data de submissão: 18/04/2025

Data de aceite: 14/10/2025

Data de publicação: 15/12/2025



ENSAIO

CARTA À MINHA MÃE PRETA: UM ENSAIO SOBRE O ENCONTRO DE EPISTEMES E A CONDIÇÃO DO NEGRO¹

Letter to my black mother: an essay on the encounter of epistemes and the condition of the black

Carta a mi madre negra: un ensayo sobre el encuentro de epistemes y la condición del negro

THIAGO MACEDO DE CARVALHO²
ORCID: 0000-0002-3842-3717

RESUMO

Escrito em forma de carta, o presente ensaio propõe uma reflexão crítica sobre as tensões entre os saberes acadêmicos e aqueles historicamente deslegitimados, mobilizada a partir dos estranhamentos vivenciados por estudantes negros ao ingressarem na universidade. A mãe preta aqui evocada não se refere à figura debatida por Gilberto Freyre e Lélia Gonzalez no contexto da formação da sociedade brasileira; contudo, sua agência e seu saber, reconhecidos por Gonzalez, perpassam todo o ensaio. Por adotar a forma epistolar, a narrativa assume um tom dialógico, afetivo e pessoal, sem se limitar a um relato particularizado: a mãe — destinatária da carta — não é especificamente a do autor, mas uma imagem discursiva construída a partir de experiências compartilhadas. Fundamentada em referenciais teóricos e vivências reais, a carta converte-se em recurso metodológico para explorar o encontro entre diferentes epistemes. Inspirado nas obras de Frantz Fanon, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, o texto discute os processos de subjetivação e as relações de dominação implicadas na experiência universitária, questionando a pretensa neutralidade desse campo e os mecanismos que operam na hierarquização dos conhecimentos, ao passo que a mãe preta, longe de ser uma destinatária passiva, assume o papel de interlocutora crítica, cujas percepções e ensinamentos revelam as limitações do *ethos* acadêmico.

Palavras-chave: Carta; Ações Afirmativas; Saberes; Epistemicídio; Colonialidade.

ABSTRACT

Written in the form of a letter, this essay offers a critical reflection on the tensions between academic knowledge and those historically delegitimized, stemming from the sense of estrangement experienced by Black students upon entering the university. The Black mother evoked here does not refer to the figure discussed by Gilberto Freyre and Lélia Gonzalez in the context of Brazilian society's formation; however, her agency and knowledge, recognized by Gonzalez, permeate the entire essay. By adopting the epistolary form, the narrative assumes a dialogic, affective, and personal tone, without being confined to a particularized account: the mother —the letter's addressee— is not specifically the author's, but a discursive image built from shared experiences. Grounded in theoretical references and real experiences, the letter becomes a methodological resource to explore the encounter between different epistemes. Inspired by the works of Frantz Fanon, Lélia Gonzalez, and Sueli Carneiro, the text discusses the processes of subjectivation and the

¹ Registro meu agradecimento especial a Neville Santos pela leitura atenta da versão preliminar e pelos comentários que contribuíram para o aprimoramento deste ensaio.

² Doutorando e mestre em Sociologia pela Universidade de Brasília (PPGSOL/UnB), licenciado em Ciências Sociais pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG). Atualmente é professor de Sociologia no cursinho popular Movimento Educação Livre. Membro do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI) do IFG/Anápolis. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Desigualdades e crítica no Brasil contemporâneo (Describa) da UnB.

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/9614186253350786> **E-mail:** thiago_mcarvalho@hotmail.com

relations of domination involved in the university experience, questioning the supposed neutrality of this field and the mechanisms that sustain the hierarchy of knowledge, while the Black mother, far from being a passive recipient, takes on the role of a critical interlocutor whose perceptions and teachings reveal the limitations of the academic *ethos*.

Keywords: Letter; Affirmative Action; Knowledge; Epistemicide; Coloniality.

RESUMEN

Escrito en forma de carta, el presente ensayo propone una reflexión crítica sobre las tensiones entre los saberes académicos y aquellos históricamente deslegitimados, movilizada a partir de los extrañamientos vividos por estudiantes negros al ingresar en la universidad. La madre negra evocada aquí no se refiere a la figura debatida por Gilberto Freyre y Lélia Gonzalez en el contexto de la formación de la sociedad brasileña; sin embargo, su agencia y su saber, reconocidos por Gonzalez, atraviesan todo el ensayo. Al adoptar la forma epistolar, la narrativa asume un tono dialógico, afectivo y personal, sin limitarse a un relato particularizado: la madre —destinataria de la carta— no es específicamente la del autor, sino una imagen discursiva construida a partir de experiencias compartidas. Fundamentada en referencias teóricas y vivencias reales, la carta se convierte en un recurso metodológico para explorar el encuentro entre diferentes epistemes. Inspirado en las obras de Frantz Fanon, Lélia Gonzalez y Sueli Carneiro, el texto discute los procesos de subjetivación y las relaciones de dominación implicadas en la experiencia universitaria, cuestionando la supuesta neutralidad de este campo y los mecanismos que operan en la jerarquización de los conocimientos, mientras la madre negra, lejos de ser una destinataria pasiva, asume el papel de interlocutora crítica, cuyas percepciones y enseñanzas revelan las limitaciones del *ethos* académico.

Palabras clave: Carta; Acciones Afirmativas; Saberes; Epistemicidio; Colonialidad.

UMA REAPROXIMAÇÃO AFETIVA E EPISTÊMICA

Oi, mãe,

Separei um tempo para lhe escrever esta carta, contrariando a pressa e a urgência dos tempos atuais. Estava rememorando uma conversa que tivemos no início da minha graduação, na qual eu estava feliz e apreensivo por ingressar na universidade. A senhora estava orgulhosa, pois eu seria a primeira pessoa da família a cursar o Ensino Superior. Resultado das Ações Afirmativas⁵, especialmente a Lei de Cotas (Lei nº 12.711/2012), combinadas à oportunidade de ter concluído os Ensinos Fundamental e Médio – algo que devo à senhora, que sempre me apoiou dizendo: “Você vai virar alguém na vida”. Essa frase era um misto de incentivo, bronca e carinho, além de revelar nossa condição.

O curso escolhido, Ciências Sociais – te contei sobre as primeiras aulas e ouvi de volta: “Acho que você vai ser bom nisso; desde criança já era do contra”. Imaginei, na época, que a senhora não havia entendido minhas explicações, principalmente sobre a Sociologia. Tempos depois, me deparei com o seguinte trecho de um importante sociólogo: “A teoria crítica é crítica contra si mesma e contra os seus próprios defensores sociais” (Marcuse, 1997, p. 157). Então, percebi que a senhora havia compreendido melhor do que eu naquele início de carreira.

Estou feliz por fugir da correria da vida para te escrever. E dizem, mãe, que essa pressa toda – a qual dificulta o nosso reencontro – está vinculada à maneira como compreendemos e nos relacionamos com o mundo. Carregamos um sentimento de urgência e depositamos nos itens de desejo, nas metas e no futuro um valor muito elevado, se comparado ao que é dado às relações e ao tempo presente, deixando aquelas conversas que acompanham um cafezinho e um bolo de fubá para depois. As autorias que estudo nomearam de neoliberalismo esse momento do capitalismo. Ele impõe um novo modo de pensar e agir às pessoas (Dardot; Laval, 2016; Brown, 2019), condicionando suas vidas a uma precarização (Standing, 2014; Antunes, 2018) mais radical. A senhora, sempre muito sagaz, diria que a vida do nosso povo já era dura mesmo antes desse tal neoliberalismo – e tem toda razão.

³ Bernardino-Costa; Borges, 2021; Daflon; Feres Júnior; Campos, 2013; Feres Júnior; Daflon, 2014; Oliven; Bello, 2017.

DAS MÁSCARAS À REALIDADE

Pensando nisso, quero te apresentar um pensador chamado Frantz Fanon (1925-1961). Mas, mãe, não se engane pelo nome: dessa vez, não é um autor francês, inglês ou alemão, e sim um intelectual nascido na Martinica. Isso mesmo, o país mencionado na marchinha⁴ que a senhora cantarolava enquanto varria a casa ou regava as plantas. Hoje percebo como essa canção era problemática, mas esta carta não é sobre ela. Assim que vi a fotografia de Fanon no interior do livro *Pele Negra Máscaras Brancas* (2020 [1952]), rememorei o tio naquele instante. Mãe, ele é a cara do tio! Vou mandar um exemplar junto à carta, para a senhora conferir e responder depois se concorda.

Fanon escreve a partir do olhar de alguém que foi atravessado pelo colonialismo, igualzinho a gente aqui no Brasil, mãe, e, diante das condições materiais e subjetivas a que o negro é submetido, ele toma posição, escancarando essa zona de negação e desumanização. Mesmo sem ninguém pedir, ele o faz, sobretudo pelo dever de ser um intelectual negro, escrevendo como aquele que se rebela e indica o caminho para o quilombo:

Por que escrever essa obra? Ninguém me pediu que o fizesse. Muito menos aqueles a quem ela se dirige. E então? Então respondendo calmamente que existem imbecis demais neste mundo. E, tendo dito isso, compete a mim demonstrá-lo. Rumo a um novo humanismo... A compreensão entre os homens... Nossos irmãos de cor (Fanon, 2020, p. 21).

Pela primeira vez, uma leitura acadêmica me fez sentir mais próximo da senhora. Como se o livro do Fanon fosse produzido especialmente para nós, organizando o que sentimos, pensamos e vivemos. É um acadêmico que compreende e carrega as mesmas marcas econômicas, simbólicas, sociais e psicológicas que a gente, mãe. Ele reflete sobre vários pontos, mas quero destacar a relação da mulher negra com o homem branco do capítulo 2, em um contexto de subserviência: “ela não demanda nada, não exige nada, a não ser um pouco de brancura em sua vida” (Fanon, 2020, p. 58). Enxerguei nessa dinâmica, a relação que nossa família tem com o sobrenome de origem portuguesa. Embora alguns parentes o defendam com muito empenho, ninguém de fato conheceu esse *único* homem que batizou a família, sem considerar outro agravante: o sobrenome é apenas do lado paterno.

O discurso que nos chegou foi: o (pseudo) bisavô voltou para Portugal às pressas, sem poder levar a bisa com ele. Sabe, mãe, nunca engoli essa história. Como não conheci a bisa, soube, por intermédio da vó e de algumas tias, que esse tal português não foi pai, não foi marido, não foi arrimo e não contribuiu em nada com a nossa gente. Mas o que importava na época, era ter um sobrenome, como se fosse uma espécie de carimbo, de selo, uma validação de que somos humanos e brasileiros. E o sobrenome da bisa, será que alguém sabe? Qual é a história dela? De qual país da África ela foi arrancada?

Aproveito a reflexão para perguntar: e do seu lado da família, mãe? Me conte o que sabe, para que desses fragmentos possamos remontar parte da história. Sei, pela oralidade, que a bisa e o biso eram descendentes de negros com indígenas e que ela trabalhava de cozinheira e de empregada doméstica, enquanto ele era pescador. Como não há registro de seus sobrenomes para encontrar um lastro documental de suas origens – carregavam apenas homenagens aos santos católicos, seja no primeiro, seja no segundo nome, seguido pelo famoso “da Silva”. Qualquer informação pode ser de grande valia.

Fanon notou, portanto, que a racialização foi capaz de produzir um tipo de hierarquização dos corpos no interior das relações, não apenas no sentido econômico, mas também no sentido simbólico e subjetivo. Especialmente nesses contextos em que a violência colonial se apresenta de modo mais explícito, como no caso da bisa. O homem negro também não escapa essa armadilha⁵, contudo ela incide sobre a mulher negra de um modo distinto, pois o colonialismo aciona tanto o racismo quanto o patriarcado. Mais adiante, mãe, vou te falar sobre uma autora brasileira que parte desse lugar, o da mulher negra, expondo o racismo e o sexismo. Por ora, vou deixar um último trecho para te instigar a ler o intelectual que tanto se parece com o tio:

De modo algum deve a minha cor ser experimentada como uma tara. A partir do momento em que o negro aceita a clivagem imposta pelo europeu, ele não tem mais trégua, e, em vista disso, não é compreensível que tente ascender até o branco? Ascender na gama das cores às quais o branco atribui uma espécie de hierarquia? Veremos que outra solução é possível. Ela implica uma reestruturação do mundo. (Fanon, 2020, p. 84)

Às vezes fico pensando em quanta ingenuidade tive nos primeiros semestres da faculdade: li toda sorte de pensadores europeus e acreditei que a cisão entre o senso comum e o conhecimento científico demarcaria e separaria os saberes que herdei da senhora e aqueles que eu estava adquirindo como legítimos e superiores.

⁴ Refiro-me à marchinha “Chiquita Bacana” de Braguinha e Alberto Ribeiro, datada de 1949.

⁵ Vide o capítulo 3 de *Pele Negra Máscaras Brancas* (2020 [1952]).

Me perdoe, mãe. Ainda não tinha letramento racial suficiente para entender que a ciência ocidental foi ferramenta da sanha dos colonizadores por poder, riqueza e controle. Uma poderosa ferramenta, capaz de categorizar tudo e todos. Assim, encapsularam e classificaram os saberes dos povos indígenas e dos cativos de África como saberes passíveis de extermínio, apagamento e desvalorização – o *epistemicídio*. Aprendi esse conceito com uma intelectual chamada Sueli Carneiro (2023), e venho aprendendo muito com sua obra.

AS INTELLECTUAIS NEGRAS NOS CONECTAM

Como são as coisas, né, mãe? Precisei conhecer autores estrangeiros primeiro para só depois conhecer os intelectuais brasileiros. Fiz leituras geográfica e temporalmente distantes daqui, para então conseguir voltar e perceber o que tínhamos de tão valioso no passado e no presente. A lista é extensa, mas quero falar especialmente das pensadoras. Sim, mãe! Mulheres como a senhora, como minha irmã, como minhas tias, como minhas avós. Elas são Virgínia Bicudo, Carolina de Jesus, Lélia Gonzalez, Cida Bento, Sueli Carneiro, Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves, Ynaê Lopes dos Santos, Flávia Rios, Jacqueline Moraes Teixeira e tantas outras.

Da mesma forma que enxerguei o tio no rosto de Fanon, vejo a senhora no de Lélia Gonzalez. Pode ser que eu esteja projetando e, mesmo assim, é tão importante ver pessoas como a gente ocupando espaços que há tanto tempo desconsideraram nossa existência e nossa produção de saberes. É impressionante como Lélia sacudiu as estruturas, dentro e fora da universidade, atuando como intelectual e militante do Movimento Negro Unificado. É fundamental conhecer essas referências, pois, muitas vezes, nem nós mesmos nos vemos nessas posições. Afinal, existem certas imagens de controle (Collins, 2019) que atravessam a sociedade. Pensa comigo, mãe: quando a senhora imagina um(a) cientista, como essa pessoa é?

Me pergunto como teria sido se a vó tivesse saído do interior com a senhora ainda pequena, lá na década de 1940, rumo a uma grande metrópole, como fez a família de Lélia ao se mudar para o Rio de Janeiro, acompanhando seu irmão Jaime de Almeida, jogador de futebol contratado pelo Flamengo. Talvez a senhora e seus irmãos não tivessem sido retirados da escola para trabalhar no campo. Claro, nunca saberemos. E é verdade que, depois, vocês seguiram para São Paulo em busca de uma vida melhor. Contudo, naquele contexto, retomar os estudos não era uma alternativa viável: a senhora, já adolescente, trabalhava como lavadeira e passadeira para ajudar em casa e, logo depois, se casou e teve filhos. Lembro-me de quando também trabalhou como balconista de loja e, mais adiante, como babá.

E, mãe, sei como esse assunto é delicado, mas não se envergonhe por não ter concluído os estudos. Isso não é culpa sua, nem da vó, muito menos estava escrito para ser assim. Mulheres negras enfrentam um duplo fenômeno: a misoginia e o racismo. Se acrescentarmos o recorte de classe, os caminhos se tornam ainda mais atravancados. Por isso te falei de Lélia Gonzalez: ela expõe esse cenário ao discutir as bases do pensamento social brasileiro e como ele se estrutura nas desigualdades que garantem o privilégio da elite, branca e masculina. Dentro dessa lógica, tentam relegar a mulher negra a um lugar de subserviência e hipersexualização (Gonzalez, 1984).

Nessa encruzilhada, há o mito da democracia racial, que busca negar a existência do racismo a todo custo. Lélia também observou e escreveu sobre esse mito, e é por isso que coloquei um trecho logo abaixo. A intelectual ironiza essa negação e ocultamento do racismo, apresentando um discurso do cotidiano para exemplificá-lo – um discurso que a senhora infelizmente presenciou inúmeras vezes.

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com as feições tão fina... Nem parece preto (Gonzalez, 2020 [1984], p. 48).

Sei que a senhora não é ingênua e entende bem a diferença que faz nascer negro ou branco neste país; tanto que minhas primeiras lições sobre essas relações vieram da senhora. Ainda assim, precisamos ficar espertos com a negação e a omissão do racismo, reproduzidas diariamente. Elas acabam ressoando em nós e, quando individualizamos nossas trajetórias, corremos o risco de internalizar uma culpa que não é nossa. Isso me lembra outro conselho seu: o de que era preciso ser duas vezes “melhor”, sempre duas vezes “mais”, isto é, duas vezes mais esforçado, mais esperto, mais atento, mais arrumado, mais cheiroso, mais simpático, mais prestativo e, sobretudo, mais inteligente, pois era a única maneira de chegar a algum lugar na vida. Quando criança, achava essa fala tão injusta e contraditória, mas bastou ocupar outros espaços para perceber que a

dedicação precisava ser sempre em dobro. Compreendi também, por intermédio da música dos Racionais MC's (2006), que esse conselho é coletivo, não particular:

Tem que acreditar, desde cedo a mãe da gente fala assim / Filho por você ser preto você tem de ser duas vezes melhor / Ai passado alguns anos eu pensei, como fazer duas vezes melhor? / Se você tá pelo menos 100 vezes atrasado, pela escravidão / Pela história, pelo preconceito, pelos trauma, pelas psicose. (RACIONAIS MC'S, 2006).

DOS MUROS MODERNOS À RESSIGNIFICAÇÃO DO ENCONTRO

Na universidade não é diferente, têm aqueles que subestimam a capacidade cognitiva de pessoas negras. Quando não, existe uma resistência em relação ao repertório que carregamos: por mais amplo e complexo que seja, dificilmente ele é considerado relevante. É como se fosse necessário vestir outra pele ou ser outra pessoa – uma que não fosse moldada pelas nossas vivências, mas por outra forma de existir no mundo. Isso gera uma dupla consciência (Du Bois, 2021), decorrente dessa perspectiva cindida.

Ainda assim, é impressionante como alguns colegas parecem possuir certos saberes e modos de agir que se encaixam perfeitamente no campo acadêmico, o que lhes permite circular com facilidade entre disciplinas, pesquisas e textos. Se não fossem as Ciências Sociais, eu até acreditaria que nasceram para esse espaço, naturalizando fenômenos que, na verdade, são históricos, sociais, econômicos e políticos. Talvez por isso, mãe, eu goste tanto de estudar esses processos. É uma maneira de compreender suas dinâmicas e, ao mesmo tempo, contestá-las.

Por vezes, a universidade é um ambiente frio, solitário e excludente, que reproduz a competitividade da sociedade capitalista e pouco favorece o acolhimento. Bem diferente do que a senhora me ensinou: que devemos tratar as pessoas com a hospitalidade de quem recebe uma visita para compartilhar um café com bolo, e que um sorriso ou uma palavra gentil pode transformar o dia de alguém. Por isso, mãe, procuro tratar da melhor forma possível as pessoas que encontro por aqui, sejam recém-chegadas ou não, independentemente da posição que ocupam.

Também tenho encontrado colegas, como estudantes e professores, que cultivam essa mesma postura de acolhimento e gentileza. Infelizmente, eles ainda são minoria no ambiente universitário e, em geral, vêm de origens humildes ou desenvolveram uma consciência crítica que os faz reconhecer as desigualdades e os privilégios presentes nas dinâmicas sociais. Do contrário, os privilégios, somados à falta de consciência, parecem enclausurar as pessoas em si mesmas.

Essa individualização extrema, outro efeito do neoliberalismo, dificulta a construção de uma vida coletiva (Dardot; Laval, 2016). Quando eu era pequeno, a senhora contava sobre comunidades em que todos se conheciam, as crianças eram criadas juntas e as portas das casas permaneciam destrancadas. Existia um espaço público e comunitário, para além da escola formal, onde se almejava o bem comum. De certo modo, eu e meus colegas tentamos trazer esse modo de socialização para dentro da universidade. Imagino que as experiências dessas comunidades guardem, em alguma medida, traços de ancestralidades africanas e/ou indígenas, pois não se alinham à lógica colonial e capitalista.

Agora a senhora conhece um pouco dos desafios que enfrento na academia. Mas não se preocupe, mãe: mesmo quando bate a vontade de largar tudo e fugir, eu respiro fundo. Lembro das minhas origens, do caminho percorrido até aqui e do compromisso de não voltar com as mãos vazias.

Sou o terror dos clone / Esses boy conhece Marx, nós conhece a fome / Então cerra os punho, sorria / E jamais volte pra sua quebrada de mão e mente vazia” (Emicida, 2013).

Ai, maloqueiro / Ai, maloqueira / Levanta essa cabeça (vem) / Enxuga essas lágrimas, certo? (É você memo) / Respira fundo / E volta a correr (vai) / Cê vai sair dessa prisão (aham) / Cê vai atrás desse diploma / Com a fúria da beleza do Sol, entendeu? (É isso) / Faz isso por nós / Faz essa por nós (vai) / Te vejo no pódio” (Emicida, 2019).

Ô, mãe, posso ser sincero? Além do aprendizado, da resignificação e da partilha de saberes, há outro motivo que me mantém na universidade: eu não gostaria de voltar ao trabalho braçal. Sei que não há demérito algum em trabalhar, independentemente da natureza da atividade, e isso a senhora sempre fez questão de nos ensinar: “nunca se envergonhe de trabalhar; todo trabalho é digno”. Mas encontrei na pesquisa e na licenciatura um tipo de trabalho que me afasta desse contexto. Prefiro passar horas e horas lendo livros, assistindo a aulas

e palestras, apresentando seminários, preparando e ministrando aulas, realizando pesquisas (em grupo ou sozinho) e escrevendo páginas intermináveis diante do computador. Aqui, tenho acesso a um banheiro limpo, água e, por vezes, até um cafezinho. Também recebo bolsa de uma agência de fomento à pesquisa e à educação superior. Não é tanto dinheiro assim, há meses em que preciso complementar a renda, fazendo um “corre” aqui e outro ali, mas, sem a bolsa, seria impossível seguir na carreira acadêmica. E, particularmente, essa vida me agrada muito mais do que passar o dia inteiro sob o sol, carregando e descarregando caminhão.

Por falar em estudo, mãe, não esqueça que te mandei, pelo *WhatsApp*, uma lista com as escolas que oferecem EJA perto de casa. Eu e meus irmãos crescemos, estamos todos bem, cada um vivendo sua vida como pode e quer. Agora, a senhora tem a chance de concluir a Educação Básica com calma, no seu tempo, sem a pressão de antes. Eu estarei aqui para te apoiar, assim como você sempre fez por mim. Quem sabe, um dia, não te recebo na universidade como caloura?

SABER-SE NEGRO

Prometo que estou finalizando a carta, apesar de saber que a senhora não se incomoda com longas conversas. É que há algo que preciso dizer antes de encerrar. Existe uma cena que vi se repetir diversas vezes, tanto na infância quanto agora. Hoje, tomo coragem para falar – não que seja um mistério ou algo que a senhora desconheça. Mãe, a senhora não é “morena”, não é “mulata”, nem “escurinha” e muito menos qualquer outro eufemismo que tentaram usar para suavizar o que somos, como se fosse necessário. Sei que pode soar estranho, e até imagino a senhora respondendo a esse pedaço de papel em voz alta: “Tenho espelho em casa, garoto, lógico que sou preta!”.

Apenas quero dizer que ser preta ou preto não é algo que necessite ser suavizado, sem ignorar o fato de que essa “atenuação” é resultado de séculos de desumanização e escravização. Por exemplo, mãe, no nosso idioma existe o verbo transitivo direto “denegrir”, cujo sentido estrito equivale a “tornar negro” (enegrecer); contudo, constam também no dicionário outros sentidos, como sinônimo de difamar e desonrar alguém.

Quantas vezes tentaram evitar a palavra “negro” para se referir a nós – ainda que pretos e pardos constituam esse grupo –, como se quisessem nos preservar de alguma maldição. Mesmo entre familiares, usavam de tudo para não dizê-la. Ainda hoje me lembro daquela analogia absurda e muito comum, envolvendo as horas do dia, que o dono do mercadinho do bairro usava para classificar as pessoas: “Fulana é mais para meio-dia, já Ciclana é mais para seis horas da tarde”. Tudo, menos “negra”.

E, caso um de nós nascesse com a pele um pouco mais clara – como no meu caso, o tal do “pardo” –, surgiam outras falas provenientes da neurose cultural brasileira (Gonzalez, 2020). Trago, mãe, o relato de um importante ativista e intelectual do Movimento Negro da década de 1970:

Os filhos vão nascer bem divididos, dos seus seis filhos, três ou quatro com a pele mais escura pro lado de minha mãe, e pelo menos dois com a pele mais clara. Eu sou o segundo filho, meu irmão, mais velho, com diferença de um ano e pouco, nasceu com a pele bastante escura, como minha mãe, e eu nasci com a pele mais clara, como meu pai [...]. Eu era visto por parentes como o branco da família. Só que a pronúncia não era assim ‘branco’. Era *brrrrrrrranco*, com uma ênfase no R, como querendo salientar que não é bem branco no sentido dos outros [...]. (Cardoso *apud* Carneiro, 2023, p. 152, grifo meu)

Isso é o retrato de um país que não sabe – e não quer saber – lidar com o racismo, fazendo da negação e da omissão sintomas dessa neurose que Lélia Gonzalez conceitua em sua obra. Aproveito para te enviar um exemplar de *Por um feminismo negro afro-latino-americano*, organizado por Flávia Rios e Márcia Lima, com textos da autora. Assumir essa identidade não é fácil, principalmente considerando o contexto em que a senhora nasceu e cresceu, quando, na juventude, precisava alisar o cabelo utilizando duas toalhas e um ferro de passar roupa, para que pudesse ser notada e referida como alguém bonita. Entretanto, sei que a senhora nunca negou nem teve vergonha de ser quem é.

É interessante notar que a identidade negra pode parecer algo externo, mas, na verdade, é uma elaboração que parte da experiência Um tornar-se a ser, e não uma condição dada (Souza, 2021). E cabe a nós dizer quem somos. Por isso, mãe, se te chamarem de negra, diga com orgulho: “Sou!”. E, se te chamarem de outra coisa, corrija-os:

Negra sou
Negra! Sim
Negra! Sou
Negra! Negra! Negra!

Negra sou
De hoje em diante não quero
Alisar meu cabelo
Não quero
E vou rir daqueles
Que para disfarçar sua dor
Nos chamam de gente de cor
E que cor!
Negro
E que lindo soa! (Cruz, 1960)

Estou feliz por ter escrito esta carta e por saber que a senhora estará aí, do outro lado, lendo cada palavra. Sei que a carta ficou grande, mas, depois que entrei para as Ciências Sociais, peguei o hábito da escrita alongada. E, quando a senhora não estiver mais aqui – não que eu esteja preparado para isso –, saiba que te levarei comigo. Sua voz continuará ecoando nos meus pensamentos, na minha escrita, nos saberes que me transmitiu e nos bons momentos que compartilhamos.

A senhora me ensinou a ser sagaz e dedicado, sobretudo curioso. E, se eu sou “do contra”, realmente foi porque tive uma excelente professora: minha primeira referência na sociologia da vida.

Obrigado, mãe. Te amo!

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; BORGES, Antonádia. Um projeto decolonial antirracista: ações afirmativas na pós-graduação da Universidade de Brasília. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 42, e253119, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/ES.253119>. Acesso em: 22 fev. 2025.
- BRAGUINHA; RIBEIRO, Alberto. *Chiquita Bacana*. Intérprete: Emilinha Borba. [S.l.]: Odeon, 1949. 1 disco (78 rpm).
- BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. *Presidência da República. Casa Civil*, Brasília, DF, 29 ago. 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/12711.htm. Acesso em: 22 fev. 2025.
- BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Politeia, 2019.
- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CRUZ, Victoria Santa. *Me gritaram negra*. 1960. São Paulo: Portal Geledés, 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/me-gritaron-negra-a-poeta-victoria-santa-cruz/>. Acesso em: 12 maio 2025.
- DAFLON, Verônica Toste; FERES JÚNIOR, João; CAMPOS, Luiz Augusto. Ações afirmativas raciais no ensino superior público brasileiro: um panorama analítico. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 43, n. 148, p. 302–327, jan./abr. 2013.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021.
- EMICIDA. AmarElo. In: EMICIDA. *AmarElo*. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2019.
- EMICIDA. Levanta e Anda. In: EMICIDA. *O glorioso retorno de quem nunca esteve aqui*. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2013.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FAUSTINO, Deivison. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. *SER Social*, Brasília, v. 20, n. 42, p. 148–163, 2018.
- FERES JÚNIOR, João; DAFLON, Verônica Toste. Políticas da igualdade racial no ensino superior. *Cadernos do Desenvolvimento Fluminense*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 31–44, 2014.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo negro afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, p. 223–244, 1984.
- MARCUSE, Herbert. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- OLIVEN, Arabela Campos; BELLO, Luciane. Negros e indígenas ocupam o templo branco: ações afirmativas na UFRGS. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 23, n. 49, p. 339–374, 2017.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, 1992.

RACIONAIS MC'S. A vida é um desafio (ao vivo). In: RACIONAIS MC'S. *1000 Trutas, 1000 Tretas*. São Paulo: Cosa Nostra, 2006.

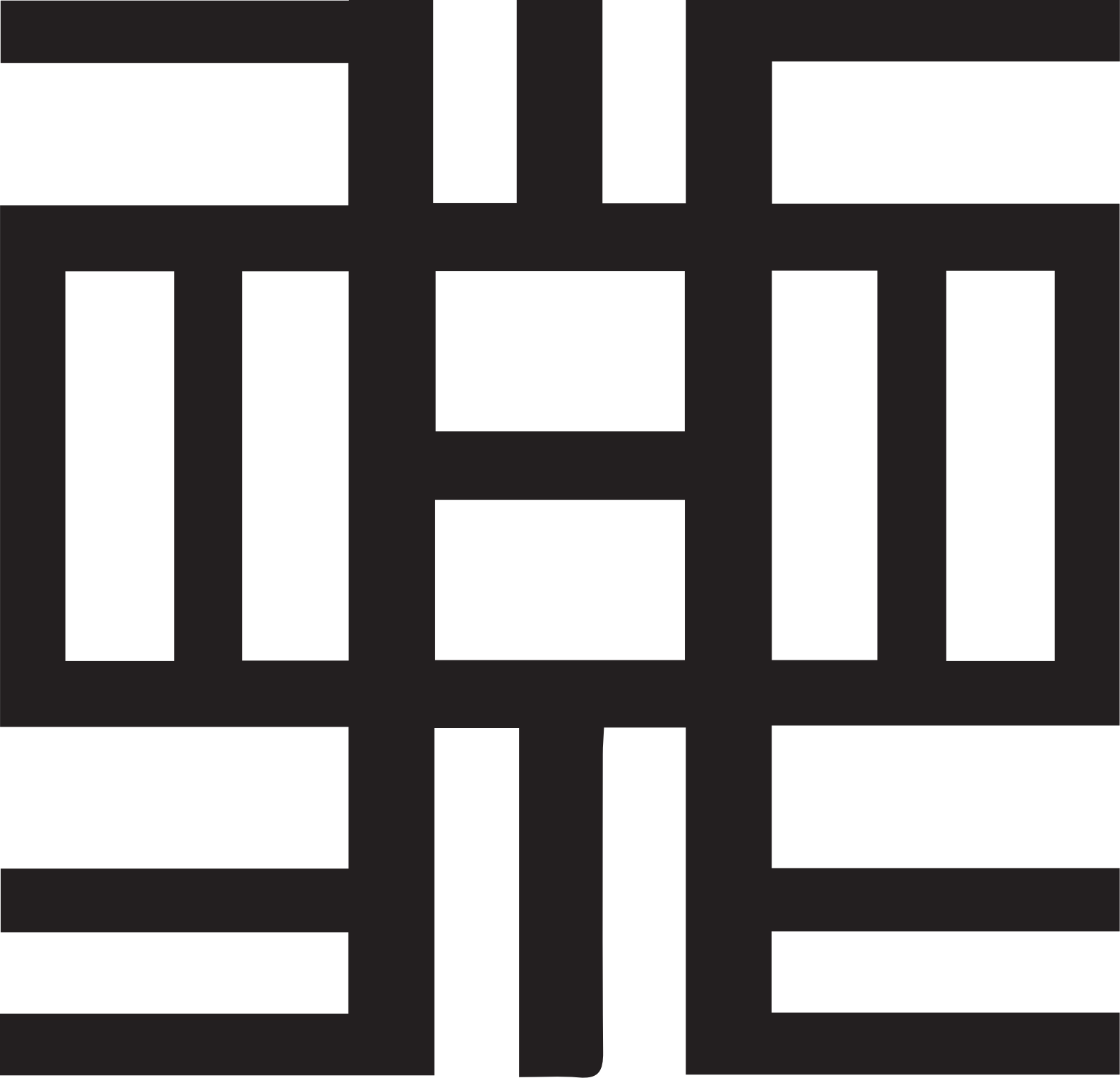
RIOS, Flávia; KLEIN, Stefan. Lélia Gonzalez, uma teórica crítica do social. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 37, p. 809–833, 2022.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

Data de submissão: 22/04/2025

Data de aceite: 24/10/2025

Data de publicação: 15/12/2025



CONFERÊNCIAS

DEVOLUÇÃO, RESTITUIÇÃO E DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA (A ANTROPOLOGIA FORA E DENTRO DE CASA)

Return, restitution and scientific dissemination (anthropology inside and outside home)

Devolución, restitución y divulgación científica (la antropología dentro y fuera de casa)

ANA CLARA DAMÁSIO¹
ORCID: 0000-0001-7426-7486

RESUMO

Esta conferência-ensaio reflete sobre a prática antropológica a partir da trajetória pessoal e acadêmica da autora enquanto mulher negra de pele clara, explorando temas como devolução, restituição e divulgação científica. A narrativa é construída em três cenas: (1) sua experiência como graduanda na Universidade de Brasília (UnB), onde confrontou questões de classe, raça, gênero e pertencimento; (2) seu mestrado na Universidade Federal de Goiás (UFG), no qual retornou à cidade de sua família para pesquisar, e desenvolveu um diário de campo visual público no Instagram; e (3) seu doutorado na UnB, em que criou o podcast “Antropologia, como faz?” para democratizar o conhecimento antropológico. A autora discute a importância de repensar os métodos tradicionais da antropologia, propondo formas mais acessíveis e afetivas de compartilhar pesquisas, a partir de devoluções (cartas, podcasts, fotografias) que dialoguem com os sujeitos da pesquisa. Ela também diferencia devolução (gesto relacional e afetivo), restituição (ato político-institucional de reparação) e divulgação científica (tradução pública do conhecimento). A reflexão destaca a antropologia como uma prática em constante reinvenção, que deve transcender os espaços da academia e se comprometer com as comunidades que a tornam possível.

Palavras-chave: Antropologia; Etnografia; Devolução; Restituição; Divulgação científica.

ABSTRACT

This conference-essay reflects on anthropological practice through the personal and academic journey of the author, a light-skinned Black woman, exploring themes such as return (devolução), restitution, and scientific dissemination. The narrative is built in three scenes: (1) her undergraduate experience at the University of Brasília (UnB), where she confronted issues of class, race, gender, and belonging; (2) her master's studies at the Federal University of Goiás (UFG), during which she returned to her family's hometown to conduct research and developed a public visual field diary on Instagram; and (3) her doctoral work at UnB, where she created the podcast “Antropologia, como faz?” to democratize anthropological knowledge. The author discusses the importance of rethinking traditional anthropological methods by proposing more accessible and affective ways of sharing research through returns (letters, podcasts, photographs) that engage with research participants. She also distinguishes between return (a relational and affective gesture), restitution (a political-institutional act of reparation), and scientific dissemination (the public translation of knowledge). This reflection highlights anthropology as a practice in constant reinvention, one that must transcend academic boundaries and remain committed to the communities that make it possible.

Keywords: Anthropology; Ethnography; Return; Restitution; Scientific Dissemination.

¹ Ana Clara Damásio é antropóloga, divulgadora científica e doutoranda em antropologia social pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Tem interesse em temas que perpassam migração, parentesco, relações raciais e metodologia etnográfica. E-mail: anaclarasousadamasio@gmail.com

RESUMEN

Esta conferencia-ensayo reflexiona sobre la práctica antropológica a partir de la trayectoria personal y académica de la autora, una mujer negra de piel clara, explorando temas como la devolución, la restitución y la divulgación científica. La narrativa se construye en tres escenas: (1) su experiencia como estudiante de pregrado en la Universidad de Brasilia (UnB), donde confrontó cuestiones de clase, raza, género y pertenencia; (2) su maestría en la Universidad Federal de Goiás (UFG), en la cual regresó a la ciudad de su familia para investigar y desarrolló un diario de campo visual público en Instagram; y (3) su doctorado en la UnB, donde creó el podcast “Antropologia, como faz?” para democratizar el conocimiento antropológico. La autora discute la importancia de repensar los métodos tradicionales de la antropología, proponiendo formas más accesibles y afectivas de compartir investigaciones, a partir de devoluciones (cartas, podcasts, fotografías) que dialoguen con los sujetos de la investigación. También diferencia la devolución (gesto relacional y afectivo), la restitución (acto político-institucional de reparación) y la divulgación científica (traducción pública del conocimiento). La reflexión destaca la antropología como una práctica en constante reinención, que debe trascender los espacios de la academia y comprometerse con las comunidades que la hacen posible.

Palabras clave: Antropología; Etnografía; Devolución; Restitución; Divulgación científica.

COMEÇAR A ESTRUTURAR UMA FALA NUNCA É UM PROCESSO SIMPLES PARA MIM

Porque, antes de tudo, implica fazer escolhas: escolher por onde começar, o que enfatizar, o que deixar em aberto. Exige, sobretudo, decidir como contar aquilo que sentimos urgência em dizer. Quais histórias contar, afinal? Voltarei a esse questionamento mais ao final da minha exposição. E talvez seja justamente por isso que me sinto tão honrada e alegre com o convite para estar aqui hoje, como palestrante da mesa de abertura do I Seminário Discente do Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC–UNILAB (PPGA), cujo tema é “Corporalidades e Afetos no Fazer Antropológico”. Diante dessa proposta, senti que não poderia deixar de falar a partir e através de um corpo e das minhas vísceras (Anzaldúa, 2000). Um corpo que escreve, que sente, que se afeta, mas também um corpo que pensa a antropologia como algo sempre feito por meio de histórias (Damásio, 2022). Eu sou, em primeira ou última instância, uma antropóloga que conta histórias. Histórias que não apenas descrevem o mundo, mas que o elaboram, o tensionam e o colocam na fronteira.

Por isso, nesta fala, decidi começar contando uma história. A minha. Ou melhor: uma parte dela, sempre aos pedaços. Quero compartilhar como, durante a graduação, eu não compreendia exatamente o que significava “fazer antropologia”. O que era esse tal fazer etnográfico? Como se faz pesquisa em campo? Onde começava a antropologia e onde terminava? De onde eu vim não existia antropólogo. Minha mãe foi empregada doméstica, e meu pai, pedreiro. Minhas avós também trabalhavam como empregadas domésticas e lavradoras. O único avô que conheci era broqueiro, trabalhador especializado em abrir buracos e arrancar tocos, um ofício essencial na abertura de estradas. O nome vem de “broca”, a ferramenta usada para perfurar. Ele também prestava serviço para fazendeiros locais no interior do Piauí. Como ser uma antropóloga com minhas histórias? Com a história de toda minha família?

Num segundo momento desta fala, quero mostrar como fui descobrindo caminhos e estratégias para pensar esse tal “fazer antropológico”. Fui aprendendo o que a etnografia é (Peirano, 2014) e, em muitos sentidos, também aprendi a escutar, sentir e memorar. É errar, refazer, experimentar e, acima de tudo, é implicar-se. Não apenas com o campo, mas com os efeitos políticos e afetivos do conhecimento que produzimos (Haraway, 1988). Por fim, quero retornar a algumas questões que me parecem fundamentais e permanentes para quem se propõe a fazer antropologia hoje: os preceitos metodológicos, éticos e práticos que nos atravessam e que nos desafiam. Penso aqui na importância da devolução, da restituição e da divulgação científica, não como etapas finais de uma pesquisa, mas como parte constitutiva do processo. Como momentos em que precisamos, mais uma vez, pensar: para quem escrevemos? Quais histórias quero contar? A quem nos dirigimos? Como devolvemos aquilo que nos foi confiado? Como estabelecer uma relação e não cometer um roubo (Asad, 1973; Said, 2007) – nos termos científicos, etnográficos e coloniais do encontro?

Por isso, nesse momento entendo a antropologia como um campo que se faz em movimento, um pêndulo constante entre estar dentro e estar fora de casa. Entre proximidade e estranhamento. Entre afeto e crítica. Entre intimidade e teoria. E é nesse entre que me interessa estar, pensar e escrever. Por isso, lhes apresentarei três cenas.

CENA UM: UMA GRADUANDA NA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UNB)

Em 2012, entrei na Universidade de Brasília. Era a primeira vez que eu pisava numa universidade e também a primeira vez que alguém da minha família chegava à graduação. O dia da matrícula ainda está muito vivo na minha memória: aquele espaço era imenso, estranho e novo. Lembro da sensação de não saber bem onde ir, de olhar ao redor e me perguntar se, de fato, eu deveria estar ali.

Logo nas primeiras semanas de aula, passei a dividir a sala com pessoas cujas trajetórias estavam profundamente distantes da minha: *filhos* de políticos, de governadores, de diplomatas e herdeiros. Muitos deles, de uma elite política e econômica brasileira que até então eu só conhecia pela televisão. Sentar ao lado dessas pessoas, ouvir seus sotaques, acompanhar suas referências e os modos como ocupavam a universidade, me fazia confrontar sistematicamente minha própria existência. Afinal, eu fazia *diárias* ou *faxinas* com minha mãe para conseguir ter alguma renda para me manter naquele espaço. Isso me fazia repensar meu corpo, minha história, minha forma de estar e de falar. Meu lugar ali nunca foi dado: foi construído a partir do confronto cotidiano entre o que eu era e o que aquele espaço me fazia sentir que eu não era.

Foi nesse cenário, atravessado por tensões de classe, raça, território, gênero e pertencimento (Collins, Sirma, 2021), que me aproximei da antropologia. E com ela veio uma pergunta que me acompanharia por muitos anos (e, de certa forma, ainda acompanha): o que é ser uma antropóloga? E mais: como ser antropóloga no Brasil, vindo de onde eu vim, sendo quem eu sou? Essas perguntas não foram respondidas ao longo da graduação. Na verdade, com o tempo, foram se tornando mais complexas.

A inquietação crescia porque, além dessas perguntas estruturais e políticas, havia outras, mais íntimas e, talvez por isso, mais perigosas: como eu descubro como ser uma antropóloga? Onde encontro esse caminho, se ele não está traçado para mim? A sensação era de estar andando por um terreno sem mapa, como se a bússola da formação estivesse quebrada para pessoas como eu. E mesmo assim, ou talvez por isso, eu seguia procurando brechas, fraturas, fronteiras, escutando e testando caminhos. A antropologia se tornou, pouco a pouco, não apenas um campo de conhecimento, mas um campo de possibilidades e de disputa (Bourdieu, 1983).

CENA DOIS: O MESTRADO NA UFG, A VOLTA PARA DENTRO DE CASA E O DIÁRIO DE CAMPO VISUAL PÚBLICO

Em 2018, comecei o mestrado em antropologia na Universidade Federal de Goiás (UFG). E, com ele, fiz um movimento que, à primeira vista, parecia contraditório: deixei a capital do Brasil e retornei para o interior, mais precisamente para Canto do Buriti, no Piauí, uma cidade com pouco mais de 20 mil habitantes, onde vivia minha avó materna e boa parte da minha família materna. Minha pesquisa se propunha a entender como as pessoas daquela cidade viviam e narravam suas próprias trajetórias de envelhecimento: como organizavam suas vidas a partir de marcos temporais, deslocamentos e eventos significativos. Era, portanto, uma tentativa de compreender a periodização da vida em um contexto interiorano e familiar. Mas por que voltar para Canto do Buriti? Por que escolher a cidade da minha avó e, com ela, fazer pesquisa?

A resposta, embora nem sempre bem recebida nos espaços acadêmicos, era bastante direta: porque eu não podia pagar por outra coisa. Eu não tinha dinheiro suficiente para fazer trabalho de campo em “lugares distantes”, como se convencionou chamar os campos etnográficos tidos como clássicos. Eu tinha uma bolsa de R\$ 1.500,00 e, como se espera de uma adulta no Brasil, contribuía nas contas de casa. As contas simplesmente não fechavam. Fazer pesquisa dentro de casa não era, inicialmente, uma escolha metodológica. Era uma condição, uma saída, uma brecha para tentar e continuar.

Mas esse retorno à casa da minha avó, que talvez começasse por uma limitação material, rapidamente se tornou o coração da pesquisa. Estar com ela, dormir na casa dela, escutar suas memórias (González, 2020) enquanto lavávamos a louça ou víamos novela, foi o que me permitiu pensar uma etnografia feita desde dentro. Uma etnografia que não parte do distanciamento, mas da convivência de uma vida com aquelas que me fizeram pessoa (Mauss, 1974), que não busca o outro, mas se debruça sobre o que há de mais íntimo, cotidiano e partilhado.

Nesse processo, fui percebendo que minha única possibilidade era também uma potente estratégia de experimentação. E se não havia recursos para grandes deslocamentos, havia ao menos a vontade, e talvez a

urgência, de inventar outras formas de fazer antropologia. Foi nesse contexto que criei um diário de campo visual público, hospedado no Instagram. A ideia era simples: todos os dias, durante o trabalho de campo, eu postava uma fotografia acompanhada de uma breve reflexão sobre o que tinha acontecido naquele dia, sobre o que eu estava aprendendo, vendo, escutando. Não era um diário privado, como os cadernos que costumamos guardar para nós mesmas (Malinowski, 1967), mas uma tentativa de partilhar a pesquisa, de ser acompanhada e também questionada por outras pessoas, de construir, com e a partir delas (Ingold, 2019), o conhecimento.

Acredito que essa foi minha primeira tentativa bem-sucedida de pensar uma antropologia em termos públicos (Gimeno; Castaño, 2016), para além das teses, dos artigos, das comunicações acadêmicas que nos são exigidas. Uma antropologia que assume o risco da exposição, da escuta e da colaboração ampliada. Mas, claro, nem todo mundo recebeu essa ideia com entusiasmo. Quando apresentei pela primeira vez a proposta de um diário de campo público aos meus pares, a recepção foi atravessada não apenas pela dúvida, mas por uma desconfiança evidente. “Pra quê isso?”, me perguntaram. “Não faz sentido.” Lembro de uma colega reagindo com tanta convicção negativa que, sem argumentos prontos e ainda cheia de incertezas, só consegui responder: “Porque sim. Porque eu quero experimentar.”

Talvez tenha sido justamente esse desejo de experimentar, esse impulso que parece intuitivo, mas que carrega a densidade de muitas histórias, que me levou, pela primeira vez, a vislumbrar a possibilidade de fazer uma antropologia comprometida com o agora, com o aqui e com o perto. Uma antropologia que reconhece as limitações materiais e, a partir delas, fez da falta, presença. Porque, às vezes, é na volta para casa que descobrimos os caminhos mais potentes para seguir adiante. É ali que um mundo se revela. E o que pensei ser intuição, percebi depois, era outra coisa: era saber ancestral. Era o que as mulheres da minha vida sempre me ensinaram a fazer: criar tecnologias de luta, de cuidado e de construção de uma vida digna, mesmo (e sobretudo) em meio à escassez e à ruína.

CENA TRÊS: O DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA NA UNB E O NASCIMENTO DO PODCAST “ANTROPOLOGIA, COMO FAZ?”

Voltar à Universidade de Brasília, em 2021, como doutoranda em Antropologia, foi como fechar um ciclo e, ao mesmo tempo, recomeçar tudo de novo. Gosto sempre de lembrar que não fui aprovada na seleção de mestrado da UnB. Esses “*nãos*”, esses “*não deu certo*”, “*não consegui*”, atravessam as trajetórias de muitos antropólogos, ainda que poucos falem sobre o que costumam chamar de “fracasso”. O currículo Lattes é uma vitrine de *shopping*: mostra o que brilha, o que foi aceito, o que virou título. Mas nele não cabem todos os “*nãos*” que eu, e os antropólogos que admiro, já recebemos. E, ainda assim, ou talvez justamente por isso, esses “*nãos*” também nos formam. Falar sobre eles é essencial para que a gente entenda que fazer antropologia não é um percurso linear. É tropeço, recuo, recomeço. É também aprender com o que não se conseguiu.

Dessa vez, porém, eu não era mais aquela estudante que pisava na UnB pela primeira vez. Trazia comigo os rastros acumulados da graduação, do mestrado, do campo. Trazia as fotografias que tirei em Canto do Buriti, os áudios que gravei com minha avó, os vídeos feitos com o celular durante as longas tardes no interior do Piauí, no Entorno do DF e em São Paulo. Trazia também o peso e a força de todas as conversas que tive, dos silêncios que escutei e dos cadernos de campo que carregava como quem carrega pequenos mundos.

Mas havia algo que me inquietava: como dar forma a tudo isso? Como partilhar essas experiências de um modo que não ficasse restrito às paredes da universidade ou aos formatos da produção acadêmica? Como encontrar um espaço para falar não apenas dos resultados da pesquisa, mas dos tropeços, das tentativas, das perguntas sem resposta? Como abrir espaço para o processo – esse emaranhado de dúvidas, hesitações, descobertas e *nãos* – que quase nunca aparece nos textos publicados?

Foi escutando o *podcast* de uma amiga querida, também doutoranda na UnB, chamado “Etnografando o fim do mundo”, que comecei a enxergar uma possibilidade. Ela usava o *podcast* como uma ferramenta pedagógica (Mânica et al, 2022), discutindo textos e temas da disciplina de Introdução à Antropologia que lecionava. Aquilo me despertou. E se eu também criasse um espaço assim? Um lugar onde fosse possível falar de antropologia de forma acessível, horizontal, honesta. Onde eu pudesse dividir as perguntas que me atravessavam, e não apenas as respostas prontas.

Sem saber absolutamente nada sobre edição de áudio, sem conhecer as regras de formatação de um *podcast*, com um celular, um microfone ruim e um computador antigo da graduação, nasceu (quase sem pretensão)

o “Antro, como faz?”. O nome já trazia a pergunta que me acompanhava desde a graduação. Uma pergunta que, ao longo dos anos, se desdobrou em outras: como se escreve um texto? Como se começa um capítulo? Como se sabe que o campo terminou? Como se publica? Como se erra? Como se recomeça? Como se junta os pedaços? Mas junto com o *podcast*, veio também a insegurança. O medo de me expor publicamente, de ser julgada pelos meus pares, de estar “falando demais” ou “cedo demais”. Uma parte de mim escutava, ainda muito forte, a ideia de que a “verdadeira antropologia” não deve circular em redes sociais, nem ocupar espaços públicos antes de estar pronta, fechada, aprovada. Que o trabalho de campo só deve ser mostrado quando finalizado. Que há um tempo certo e um formato certo para aparecer.

Mas eu estava em outro tempo. Um tempo que pedia partilha, afeto, exposição. Embora a tese finalizada já esteja nas mãos da banca e eu sinta orgulho dela, eu não queria, e ainda não quero, falar apenas sobre isso. Meu desejo era abordar o processo de fazer uma tese e o caminho tortuoso que me levou até ela. A escrita que não anda, a angústia de fechar um capítulo, a alegria de uma boa conversa no campo, a sensação de estar sempre um pouco perdida e, mesmo assim, continuar. Foi nesse movimento de tornar público o que, até então, era considerado privado – a dúvida, o erro, o cansaço, o riso – que descobri que eu não estava sozinha. Muitas pessoas vinham me dizer que sentiam o mesmo, quer dizer, que também carregavam suas inseguranças, seus impasses, suas vontades de experimentar outras formas de fazer antropologia.

Assim, o *podcast* foi deixando de ser apenas meu. Tornou-se um espaço coletivo de respiro e reflexão, onde era possível pensar que a antropologia não precisa ser só finalização, certeza ou autoridade. Ela pode, e talvez deva, ser também tentativa, falha, gozo, invenção. Um campo em constante construção. Uma prática situada, afetiva e radicalmente pública. E, mais uma vez, percebi: ser antropóloga, para mim, tem sido construir um caminho ao caminhar e não apenas aceitar os caminhos prontos, mas arriscar trilhas novas, mesmo que tortas, mesmo que aos tropeços, porque é exatamente aí, nos tropeços, que muita coisa começa, como publiquei recentemente:

E, se volto à questão [eu sou uma antropóloga?], a resposta não encontra uma forma simples, fechada ou definitiva. Ela é, antes de tudo, um convite à contínua reflexão sobre o que significa pertencer a uma disciplina que, como a antropologia, está em constante transformação. A antropologia, como campo de conhecimento e prática, não é estática. E, ainda que a sensação de ser e/ou não ser da família antropológica persista para muitos de nós, é preciso lembrar que a busca por reconhecimento e pertencimento a esse lugar é válida e necessária. Então, eu sou uma antropóloga? Talvez a resposta mais honesta seja que eu estou em processo de me tornar uma, assim como a própria antropologia está em processo de se reinventar [depois de tantos momentos de pânico que surgem de tempos em tempos afirmando que o final da disciplina está próximo]. E, nesse caminho, o que importa não é apenas a resposta, mas a busca coletiva e contínua por uma disciplina que acolha a todas, que reconheça as múltiplas vozes que a compõem e que seja, de fato, fiel à complexidade do mundo que se propõe a estudar. A esperança, afinal, não está no fim da jornada, mas no movimento constante em direção a um futuro que estamos construindo hoje]. (Damásio, 2025)

JUNTANDO AS CENAS, OS PEDAÇOS, OS CAMINHOS E AS RUÍNAS: DEVOLUÇÃO, RESTITUIÇÃO E DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA (A ANTROPOLOGIA FORA E DENTRO DE CASA)

Reunir três momentos da minha trajetória – a graduação na UnB, marcada pelas minhas primeiras incompreensões sobre o fazer etnográfico; o mestrado na UFG, que me levou de volta à casa da minha família e possibilitou compartilhar uma pesquisa em curso por meio de um diário de campo visual e público; e, por fim, o doutorado, novamente na UnB, com a criação do *podcast* “Antro, como faz?” – permite vislumbrar não apenas um percurso acadêmico, mas também os modos pelos quais a antropologia pode ser transformada quando atravessada por práticas de experimentação contínua.

Esses momentos não se articulam apenas como etapas formais de formação, mas como experiências que tensionam as fronteiras entre o que chamamos de antropologia e os mundos que ela busca compreender. Cada retorno, à universidade, à casa, ao campo, à escuta, carrega consigo o desejo de transformar a maneira como fazemos antropologia e, principalmente, com quem a fazemos. Ao experimentar diferentes formatos de escrita e compartilhamento, como o diário visual e o *podcast*, fui compreendendo que a produção de conhecimento antropológico não se encerra nem deve se limitar aos marcos institucionais. Ela também se realiza nos pequenos gestos de escuta, nos modos de contar uma história, nas trocas com quem nos ensina a ver o mundo de outro jeito.

É nesse movimento constante entre dentro e fora, entre a universidade e a casa, entre o método e o afeto, que venho compreendendo a antropologia como uma prática em permanente reinvenção. Uma prática que, para seguir viva, precisa se abrir ao inesperado e, assim, aceitar ser transformada. Nos últimos anos, tenho me perguntado: o que devolvemos àqueles que compartilham conosco suas histórias, suas memórias, seus mundos (Damásio, 2022, 2024)? E como devolvemos? Essas perguntas atravessam experiências

diversas, mas se ancoram em um ponto comum: a preocupação constante em fazer com que o conhecimento antropológico ultrapasse os espaços da universidade e retorne, de algum modo, às pessoas que tornaram a pesquisa possível.

Certa vez, ao visitar uma universidade para entregar um livro X, passei por uma sala onde acontecia uma aula de pós-graduação em Antropologia. Sem querer, parei por um instante e ouvi um estudante se queixar de que suas devoluções de campo não estavam funcionando como esperava. Pela forma como narrou, entendi que sua devolução consistia basicamente na entrega de uma dissertação impressa. Fiquei pensando: era isso que seus interlocutores queriam? Era isso que esperavam?

Se nós, antropólogos, somos reconhecidos por nossa capacidade de traduzir mundos, que tipo de tradução ele estava oferecendo? E mais: como estava enxergando aqueles com quem se comprometeu no campo? Muitas vezes, uma tese impressa pode ter, em determinados contextos, o mesmo valor que um calço de porta, e isso não significa, necessariamente, desprezo. Pode ser, inclusive, uma forma criativa de reaproveitamento, uma apropriação prática diante de algo que, em si, não comunica nada àquelas vidas.

O que me interessa aqui é pensar: o que o campo espera de nós? Que formas ganham sentido ali? Como traduzir nossa pesquisa de modo a gerar diálogo real? Não se trata apenas de “devolver dados”, mas de criar formas que dialoguem com o contexto e as pessoas envolvidas. E talvez essa devolução não precise ser uma dissertação. Talvez seja uma poesia, uma carta, uma reportagem, um *podcast*, uma exposição, um gibi, uma fotografia, uma roda de conversa, um objeto. Chamo tudo isso de “coisas”, porque “coisas” (Henare et al, 2016) abrem espaço para a invenção. Coisas que fazem sentido no mundo do outro. Coisas que, mais do que representar, relacionam.

Quando entrei na universidade, meu primeiro contato com a antropologia foi marcado por uma profunda incompreensão. Eu não entendia bem o que era essa tal de antropologia e, com o tempo, percebi que eu não era a única. Na verdade, éramos muitas. E ainda seremos. É por isso que minhas preocupações recentes emergem justamente desse entremeio: entre a casa e a academia, entre o rigor metodológico e a criatividade necessária para sustentar vínculos com os campos que se investigam, especialmente quando esses campos são feitos de gente nossa, gente da gente.

Foi nesse percurso que se tornou fundamental distinguir as diferentes formas pelas quais esse retorno do conhecimento pode acontecer: devolução, restituição e divulgação científica. Embora os termos às vezes se confundam, cada um carrega sentidos e implicações distintas. A restituição pode assumir múltiplos significados, da divulgação formal de resultados a ações com implicações éticas e políticas de reparação. Trata-se de um retorno estruturado, muitas vezes institucional, orientado por princípios de justiça, reconhecimento histórico ou reposicionamento simbólico de sujeitos, objetos e saberes em seus contextos de origem.

Já a devolução diz respeito a um gesto mais imediato, relacional, situado no próprio curso da pesquisa. É o compartilhar provisório, aberto, das interpretações e registros com aquelas e aqueles com quem se construiu o campo. Não é um fim, mas uma etapa que pode provocar risos, silêncios, discordâncias ou reconhecimentos. A devolução é processo, vínculo, afeto. No meu caso, é também parentesco. A divulgação científica, por sua vez, ocupa outro lugar. Trata-se de um gesto de tradução pública. Diferente da devolução, que se inscreve nos vínculos estabelecidos no campo, e da restituição, que opera em registros institucionais e reparatórios, a divulgação científica se dirige a públicos amplos e plurais, nem sempre previamente implicados na pesquisa. É o esforço de tornar acessível aquilo que foi aprendido, formulado ou experimentado, sem que isso signifique simplificação ou perda de densidade.

É um esforço de linguagem e também de forma: texto, vídeo, conversa, exposição, *podcast*, são muitas as possibilidades de fazer circular o pensamento produzido na universidade para além de seus espaços. No meu caso, ela se tornou uma ferramenta vital para sustentar aquele entremeio de onde venho e a partir do qual penso: entre a casa e a academia, entre quem lê artigo científico e quem não tem tempo, acesso ou familiaridade com esse tipo de escrita. A divulgação científica, para mim, é também um modo de cuidar do que aprendi e de com quem aprendi, de devolver ao mundo não só os resultados da pesquisa, mas também a pergunta que nos move: para quem escrevemos? E por quê? Quais histórias eu quero contar?

Pesquisando entre parentes – minha mãe Analice (54), minha avó Anita (76) e minha tia-avó Itamar (67) –, a devolução nunca se apresentou como um gesto técnico ou protocolar. Ela está inscrita nas dinâmicas cotidianas de troca, cuidado e obrigação que constituem o próprio fazer-parentesco. Desde 2019, venho

trabalhando com o que chamo de parentes-interlocutoras, inicialmente investigando questões relacionadas à geração, curso de vida e histórias familiares (Damásio, 2025). Nesse percurso, a devolução se mistura a práticas afetivas e rotineiras: desde o preparo de comidas partilhadas às fotografias reencontradas; dos cuidados burocráticos com a vida estatal da minha avó, muitas vezes solicitados por minha mãe, até pequenas tarefas atravessadas por conversas e lembranças. As devoluções assumem múltiplas formas: conversas na cozinha, áudios de *WhatsApp* enviados tarde da noite, vídeos curtos explicando trechos dos meus textos, memórias evocadas e recontadas entre uma atividade e outra. Cada uma dessas ações é, ao mesmo tempo, uma tentativa de comunicar o que foi pesquisado e uma forma de reconhecer que essa pesquisa só é possível porque está enraizada em uma rede de reciprocidades, feita de escuta, cuidado e implicação afetiva.

Lembro-me do texto de Soraya Fleischer (2015) sobre sua experiência de devolução em um centro de saúde em Ceilândia-DF. Ela mostra como a devolução pode ser um processo inesperado, capaz de encerrar campos, abrir outros, passar despercebida ou até tensionar relações. No meu caso, a devolução não marca uma separação entre pesquisadora e campo, mas reafirma a continuidade de relações que já existiam antes mesmo do início da pesquisa. Não devolvo à minha família algo que lhes é externo; devolvo algo que é também delas, algo que construímos juntas e que elas dizem ter direito: as histórias que eu conto são delas. Por isso, a devolução aqui é também um gesto de cuidado e de continuidade das conversas, das dúvidas, da escuta.

Nesse percurso, o *podcast* “Antro, como faz?” não surgiu apenas como uma ferramenta de divulgação científica, mas como uma forma de devolução expandida. Um modo de colocar no mundo os dilemas, impasses e tropeços do trabalho de campo e da escrita, abrindo a antropologia a outras escutas, inclusive aquelas que, à primeira vista, não se reconhecem como parte desse campo. O *podcast* se tornou uma forma de conversar com quem está dentro e fora da universidade, com quem está começando e com quem, como eu, ainda se pergunta o que significa fazer antropologia e ser uma antropóloga.

Nesse gesto, a antropologia se descola da imagem de técnica especializada ou profissão acadêmica e se torna uma prática cotidiana de escuta, experimentação e partilha, atravessada por afetos, vergonhas, medos e desejos de transformação. Uma prática que reconhece sua incompletude e aposta em formas de fazer que não se sustentam na autoridade, mas na relação. Ainda que pequena, essa é uma transformação possível e, talvez, necessária.

É essa a história que eu tenho para contar para vocês hoje. Muito obrigada!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em: 5 jun. 2025.
- ASAD, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 1973.
- BOURDIEU, Pierre. *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Folios, 1983.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- DAMÁSIO, Ana Clara. *Fazer-família e fazer-antropologia: uma etnografia dentro de casa*. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris, 2025. v. I. 169 p.
- DAMÁSIO, Ana Clara. Eu sou uma antropóloga? *RAFeCT – Rede Latinoamericana de Antropologia Feminista das Ciências e Tecnologias*, 14 maio 2025. Disponível em: <https://rafect.labjor.unicamp.br/eu-sou-uma-antropologa/>. Acesso em: 25 jul. 2025.
- DAMÁSIO, Ana Clara. Agora sei o que você faz, você conta histórias!: notas etnográficas sobre um diário de campo visual público, alteridade, colonialidade e posicionalidade. *Cadernos de Campo (USP)*, v. 31, p. 1-24, 2022.
- DAMÁSIO, Ana Clara. Nem precisa ler o que tá escrito, mas olha as fotos de mãe aí: notas etnográficas sobre devolução em campo e família. *Áltera: Revista de Antropologia*, v. 18, p. 1-21, 2024.
- DAMÁSIO, Ana Clara. Isso aqui é pros meus netos, pois na hora que eu morrer é pra levar!: um ensaio visual sobre a devolução de fotografias em campo. *Vivência: Revista de Antropologia*, n. 1, p. 307-313, 2022.
- FLEISCHER, Soraya. Autoria, subjetividade e poder: devolução de dados em um centro de saúde na Guariroba (Ceilândia/DF). *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 9, p. 2649-2658, 2015.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, p. 575-599, out. 1988.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (Org.). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge, 2006.
- INGOLD, Tim. Sobre levar os outros a sério; Repensando o social; Antropologia para o futuro. In: INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve?* Rio de Janeiro: Vozes, 2019. cap. 1; 4-5.
- MANICA, Daniela Tonelli; PERES, Milena; FLEISCHER, Soraya (Org.). *No Ar: Antropologia – histórias em podcast*. São Paulo: Pontes Editores, 2022.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1967.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. v. II. São Paulo: Edusp, 1974 [1923-1924].
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, jul. 2014.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Data de submissão: 05/06/2025

Data de aceite: 09/10/2025

Data de publicação: 15/12/2025

TRAJETÓRIAS NEGRAS: PERCURSOS, AVANÇOS E RETROCESSOS NA ACADEMIA

Black trajectories: paths, advances and setbacks in academia

Trayectorias negras: caminos, avances y retrocesos en la academia

LUANE BENTO DOS SANTOS¹
ORCID: 0000-0003-2071-9373

RESUMO

Este texto foi proferido na Conferência de abertura do III Seminário do Coletivo Negro do IESP-UERJ, realizado no dia 16 de setembro de 2024, no Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Durante o evento, tive como objetivo apresentar eventos da minha trajetória pessoal/individual e relacioná-los com as políticas dos movimentos negros na sociedade brasileira e com a produção intelectual do campo da Sociologia da Educação. Dessa forma, usei como recursos na apresentação imagens fotográficas de eventos relevantes da minha trajetória de vida e acadêmica, assim como as relacionei com a produção teórica dos campos da Educação, das Relações Raciais e da Sociologia da Educação. Ao longo da conferência, abordei a relevância da educação para a população negra e como a minha trajetória acadêmica e profissional esteve e está atrelada a um projeto político coletivo das comunidades negras.

Palavras-chave: Trajetórias Escolares; Educação das Relações Étnico-raciais; Sociologia da Educação; Ações Afirmativas

ABSTRACT

This text was delivered at the Opening Conference of the III Seminar of the Black Collective of IESP-UERJ, held on September 16, 2024, at the Institute of Social and Political Studies (IESP) of the Rio de Janeiro State University. During the event, my objective was to present episodes from my personal/individual trajectory and relate them to the political agendas of Black movements in Brazilian society, as well as to the intellectual production within the field of the Sociology of Education. To this end, I used photographic images of significant moments in my life and academic trajectory, relating them to theoretical contributions from the fields of Education, Race Relations, and the Sociology of Education. Throughout the conference, I addressed the relevance of education for the Black population and discussed how my academic and professional trajectory has been, and continues to be, tied to a collective political project of Black communities.

Keywords: School Trajectories; Education of Ethnic-Racial Relations; Sociology of Education; Affirmative Actions

RESUMEN

Este texto fue presentado en la Conferencia de Apertura del III Seminario del Colectivo Negro del IESP-UERJ, celebrado el 16 de septiembre de 2024 en el Instituto de Estudios Sociales y Políticos (IESP) de la Universidad del Estado de Río de Janeiro. Durante el evento, mi objetivo fue exponer episodios de mi

¹ Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). É professora adjunta da Universidade Federal Fluminense (UFF). Trabalha no Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional e está lotada no Departamento de Ciências Sociais. Doutora em Ciências Sociais pela PUC-Rio, mestra em Relações Étnico-Raciais pelo CEFET-RJ, bacharel e licenciada em Ciências Sociais pela UERJ e bacharel em Biblioteconomia e Documentação pela UFF. Desenvolve pesquisas nos campos das Relações Raciais e da Antropologia Social.

trayectoria personal/individual y relacionarlos con las políticas de los movimientos negros en la sociedad brasileña, así como con la producción intelectual del campo de la Sociología de la Educación. Para ello, utilicé imágenes fotográficas de momentos significativos de mi trayectoria vital y académica, estableciendo vínculos con los aportes teóricos de los campos de la Educación, de las Relaciones Raciales y de la Sociología de la Educación. A lo largo de la conferencia, abordé la relevancia de la educación para la población negra y analicé cómo mi trayectoria académica y profesional ha estado, y continúa estando, vinculada a un proyecto político colectivo de las comunidades negras.

Palabras clave: Trayectorias Escolares; Educación de las Relaciones Étnico-Raciales; Sociología de la Educación; Acciones afirmativas

INTRODUÇÃO

Bom dia a todos, todas e todes! Meu nome é Luane Bento dos Santos, como bem falou o Antônio. Fico feliz pelo convite da Maria Carolina; a gente estudou juntas no IFCH/UFRJ², e eu “enganava” que dava aula de Didática e Prática de Ensino das Ciências Sociais. Enfim, fiquei feliz com o convite e aceitei meio que em cima da hora, mas vamos lá! Para mim, sempre é muito difícil pensar em falar de trajetória, e também teve outra questão que eu mencionei: “Olha, não sou socióloga nem cientista política, eu sou antropóloga e já vou me sentir ‘estrangeira’”. Minhas pesquisas estão nesse caminho, mas acho que é importante; e, enquanto uma pessoa que pertence a várias organizações do movimento negro, é sempre importante vir aos espaços que o movimento negro cria nas instituições ou então àqueles de que faço parte.

Eu também gosto de me pensar como uma andarilha. “Você pode dar aula numa ONG que é lá na Central do Brasil no domingo?” Outro dia parei para pensar e falei: “Gente, com a questão do ativismo político, eu já fui a tantos lugares, já palestrei, efetivamente já participei de muitas atividades nesse tempo que tenho de academia”. Então, coloquei o título da mesa na minha apresentação (*Trajetórias negras: percursos, avanços e retrocessos na academia*), e a minha proposta é apresentar um pouco dessa minha trajetória de vida e trajetória educacional a partir de imagens fotográficas dos meus familiares e da minha vida enquanto pessoa que exerce vários papéis sociais: acadêmica, mãe, religiosa, fruto do movimento negro educador. E aí eu acho que uma grande referência é a obra da excelentíssima professora Nilma Lino Gomes. De fato, isso aqui³ diz muito sobre eu ser fruto do movimento negro da universidade.

Se, na universidade, ainda há resistência para colocarmos a educação das relações étnico-raciais e para estudarmos autores negros, no movimento negro as teorias racistas, eugenistas, e autores como Lélia Gonzalez, Steve Bantu Biko, Abdias do Nascimento e Virginia Bicudo foram autores aos quais tive acesso logo no início. Foi esse movimento negro, os coletivos de estudantes negros, dos quais fiz parte, que foram me formando. Tenho muito orgulho dessa trajetória porque, de fato, foi nesse espaço que me formei e que se tornou possível pensar até os temas das minhas pesquisas, inclusive aquelas que se distanciaram um pouco das Ciências Sociais⁴.

E aí, trazendo a referência de uma intelectual que não passou por uma educação formal-institucional, que é a mãe Aninha do *Ilê Axé Opô Afonjá*, uma casa tradicional do Candomblé, ela dizia algo que minha família também realizou. Hoje, analisando, percebo como minha família está inserida em um contexto de movimento negro cultural, seja pela religiosidade, seja pelas festas que meu irmão organizava com temática afro em Niterói (RJ). Mãe Aninha tem uma fala que os filhos (membros) do *Ilê Axé Opô Afonjá* repetem: “Quero meus filhos com anel no dedo”. E sabemos que, no Brasil, a história dos bacharéis e o uso do anel por áreas como o Direito compõem um contexto reconhecível.

Na minha família, esse projeto também existia, e hoje quero enfatizar esse projeto educacional, coletivo, das famílias negras. Eu sou essa pessoa que a família negra sonhou: alguém com um anel no dedo. Só que, para mim, que sou uma das primeiras a cursar o nível superior, o anel no dedo terminava com a conclusão da graduação. Mas a gente descobre que não é só a graduação: existe o mestrado, o doutorado, e, depois do mestrado, surge a cobrança para fazer o doutorado; depois do doutorado, a cobrança para prestar concursos para o magistério superior.

Bom, vamos lá. Sempre começo esse tipo de apresentação pela minha linhagem feminina: minha avó materna, dona Maria das Neves, esta aqui, sobre quem produzi e lancei, em março de 2022, um filme no qual a trago

² Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

³ Retirei da bolsa o livro *Movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação da intelectual Nilma Lino Gomes*.

⁴ Refiro-me à escrita da dissertação de mestrado realizada no campo da etnomatemática.

para dialogar com meu tema de pesquisa no doutorado, no mestrado e na graduação: estética corporal, em particular as manipulações dos cabelos crespos nas famílias negras. O nome do filme é *Memórias Trançadas*⁵ e nele trabalho muito com a imagem dela e com as pessoas indo buscá-la como uma referência – no que se refere à cabeleireira especializada na estilização dos cabelos com tranças e ferro quente. Abaixo está sua imagem:

Fotografia 1 – Dona Maria das Neves, avó materna da autora



Fonte: Acervo pessoal da autora, 1980.

Esta outra senhora é a minha avó paterna, dona Maria de Lourdes Pacheco, que também traz a questão da religiosidade e da sua afirmação.

Fotografia 2 – Dona Maria de Lourdes Pacheco, avó paterna da autora



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2004.

Enfim, trago essas duas mulheres porque ninguém existe sem seus antecedentes, sem seus antepassados. São duas mulheres negras, e é interessante dizer que a minha avó paterna, dona Lourdes, só pôde ser alfabetizada aos 68 anos. Isso está atrelado a uma sociedade em que a educação, principalmente para a população negra, passou a ser acessada tardiamente, porque essa não era preocupação⁶. Então aos 68 anos, ela foi alfabetizada

⁵ *Memórias Trançadas* é um curta-metragem experimental que aborda os cuidados das famílias negras na manipulação dos cabelos e procura retratar as relações de afeto e o legado ancestral africano nessa prática cultural. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nHCoaUvAKIU>. Acesso em: 18 maio 2025.

⁶ De acordo com Dermeval Saviani (2000) e Helena Bomenny (2007), as elites brasileiras e o Estado não tiveram, nas primeiras décadas da república, a preocupação com a expansão da educação para a grande massa. De acordo com Saviani, as formas de classes de alunos também constituíam um projeto de refinada seleção, uma escola pensada para as elites. Nesse contexto, a educação das massas populares não estava presente conforme informa Bomenny (2007) em seu artigo. Em outras palavras, não fazia parte dos interesses das elites a expansão da educação. Somente na Reforma

e hoje a minha avó tem 92 anos. A minha avó materna pôde ser alfabetizada anteriormente porque desde muito nova, desde os 12 anos, trabalhava como empregada doméstica. Então, ela, dentro desse contexto, aprendeu a ler para poder servir melhor⁷.

É importante falar da modalidade de ensino EJA (Educação de Jovens e Adultos) e da relevância que ela tem para esses jovens e adultos que não puderam estudar. Foi nessa modalidade que minha avó se alfabetizou, no bairro chamado Mútua, no município de São Gonçalo (RJ). Na época, ela já era uma costureira que trabalhava para todo o bairro, era muito conhecida e sempre falava disso com muita dor — a questão da escolaridade.

A minha avó materna tem cinco filhos vivos; na realidade, teve sete, mas duas filhas gêmeas faleceram. Minha avó paterna também teve cinco filhos. Essas duas mulheres também tentaram, em uma sociedade sem as políticas públicas que temos hoje para a permanência dos estudantes. Políticas às quais eu também não tive acesso, porque, na minha época de escola, não havia distribuição de livros didáticos, uniformes, alimentação ou transporte. Ainda assim, elas tentaram dar o mínimo de escolarização para os seus filhos⁸. Então, veja bem, é um projeto que não se encerra “porque não conseguimos e acabou!”. Depois vêm meus pais incentivando a mim e meu irmão a estudar.

Fotografia 3 – Autora e sua mãe, Claudete Bento, na defesa de monografia no curso de Ciências Sociais da UERJ



Fonte: Acervo pessoal da autora, Rio de Janeiro, 2010.

FORMAÇÃO ACADÊMICA, RELIGIOSIDADE E OCUPAÇÃO

Fiz bacharelado e licenciatura em Ciências Sociais pela UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e bacharelado em Biblioteconomia e Documentação pela UFF (Universidade Federal Fluminense). Tenho duas formações em nível de graduação, sou mestre em Relações Étnico-raciais pelo CEFET-RJ (Centro Federal de Educação e Tecnologia Celso Suckow da Fonseca) e integrei a primeira turma do mestrado do CEFET-RJ, bem como a primeira turma de ações afirmativas da UERJ. Também tenho doutorado em Ciências Sociais pela PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro).

Tenho uma filha de treze anos que é iniciada⁹ nas religiões de matrizes africanas, em especial no candomblé, e ela é a minha mais velha; fez santo junto comigo e compomos o mesmo barco. Ela é minha dofonitinha de

Paulista, em 1920, que a educação das massas populares foi colocada e conduzida por Sampaio Dória. No entanto, a escola proposta era “aligeirada e simples”.

⁷ CUNHA, Olívia Maria. Criadas para servir: domesticidade, intimidade e retribuição. In: CUNHA, Olívia; GOMES, Flávio; SW. *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

⁸ Para mais informações sobre as estratégias das famílias negras para acessar a educação, veja o trabalho de Sônia Beatriz Santos (2016), intitulado “Famílias negras: uma perspectiva sobre raça, gênero e educação”.

⁹ Ser iniciada no Candomblé significa passar por um rito de passagem, um processo de transformação espiritual que estabelece uma relação direta com um Orixá e torna a pessoa um “filho de santo”. A iniciação, também conhecida como “feiturinha” ou “feito”, envolve rituais específicos e um período de recolhimento e aprendizado. Fonte: <https://super.abril.com.br/cultura/como-funciona-a-iniciacao-no-candomble>. Acesso em: 19 mai 2025

Omolu¹⁰ (Orixá) e eu sou Fomo de Iemanjá¹¹ (Orixá). Abaixo está uma fotografia sua bem novinha, aos sete anos de idade:

Fotografia 4 – Filha da autora na Festa de Candomblé para o Orixá Omolu



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2015.

A outra imagem é de um dos coletivos que fundei na UERJ e do primeiro seminário de estudantes negros que realizamos junto ao Programa de Estudos e Debates dos Povos Afro-americanos e Africanos/PROAFRO da UERJ. Outros locais por onde ando: faço parte da Associação Brasileira de Pesquisadores e Pesquisadoras Negros e Negras/ABPN, e, nela, estou no grupo de Ciências Exatas e não no grupo das Ciências Humanas. Faço parte do grupo Negros na Ciência e Tecnologia, que é composto pelo pessoal da matemática, da química, da física e da biologia. Também sou integrante da Associação Brasileira de Ensino de Ciências Sociais/ABECS, área em que leciono atualmente na UFRJ. Sou professora temporária na UFRJ e fui professora temporária na UFF (campus de Niterói), onde ministrei a disciplina Educação das Relações Étnico-Raciais na Escola. Recentemente, fui aprovada para a vaga de professora efetiva da UFF, no campus de Campos dos Goytacazes, para trabalhar com as disciplinas de didáticas e estágios. Pesquiso dentro do campo das Relações Raciais.

DEMOCRATIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO

No ano de 1984, o Brasil estava passando por um momento considerado marcante, porque é o primeiro momento em que tivemos um método para quantificar na educação¹². Na década de 1990, há um movimento para a ampliação de escolas para que sejam mais próximas das residências dos alunos e para garantir um ensino fundamental, como considera Helena Bomenny (2007). No contexto educacional, tivemos avanços: “foi nessa década que assistimos a um movimento de mobilização e pressão social pela melhoria do sistema educacional motivado por indicadores internacionais de baixo desempenho” (Bomenny, 2007, p. 42).

Nesse contexto, eu estudei em uma escola que hoje está fechada na cidade de Niterói e na comunidade do Cantagalo. Mas lembro-me de que, até a geração do meu irmão, era necessário pagar para realizar o ensino fundamental I, e isso ia da creche até o primeiro e segundo anos do ensino fundamental I. E a minha geração, pelo fato de ter havido a expansão do acesso às escolas, consegui, apesar de toda a questão das políticas neoliberais, vivenciar, sim, uma ampliação do acesso às escolas de ensino fundamental. Este é um momento marcante para quem estuda a educação, e aí vou fazer mais relação com as pessoas que escrevem e estudam no campo da Sociologia da Educação. Porque, de fato, falar de trajetória acadêmica sem relacionar com os autores desse campo fica difícil.

¹⁰ Omolu, também conhecido como Obaluaê, Xapanã e Sapatá, é um orixá da cultura iorubá, de grande importância na religião afro-brasileira. Ele é considerado o senhor da terra, das doenças e da cura, sendo venerado e, por vezes, temido. É associado à cura de doenças epidêmicas e físicas, assim como à proteção contra a morte prematura e à preservação da paz da terra.

¹¹ “Orixá feminino, responsável pela maternidade, relações familiares, saúde mental e inteligência. Orixá iorubá cultuada em Abeokutá e trazida para o Brasil por sacerdotisas(es) africanas(os) escravizadas(os). No Brasil é cultuada no mar e é muito popular” (SANTOS, 2022, p. 90).

¹² Prova Brasileira de Aconselhamento (PBA), que visava quantificar e avaliar a qualidade da educação

Outra questão: existe uma fala muito perversa, que é a seguinte: quando você vem de famílias que não têm sobrenomes estrangeiros e são Silvas, Santos, Oliveiras ou então receberam o sobrenome do colonizador, como o meu, Bento dos Santos, o meu verdadeiro nome ainda bem que Iemanjá me deu¹³, mas, quando você não tem sobrenome estrangeiro, falam que você fez Ciências Sociais porque “foi o que deu!”, “o que sobrou!”, “que cursou a faculdade de Ciências Sociais só para ter uma faculdade, um nível superior, e que tem muito aluno que está lá só por isso!”. No meu caso, não. Eu escolhi Ciências Sociais aos dezesseis anos de idade, sempre fui uma aluna que gostava das humanidades, mas eu não queria cursar Direito ou Serviço Social e nem pensava em História, porque meu irmão já fazia e eu não me identifiquei, e Geografia eu achava muito difícil. Então, não foi porque eu tentei outras áreas ou pela quantidade de candidato-vaga. Eu penso que é importante falar isso porque já abandonei um curso de especialização porque a professora disse para mim: “Você não sabe, mas você só fez Ciências Sociais porque era o que dava para você!”. É esse nível de violência que esse corpo negro passa nas instituições. Mas eu até já trabalhei com essa professora e, em algum momento, falarei isso para ela. Eu sou daquelas pessoas que esperam sentada o melhor momento para falar.

Então, eu escolhi o curso aos dezesseis anos e entrei na universidade com dezenove, apesar de a minha família ter me aconselhado a tentar outros cursos, como Enfermagem e Farmácia. Assim, optei por Ciências Sociais porque queria compreender as dinâmicas sociais e, sobretudo, porque sempre fui uma pessoa observadora dos comportamentos e do que as pessoas diziam; isso sempre me interessou muito. Também é preciso dizer que ser da primeira turma de cotas para negros da UERJ foi muito marcante, pela oportunidade de conhecer lideranças¹⁴ e intelectuais que pesquisam as questões raciais, por ter sido estudante de três cursos de extensão de história e cultura africana e afro-brasileira¹⁵ e por ver professores negros. Aquilo ali (contexto social) foi um processo formativo.

EDUCAÇÃO COMO UM PROJETO COLETIVO DAS FAMÍLIAS NEGRAS

Dentro da Sociologia da Educação se fala de muitos estudos, como os de Maria Alice Nogueira (1998) e Nadir Zago (2011). Essas autoras abordam a presença da família na composição, no incentivo e nos estímulos para que os filhos estudem. E isso até lembra um trecho da música da Elis Regina, gravada a partir de Milton Nascimento, “Canção do Sal¹⁶”: “Filho vem da escola. Problema maior de estudar. Que é pra não ter meu trabalho. E vida de gente levar”.

Entendo que a minha entrada na universidade, cursando graduação, mestrado, doutorado e posteriormente tornando-me professora universitária, não é um projeto particular da minha família, dos meus pais. Cabe dizer também que eu fui uma criança como Milton Santos¹⁷, que ficou até os dez anos de idade sem ir à escola. Eu não fiquei até os dez anos, mas, quando cheguei à escola, já estava no processo de pré-alfabetização porque os meus familiares — minha mãe, meu irmão, minha tia — escreviam as vogais e as letras, e eu já ia compondo. Eu tinha interesse e tinha esse tipo de estímulo.

A escola para a criança negra, como vão mostrar Nilma Lino Gomes (2002), Eliane Cavalleiro (2001) e Azoilda Loretto Trindade (2006), é um local de trauma, um espaço onde há várias práticas racistas. Então, quando cheguei à escola, eu tinha dificuldades de aprendizagem, mas já vinha de um contexto de muito estímulo. Estímulo para a leitura, para a escrita, e onde não era a primeira vez que via determinadas coisas; já fazia parte das minhas brincadeiras contar, escrever etc.

E meus pais tinham baixíssima escolaridade: meu pai estudou até o sexto ano escolar (antiga quinta série) e minha mãe até o segundo ano escolar (antiga primeira série). Então, existia ali um projeto coletivo de incentivo. Tios davam livros; quando eu fiquei internada na infância, meu tio me deu uma coleção de livros da Editora Paulinas chamada *Alice no mundo da Bíblia*. Lembro que, durante o horário de visita, meu pai ia e voltava da rua ao hospital várias vezes para comprar revistinhas em quadrinhos para eu ler. Eu lia muito rápido; já era uma pessoa ansiosa desde pequena.

¹³ Refiro-me ao nome que recebemos quando somos iniciados no candomblé

¹⁴ Lideranças negras do movimento social.

¹⁵ Cursos oferecidos no espaço da UERJ pela Faculdade de Educação e pelo setor de extensão da universidade.

¹⁶ Durante a palestra, errei o título da letra da música e disse que era Caxangá

¹⁷ Milton Santos é considerado o geógrafo brasileiro que contribuiu para a renovação do pensamento geográfico. Ao longo de sua trajetória de vida, o intelectual sempre salientou a relevância de ter sido alfabetizado pelos seus pais, professores, e de ter estudado em casa até os dez anos. Para mais informações, ver a dissertação de mestrado em Geografia pela Universidade Federal de Goiás, do Prof. Diogo Marçal Cirqueira, *Entre o corpo e a teoria: a questão étnico-racial na obra e trajetória socioespacial de Milton Santos* (2010).

A ENTRADA NA UNIVERSIDADE

Quando eu entrei na UERJ foi assim: eu sempre soube que existia racismo porque o sofria diretamente, principalmente na escola. Na minha família, eu nunca fui chamada de “moreninha”, até porque sou uma mulher negra de pele preta, graças a Deus, apesar de saber de alguns casos¹⁸. Mas, sempre me foi dito: você é negra! Ao entrar na UERJ no contexto das ações afirmativas, as disputas, os discursos e a forma como a mídia tratava a questão das cotas me geraram até medo. Lembro que, no dia da minha inscrição, fiz junto com o meu irmão porque fiquei com receio até de apanhar na época, tamanha era a violência das falas que passavam na televisão.

Também, no Rio de Janeiro¹⁹, havia uma intelectualidade branca promovendo o discurso da democracia racial e sustentando que no Brasil “não é bem assim” o racismo, retomando toda aquela fábula das três raças. Ali é o momento em que entendo que estávamos tirando o véu. Se na década de 1970 tivemos o Movimento Negro Unificado (MNU) denunciando o racismo, no início dos anos 2000, com as ações afirmativas, colocamos ainda mais o dedo na ferida. E aí vemos escolas privadas fazendo manifestações e indo até Brasília. E, novamente, quando nós pessoas negras somos muito oprimidas, nos aquilombamos no sentido de formar mais coletivos. Dentro do contexto da UERJ, surgem vários coletivos de estudantes negros; não é apenas o DENEGRIR²⁰, o CENEGA-RJ²¹, o Coletivo Luiz Gama²² e o Coletivo Claudia Silva²³. Vão sendo criados vários outros coletivos para sobreviver naquele espaço, porque por dentro a universidade também teve vários processos que tentaram retirar as ações afirmativas, como as plenárias no CONSUNI.²⁴

Dessa forma, passei por vários coletivos: DENEGRIR, CENEGA-RJ e Aqaltune²⁵. E me lembro, como informa a tese de Amílcar Pereira (2010), da importância das organizações negras dentro das universidades e da criação desses coletivos. Outro ponto é como os movimentos negros propõem toda uma formação mediante a disputa curricular. Se não há essa formação dentro da universidade, nós organizamos grupos de estudo aos sábados e, ao invés de ir se divertir, estamos estudando autores negros e negras. Nesses grupos, apresentei os resultados da minha monografia e fui incentivada a pesquisar o que estudei no mestrado.

Fotografia 5 – Reunião do Grupo de Estudos da Associação de Mulheres Negras Aqaltune



Fonte: Acervo pessoal da autora, Rio de Janeiro, 2009.

¹⁸ Trato do caso de pessoas negras retintas que se consideravam morenas e nunca negras.

¹⁹ No Rio de Janeiro e no Brasil. A posição política de intelectuais brancos que, antes da Lei de cotas, estudavam as questões raciais pode ser verificada no “Manifesto contra as Cotas”, o qual está disponível no seguinte endereço: https://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u18773.shtml?fbclid=IwY2xjawKXGNFleHRuA2F1bQlxMQBicmlkETFBdzZPaVpDZVN0ZWM1c1Z3AR5_Xr4HJNZeLkaq7rcrYTZ8TsQ-i0ZC-vWi94oO-7QpY1bw4hm7WMhYQCc04xw_aem__61PiaPZtLFYfp3v3oTGEQ

²⁰ Coletivo e Estudantes Negros e Negras da UERJ – DENEGRIR. Fundado no ano de 2005.

²¹ Coletivo de Estudantes Negros e Negras do Estado do Rio de Janeiro/CENEGA - RJ. Fundado no ano de 2004.

²² Coletivos de Estudantes Negros e Negras da UERJ, com a maioria dos membros pertencentes à Faculdade de Formação de Professores/FFP e com atuação na cidade de São Gonçalo. Sem informações sobre o ano de fundação.

²³ O Coletivo Claudia Silva é um coletivo de mulheres negras, estudantes da Faculdade de Formação de Professores/FFP da UERJ e que foi criado em memória ao assassinato de Claudia Silva no ano de 2014.

²⁴ Nos primeiros anos das cotas raciais na UERJ, muitos docentes tentavam aprovar no Conselho Universitário da Universidade (CONSUNI) a proposta de extinguir a política de ações afirmativas para a população negra. A justificativa apresentada era de que a universidade precisava ter sua autonomia respeitada e de que as ações afirmativas não haviam sido discutidas e aprovadas internamente.

²⁵ A Associação de Mulheres Negras Aqaltune foi fundada no ano de 2008 e era composta por estudantes negras de diversas universidades públicas e privadas do estado do Rio de Janeiro.

Trago também os trabalhos de Messias Basques (2022) e Andrea Lopes Costa (2022) para falar da ausência, dessa marginalidade da intelectualidade negra e da moda atual em que todo mundo acha que discutir Lélia Gonzalez é apenas falar do texto “*Racismo e sexismo na cultura brasileira*” (1984) e que isso já é ser antirracista – um saco isso! Eu sempre falo: “É só isso que você leu de Lélia? Nem trabalho com esse texto; eu trabalho com os textos dela sobre beleza”. E aí, prontamente, me perguntam: “De beleza²⁶?”.

Outro dado é a formação continuada, porque continuo circulando nesses espaços do movimento negro e me formando. Um curso marcante foi o de extensão que ocorreu no Colégio Pedro II, no Centro do Rio de Janeiro, e que atualmente se tornou um curso de especialização: Educação das Relações Étnico-raciais no Ensino Básico (EREREBÁ). Nesse curso criei toda uma rede; vou às escolas das pessoas, participo das bancas de pós-graduação e ali há uma política do amor-político.

O movimento negro também, como menciona a professora Gislene Aparecida dos Santos, da USP (Universidade de São Paulo) e do curso de Filosofia, constrói os seus intelectuais. E nessas fotos estou ao lado da professora Anita Canavarro, da UFG (Universidade Federal de Goiás), que é uma referência na área de Química. Ela saiu do que é considerado uma Química mais “dura” e passou para o Ensino de Química. Na foto estou com ela e com as militantes da ONG Dandaras do Cerrado e integrantes do Projeto Investiga Menina. Por esse projeto, fui à cidade de Goiânia duas vezes para falar das minhas pesquisas.

Fotografia 6 – ONG Dandaras do Cerrado e Projeto Investiga Menina da UFG



Fonte: Acervo pessoal da autora, Goiânia, 2022.

Na outra foto, estou no III Encontro de Educadores(as) Negros(as) e Indígenas de Aracaju, no ano de 2023, junto à professora Edite, que me convidou, uma mulher indígena de origem tupinambá. Como disse, os movimentos sociais, principalmente os movimentos negros e indígenas, vão construindo seus intelectuais e os fortalecendo (Gomes, 2017; Munduruku, 2012).

26 GONZALEZ, Lélia. Odara Dudu: beleza negra. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Texto originalmente publicado em 1986.

Fotografia 7 – II Encontro de Educadores Negros, Negras e Indígena de Aracaju



Fonte: Acervo pessoal da autora, Aracaju, 2023.

Ao meu lado na foto está a minha filha, porque sou uma intelectual que sempre a leva para eventos acadêmicos. Outro dia, ela esteve na banca de mestrado do pai e um dos professores da banca falou: “Ah, é bom você trazê-la, ela vai se adaptando ao ambiente acadêmico”. Daí o meu marido riu e disse ao professor: “Nossa, mas a minha filha conhece a Universidade de Santa Catarina e talvez conheça mais universidades do que você”. A pessoa olhou para uma criança negra e achou que ela não conhecia. E, de fato, no Rio de Janeiro, ela conheceu todas as universidades públicas porque foi comigo a todas.

AS PESQUISAS ACADÊMICAS E SEUS DESDOBRAMENTOS

O meu objeto de pesquisa é o corpo e o cabelo dentro de um ponto de vista antropológico. Também busquei estranhar uma cultura familiar porque, além de a minha família ser do santo, é composta por mulheres que trançavam os cabelos, isso até a minha geração. Durante a graduação em Ciências Sociais, realizei uma etnografia e entrevistei quinze mulheres negras sobre o tema da identidade negra e dos cabelos. Na graduação em Biblioteconomia, como fazia estágio na Fiocruz, tratei de saúde, especificamente da saúde ocupacional dos bibliotecários. No mestrado, trabalhei a relação da matemática nas tranças, e a última pesquisa foi a minha tese de doutorado, em que pensei sobre o reconhecimento profissional das trançistas. E até que deu certo, porque a tese está em um Projeto de Lei e circulando em Brasília para contribuir com a discussão sobre a profissionalização.

Paro aqui para falar da dissertação de mestrado porque investiguei as práticas de trançar cabelos relacionadas à matemática e trabalhei com a área da Etnomatemática. Ali mostro vários conhecimentos matemáticos presentes na confecção dos trançados, faço associações com feixe de paralelas e realizo uma demonstração ocidental da matemática relacionando-a ao trançado em si.

O interessante dessa pesquisa é que a defendi em 2013 e, apesar de eu não ter paciência para usar redes sociais — eu uso, mas não tenho paciência para fazer vídeos divulgando minha pesquisa e outras atividades —, a pesquisa foi ganhando corpo, espaço e reconhecimento. Por questões de compreensão, neste trecho do texto apresentarei os dados relatados durante a palestra sobre o reconhecimento da pesquisa, a partir de um quadro que sistematiza o estado da arte sobre o tema da etnomatemática das tranças. Uso este método por compreender que tornará mais fácil a compreensão do leitor e da leitora acerca das informações mencionadas.

Tabela 1 – O estado da arte sobre a etnomatemática das tranças

Dissertações de Mestrado						
Título	Autor(a)	Área	Instituição	Ano		
1	Saberes populares da etnomatemática numa cosmovisão africana: contribuições à etnociência	Cleiton da Silva Resplande	Ensino de Ciências e Matemática	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro	2020	
2	Convergência entre a etnomatemática e a metodologia de reconhecimento de saberes: potencializar identidades negras	Jorlania Carolina Candido de Souza	Educação de Jovens e Adultos e Ensino de Matemática	Universidade do Estado da Bahia	2021	
3	Investiga Menina: uma estratégia de <i>advocacy</i> em currículos de química.	Geisa Louise Mariz Lima	Ensino de Ciências e Matemática	Universidade Federal de Jataí	2024	
4	A Etnomatemática da cultura afro-brasileira: possíveis contribuições na aprendizagem de matemática e cultura afro-brasileira dos estudantes da Educação Básica	Nickson Deyvis da Silva Correia	Ensino de Ciências e Matemática	Universidade Federal de Alagoas	2023	
Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização						
5	Conceitos matemáticos presentes nos trabalhos das trançistas: uma relação com a (Afro)etnomatemática	Anne Karine Cherrin de Souza	Educação Matemática	Universidade Federal do Maranhão	2022	
6	Trançando o antirracismo em sala de aula: uma sequência didática interdisciplinar sobre a história das tranças africanas e a etnomatemática.	Isadora Kéto-ry Souto de Moraes	Ensino de Humanidades	Instituto Federal do Sul Rio-grandense	2024	
7	A trilha das Tranças Afro: uma pesquisa-ação em prol da inserção da cultura afro-brasileira no ensino das Progressões Aritméticas	Francileide Santana dos Santos	Educação Matemática	Universidade do Estado da Bahia	2022	
8	“Debaixo da sua trança tem história pra contar”: uma proposta didática para o ensino de polímeros a partir do contexto das tranças sintéticas.	Vanessa Sales de Carvalho Mello	Licenciatura em Química	Universidade Federal da Bahia	2022	
9	Do afro à álgebra: um estudo das tranças	Joice Caroline de Jesus Marques	Licenciatura em Matemática	Instituto Federal do Sergipe	2022	

10	Etnomatemática em movimento: uma abordagem para valorizar as raízes matemáticas presentes na história e cultura afro-brasileira e africana	Bianca Silva Braga	Licenciatura em Matemática	Universidade Federal do Mato Grosso do Sul/UFMS	2023
11	A geometria como objeto de implementação da Lei 11.645/2008.	Alessandro Bispo de Souza	Matemática	Instituto Federal da Bahia	2023
12	Matemática e tranças: possibilidades de discussões etnomatemáticas no ensino médio	Carla Cristina Alves de Luna	Licenciatura em Matemática	Universidade Federal de Pernambuco	2024
13	Matemática afro-brasileira por meio das tranças africanas	Jéssica Carolina Fonseca Inácio	Licenciatura em Matemática	Universidade Federal de Lavras	2025
14	As tranças afro e sua abordagem etnomatemática na educação antirracista	Layane Ferreira dos Santos	Licenciatura em Matemática	Universidade Federal de Pernambuco	2025
15	Uma abordagem etnomatemática da profissão de trançista e sua contribuição para o ensino de matemática na educação do campo	Ana Cláudia Antônio da Silva; José Vilani de Farias	Educação do Campo e Matemática	Instituto Federal de Pernambuco	2023
Artigos publicados em revistas acadêmicas					
16	A prática de trançar de cabelos e sua contribuição para o Ensino de Matemática na Educação do Campo	Ana Cláudia Antônio da Silva; José Vilani de Farias	Educação do Campo e Matemática	Revista Sergipana de Matemática e Educação Matemática (ReviSeM) R, n. 4, p. 152 – 174	2024
17	A [M]matemática nas Tranças das Mulheres Angolanas ou as Tranças das Mulheres Angolanas na [M]matemática	Ezequias A. D. Cassela e Eliane C. Santos	Educação Matemática	Journal of Mathematics and Culture August	2023
18	Etnomatemática: um caminho para a valorização da história e da cultura afro-brasileira e africana	Bianca Silva Braga e Waleria Andrade Martins	Educação Matemática	Revista Universidade Federal do Mato Grosso do Sul	2023
19	Africanidades, Matemática e Teatro de Mamulengos uma encruzilhada de saberes e reflexões	Anthony E. M. Vasconcelos; Cristiane de A. Rocha e José Ivanildo F. Carvalho	Educação Matemática	Revista Internacional de Formação de Professores da Universidade de São Paulo	2023

Projeto de iniciação Científica na educação básica ²⁷					
20	Etnomatemática presente nos penteados e trançados capilares: estudos de Luane Bento dos Santos	Carlos G. F. Távora; Maria Jéssyka A. Santos et al.	Matemática, Biologia e Artes	Anais da Secretaria de Educação do Estado do Ceará. Evento Científico ²⁸	2022
21	Etnomatemática e os saberes por trás das tranças	Uilana E. S. Jesus, Larissa V. Santos et al	Interdisciplinar	Projeto de Iniciação Científica da SEDUC-BA	2021
22	Entrelaçando saberes; a etnomatemática nas tranças culturais afro brasileiras	Laura Iraci Mousinho Ferreira da Silva, Luís Gustavo Gomes dos Santos, Maria Eduarda Santana do Nascimento, Marília Cecília Silva do Espírito Santos	Interdisciplinar	Projeto para 8º Semana de Iniciação Científica da da Secretaria de Educação Itapissuma/PE	2024
23	Padrões geométricos e algébricos existentes nas tranças nagô: Uma experiência na Escola	Lisandra Mayara Paulino dos Santos	Matemática	Projeto de Ensino na SEDUC-CE/ Etapa escolar	2024
Materiais didáticos					
25	Rio Educa	Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro	Matemática	Material didático para o 2º ano escolar	2022
26	Rio Educa	Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro	Matemática	Material didático para o 4º ano escolar	2022
27	Rio Educa, Projeto Travessias	Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro	Matemática	Material Didático de Reforço para o 6º ano escolar	2022
28	Caderno de Gestão Escolar para a Equidade. Espírito Santo	Instituto Unibanco e Secretaria de Estado de Educação do Espírito Santo	Interdisciplinar	Caderno didático para a Gestão da SEDUC-ES	2022

²⁷ Durante o evento, eu me referia às semanas científicas promovidas pelos seguintes estados: Ceará, Piauí, Bahia e Paraíba.

²⁸ O Ceará Científico é uma ação implementada nas escolas da rede estadual de ensino público desde 2007 e envolve todas as escolas e estudantes da rede pública do estado do Ceará. Tem como princípio popularizar as ciências e promover o desenvolvimento de tecnologias, estimulando a investigação, a inovação e a busca de conhecimentos de forma cotidiana e integrada com toda a comunidade escolar. Os projetos escolares são desenvolvidos pelos estudantes, sob orientação de seus professores, estabelecendo relações dinâmicas entre os conhecimentos específicos das disciplinas da base comum do Ensino Fundamental e Médio e as problemáticas sociais, culturais e ambientais, incentivando a construção de projetos que promovam a integração curricular, enaltecendo a interdisciplinaridade e/ou a transdisciplinaridade com foco na sustentabilidade. Disponível em: <https://www.seduc.ce.gov.br/ceara-cientifico/>

29	Livro de Matemática, 6º ano, Ensino Fundamental II, (Coleção Keppler)	Editora Santillana e Moderna	Matemática	Material didático do Ensino Fundamental II	2022
30	Prisma: ciências humanas: Brasil da diversidade: sociedade e direitos: ensino médio	Editora FTD	Ciências Humanas	Livro Didático do Ensino Médio	2020
31	Caderno de Apoio à Aprendizagem – EJA	Secretaria de Educação do Estado da Bahia	Interdisciplinar	Ensino Médio	2021
32	Matemática e seu ensino : na esteira da educação das relações étnico-raciais (Cartilha de práticas pedagógicas. Matemática: ensino fundamental).	Ivanildo Carvalho (Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco)	Matemática	Material de Apoio do Professor para o Ensino de Matemática do Fundamental II	2024

Fonte: Tabela elaborada pela autora, 2025.

A minha trajetória (acadêmica e de vida) é marcada pela preocupação com a questão racial; não há como separar uma coisa da outra. Como me disse uma aluna da EJA, do primeiro ano do ensino médio: “Todas as suas pesquisas levam a isso, né? Todos os seus trabalhos tratam da questão racial!”. E eu respondi: “Já que ninguém trata, eu serei a professora que vai falar sobre”.

Basicamente, é isso: compreendo que sou fruto do movimento negro educador, do movimento negro cultural. Até o meu nome, Luane Bento, remete a esse contexto da década de 1980, quando houve a disseminação de nomes mais africanos, como Luanda, Luana, Lorane. Sou, portanto, produto dos movimentos negros, das ações afirmativas, e só estou aqui porque existe movimento negro. Não estaria se não houvesse esse movimento negro familiar, esse projeto educativo da minha família, e temos várias referências que discutem isso, como Petrônio Domingues (2008). Também não estaria aqui se não tivesse havido lutas políticas para que o Brasil adotasse ações afirmativas.

Além disso, temos contribuído para os campos de pesquisa, como o da educação. Por isso quis mostrar os resultados da dissertação: entendo que estou viva, enquanto muitos intelectuais negros presentes nos livros didáticos só passaram a ser reconhecidos após a morte. Podemos até não valorizar os livros didáticos, mas, dependendo da região do Brasil, eles são o único material de leitura que chega às escolas. Esses intelectuais entram já mortos, enquanto eu estou viva. Tenho quarenta anos e produzi uma pesquisa que faz o estudante olhar e dizer: “Nossa, eu não imaginava que cabelo ou trança tinha matemática!”.

Como me disse uma estudante em um curso que ministrei: “Que bom, né? Porque antigamente a gente só aparecia no livro acorrentado!”. Agora, o nosso cabelo, um dos elementos do corpo mais usados para nos discriminar (Gomes, 2006), torna-se um recurso de aprendizagem. Um espaço onde se pode aprender matemática, história africana e no qual eu tenho contribuído.

É isso, de forma rápida, porque sou muito prolixa. Muito obrigada!

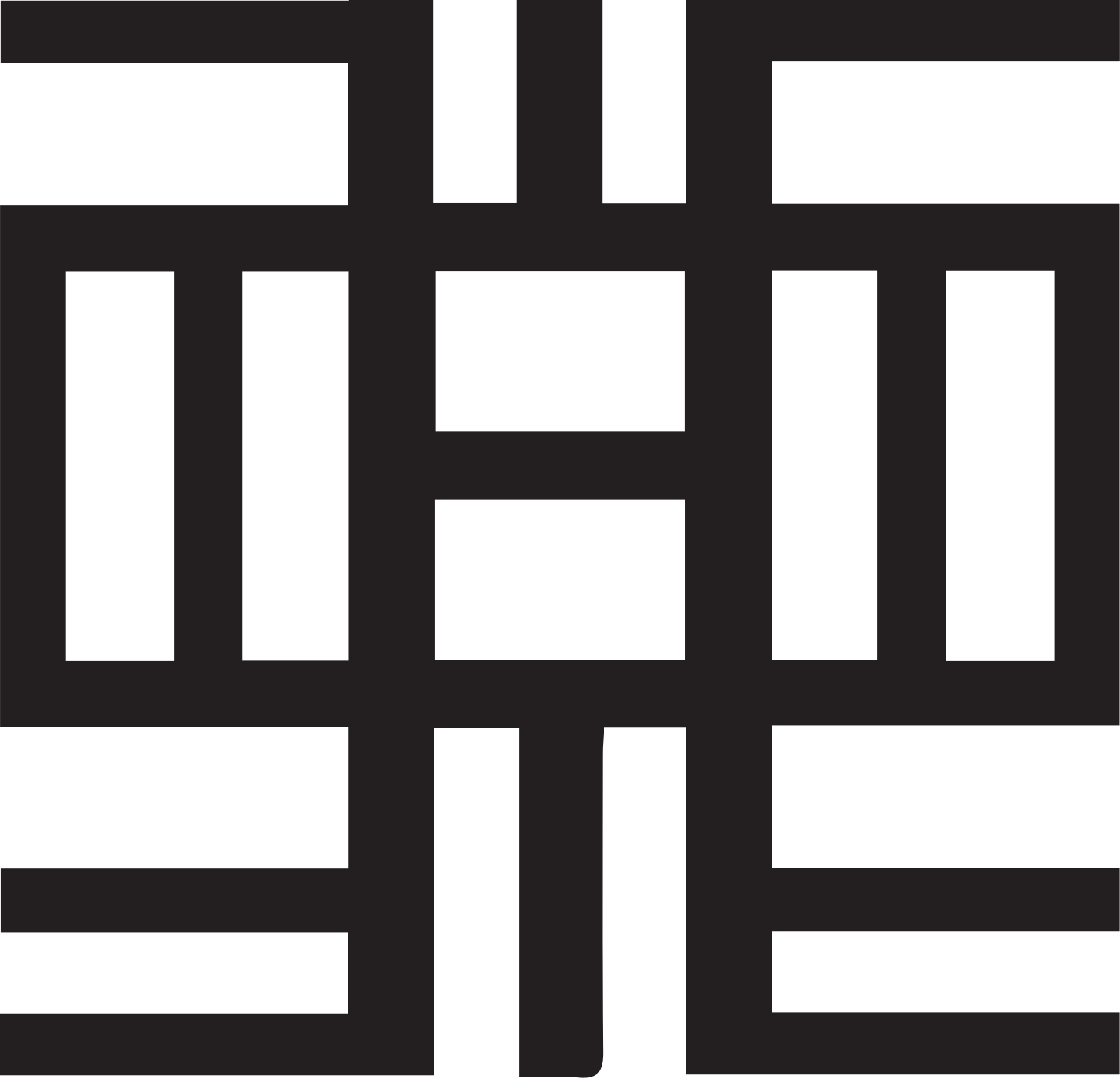
REFERÊNCIAS

- BASQUES, Messias. Zora Hurston e as luzes negras das Ciências Sociais. *Revista Ayê*, Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 1-8, 2019.
- BOMENY, Helena. Salvar pela escola. *Sociologia, Problemas e Práticas*, n. 55, p. 41-67, 2007.
- CAVALLEIRO, Eliane. *Racismo e anti-racismo na escola: repensando nossa escola*. São Paulo: Selo Negro, 2001.
- COSTA, Andréa Lopes. Ações afirmativas e transformações no campo intelectual: uma reflexão. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 43, p. 1-17, 2022.
- DOMINGUES, Petrônio. Um templo de luz: Frente Negra Brasileira (1931-1937) e a questão da educação. *Revista Brasileira de Educação*, v. 13, p. 517-534, 2008.
- GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? *Revista Brasileira de Educação*, Campinas, n. 21, p. 40-51, set./dez. 2002.
- GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo de identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- NOGUEIRA, Maria Alice. Relação família-escola: novo objeto na sociologia da educação. *Paideia*, n. esp., fev./ago. 1998.
- PEREIRA, Amílcar Araújo. "O mundo negro": a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). 2010. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Niterói, 2010.
- SANTOS, Luane Bento dos. Para além da estética: uma abordagem etnomatemática para a cultura de trançar cabelos nos grupos afro-brasileiros. 2013. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) – Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2013.
- SANTOS, Luane Bento dos. "Trancista não é cabeleireira!": identidade de trabalho, raça e gênero em salões de beleza afro no Rio de Janeiro. 2022. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2022.
- SANTOS, Sônia Beatriz. Famílias negras: uma perspectiva sobre raça, gênero e educação. *Fórum Identidades*, Itabaiana, p. 116-158, 2016.
- SAVIANI, Dermeval. A política educacional no Brasil. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena C. (orgs.). *Histórias e memórias da educação no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2005. v. 3: Século XX.
- TRINDADE, Azoilda. Valores e referências afro-brasileiras. In: BRANDÃO, Ana Paula (org.). *Saberes e fazeres: modos de interagir*. v. 3. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006.
- ZAGO, Nadir. Fracasso e sucesso escolar no contexto das relações família e escola: questionamentos e tendências em sociologia da educação. *Revista Luso-brasileira*, ano 2, n. 3, p. 57-83, 2011.

Data de submissão: 20/05/2025

Data de aceite: 21/10/2025

Data de publicação: 15/12/2025



ENTREVISTAS

A EDUCAÇÃO COMO ESPAÇO DE LUTA E ESPERANÇA: ENTREVISTA COM O PROFESSOR GERSEM BANIWA SOBRE COSMOLOGIAS E INTERCULTURALIDADE NO CAMPO EDUCACIONAL

Education as a space of struggle and hope: an interview with professor Gersem Baniwa on cosmologies and interculturality in the educational field

La educación como espacio de lucha y esperanza: entrevista con el profesor Gersem Baniwa sobre cosmologías e interculturalidad en el campo educativo

MARIA LUIZA DOS SANTOS BERNARDES¹
ORCID: 0009-0006-6934-468X

MYLENA KARINE DOS SANTOS MALHEIROS²
ORCID: 0009-0003-2120-5304

RICARDO XAVIER SILVEIRA³
ORCID: 0009-0006-1089-9429

RESUMO

A entrevista com o professor Gersem Baniwa, antropólogo e liderança indígena, realizada pelo PET/SOL da Universidade de Brasília, aborda a articulação entre militância e formação acadêmica na trajetória de pesquisadores indígenas, destacando a centralidade da educação como instrumento de transformação e resistência. Com base em sua experiência na luta por direitos indígenas, especialmente no campo da educação, Gersem Baniwa discute os desafios enfrentados por povos originários na universidade, os limites da antropologia tradicional e a emergência de antropologias indígenas plurais e comprometidas com realidades comunitárias. A entrevista também destaca a distância epistemológica entre os mundos indígena e ocidental, enfatizando a necessidade de políticas interculturais, de universidades mais receptivas às especificidades dos povos indígenas e da criação de espaços autônomos de produção de conhecimento. A metodologia adotada foi a entrevista semiestruturada, com base em roteiro temático, em continuidade ao evento “Na Cozinha da Pesquisa”, promovido pelo grupo PET/SOL. Os resultados revelam o papel estratégico da educação indígena diferenciada como caminho de emancipação e a importância da construção de escolas e currículos que articulem saberes científicos diversos.

Palavras-chave: Educação Indígena; Antropologia; Interculturalidade; Militância Acadêmica; Epistemologias Plurais.

¹ Graduanda da Licenciatura de Ciências Sociais/Sociologia na Universidade de Brasília, atualmente cursando o 7º período. Participa ativamente do Programa de Educação Tutorial de Sociologia (PET/SOL) desde abril de 2023. Realiza estágio não-obrigatório na Diretoria de Políticas de Ações Afirmativas do Ministério da Igualdade Racial há pouco mais de um ano. E-mail: marialuizasb1318@gmail.com.

² Graduanda do bacharelado em Antropologia pela Universidade de Brasília. Integrante do Programa de Educação Tutorial (PET/SOL). Atualmente é editora-chefe da Revista Textos Graduados e participa do grupo de pesquisa Geopolítica e Urbanização Periférica (Geourb) na linha de pesquisa de Geopolítica do Sul Global (Geossil). E-mail: mylenaksmalheiros@gmail.com.

³ Graduando da licenciatura em Sociologia pela Universidade de Brasília. Integrante do Programa de Educação Tutorial (PET/SOL). E-mail: kdu.unb@gmail.com.

ABSTRACT

The interview with Professor Gersem Baniwa, an anthropologist and Indigenous leader, conducted by PET/SOL at the University of Brasília, addresses the connection between activism and academic training in the trajectory of Indigenous researchers, highlighting the central role of education as an instrument of transformation and resistance. Drawing on his experience in the struggle for Indigenous rights, especially in the field of education, Gersem Baniwa discusses the challenges faced by Indigenous peoples at the university, the limits of traditional anthropology, and the emergence of plural Indigenous anthropologies committed to community realities. The interview also highlights the epistemological distance between Indigenous and Western worlds, emphasizing the need for intercultural policies, universities more receptive to the specificities of Indigenous peoples, and the creation of autonomous spaces for knowledge production. The methodology adopted was a semi-structured interview based on a thematic script, in continuity with the event “In the Research Kitchen,” promoted by the PET/SOL group. The results reveal the strategic role of differentiated Indigenous education as a path to emancipation and the importance of building schools and curricula that articulate diverse scientific knowledge.

Keywords: Indigenous Education; Interculturality; Anthropology; Epistemological Pluralism; Knowledge Production.

RESUMEN

La entrevista con el profesor Gersem Baniwa, antropólogo y líder indígena, realizada por el PET/SOL de la Universidad de Brasilia, aborda la articulación entre militancia y formación académica en la trayectoria de investigadores indígenas, destacando el papel central de la educación como instrumento de transformación y resistencia. A partir de su experiencia en la lucha por los derechos indígenas, especialmente en el ámbito de la educación, Gersem Baniwa discute los desafíos que enfrentan los pueblos originarios en la universidad, los límites de la antropología tradicional y el surgimiento de antropologías indígenas plurales y comprometidas con las realidades comunitarias. La entrevista también destaca la distancia epistemológica entre los mundos indígena y occidental, enfatizando la necesidad de políticas interculturales, de universidades más receptivas a las especificidades de los pueblos indígenas y de la creación de espacios autónomos de producción de conocimiento. La metodología adoptada fue una entrevista semiestructurada basada en un guion temático, en continuidad con el evento “En la Cocina de la Investigación”, promovido por el grupo PET/SOL. Los resultados revelan el papel estratégico de la educación indígena diferenciada como camino de emancipación y la importancia de la construcción de escuelas y currículos que articulen diversos saberes científicos.

Palabras clave: Educación Indígena; Antropología; Interculturalidad; Militancia Académica; Epistemologías Plurales.

1. INTRODUÇÃO

A educação, sobretudo em sua dimensão escolar, historicamente ocupou um lugar marginal na produção antropológica, especialmente por ser compreendida como um processo de transformação social, destoante do projeto original da disciplina, voltado à análise de culturas consideradas estáticas. Esse desinteresse torna-se ainda mais acentuado quando se trata da educação indígena, frequentemente negligenciada diante da busca por sociedades supostamente alheias à escolarização. Diante desse cenário, torna-se urgente ler e produzir trabalhos que tratem desse tema no campo antropológico, contribuindo para uma disciplina mais plural, crítica e atenta às transformações contemporâneas vivenciadas pelos povos indígenas.

Pensando nessa problemática, o Programa de Educação Tutorial de Sociologia (PET/SOL) convidou o Professor de Antropologia da Universidade de Brasília, Gersem Baniwa, para participar do evento “Na Cozinha da Pesquisa”, que aconteceu no dia dezenove (19) de abril de 2023. O evento foi pensado para aprofundar o entendimento sobre os passos e o caminho trilhado na construção de uma pesquisa acadêmica. Além disso, o convidado também tem a oportunidade de falar sobre seu tema de pesquisa e dialogar sobre a temática com os ouvintes e mediadores da mesa.

A ideia da entrevista surge como uma demanda para estender o diálogo e desenvolver questões que não puderam ser tratadas durante sua participação no evento. Tivemos, então, a honra de contar com a presença

do professor Gersem Baniwa no Instituto de Ciências Sociais (ICS/UnB) para que ele nos concedesse uma entrevista/conversa, seguindo a estrutura proposta pela tutoria para a produção das entrevistas desta edição.

Com graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), o professor Gersem Baniwa é mestre e doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB), além de ser uma importante liderança no movimento indígena brasileiro. Sua trajetória acadêmica e política é marcada por uma atuação consistente em temáticas relacionadas à educação, com ênfase em política educacional, educação escolar indígena e educação e diversidade. A presente entrevista foi organizada pelos integrantes do PET/SOL/UnB, Ricardo Xavier, Mylena Karine e Maria Luiza Bernardes, com base na leitura da tese de doutorado do professor intitulada “Educação para manejo e domesticação do mundo, entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro”, bem como a partir de sua participação no evento Na Cozinha da Pesquisa.

Além de sua trajetória acadêmica, o professor Gersem Baniwa destaca sua longa experiência no campo da luta indígena, acumulando mais de três décadas de envolvimento com pautas centrais, como território, saúde e, especialmente, educação. Atuou em importantes espaços de formulação de políticas públicas, como o Conselho Nacional de Educação, do qual participou por dois mandatos, e na Coordenação de Educação Indígena do Ministério da Educação, em que esteve por seis anos. Sua experiência conjuga produção intelectual e engajamento prático, em uma perspectiva que ele próprio define como “pesquisa-ação”, isto é, uma forma de pesquisar comprometida não apenas com a reflexão teórica, mas também com a transformação concreta da realidade social.

2. ENTREVISTA NA ÍNTEGRA

Mylena: Primeiramente, bom dia! Nós somos integrantes do PET/SOL. Meu nome é Mylena. Estou no terceiro semestre de Ciências Sociais.

Ricardo: Meu nome é Ricardo, também sou estudante de Ciências Sociais e estou no quarto semestre.

Maria Luiza: Eu sou Maria Luiza. Também estou no terceiro semestre de Ciências Sociais.

Pergunta 1 (Mylena): Professor, nós pesquisamos um pouco sobre a sua trajetória, não só acadêmica, mas também pessoal, e é perceptível o seu envolvimento com o meio educacional. O senhor frequentou, se graduou, fez mestrado e doutorado nessa área; atuou como professor na Universidade Federal do Amazonas e na Universidade de Brasília; coordenou projetos educacionais; participou do Conselho Nacional de Educação, entre outros trabalhos relacionados à educação. Pensando nisso, gostaríamos de saber: o que despertou seu interesse pela educação? Qual foi a importância dela na sua vida? E o senhor enxerga na educação um poder de transformação?

Gersem Baniwa: Bom, primeiro, desde muito cedo eu compreendi os dilemas e os dramas vividos pelos povos indígenas no Brasil e, de modo geral, no mundo. Desde criança, ou mesmo adolescente, eu já tinha esse interesse, uma preocupação e um empenho em buscar alguma iniciativa que pudesse oferecer um horizonte possível para os povos indígenas. Sou de uma geração de indígenas que nasceu em um tempo em que isso parecia impossível ou pouco provável. Nas décadas de 1960, 1970 e até 1980, predominava, no Brasil, uma visão de que os povos indígenas não tinham futuro, diante da brutal decadência demográfica e da continuidade do processo colonial, tutelar e integracionista do Estado. Os ambientes acadêmico e político chegaram a prever o tempo em que não haveria mais indígenas no Brasil. Então, desde cedo, isso me maltratou e incomodou muito, mas também despertou o interesse por pensar e buscar uma saída.

Eu não aceitava o fim da história indígena no Brasil. E, como também tive a sorte de, desde cedo, viver a experiência da escola, por ter nascido e crescido em uma aldeia na qual havia uma pequena escola de missionários católicos, salesianos. Logo que entrei na escola, comecei a perceber que a educação escolar poderia ser um meio potente, primeiro para entender o que estava acontecendo e uma possibilidade para buscar algum caminho, alguma luz e algum futuro para os povos indígenas.

Desde então, abracei essa ideia com muita força, entendendo que a educação é, sem dúvida, uma dimensão da cultura, mas uma dimensão particular, que tem a capacidade de transformar realidades e isso em todas as culturas. Em algum momento da minha vida, fiquei obcecado com a ideia de que a educação poderia ser o

único caminho capaz de reverter aquela sombria perspectiva, a da extinção e do desaparecimento dos povos indígenas no Brasil.

Por isso, fui sempre muito determinado a estudar. Desde as primeiras séries, foi uma batalha enorme até chegar ao ensino superior. Você pode imaginar: estamos falando de um tempo muito anterior à discussão sobre ações afirmativas, cotas ou mesmo sobre educação escolar indígena. Todo o interesse pela educação veio daí. Hoje, continuo com a mesma crença de que qualquer perspectiva de transformação real passa necessariamente pela educação. Se quisermos construir algum horizonte possível, não apenas no plano ideal, mas no que seja de fato realizável, continuo acreditando que o único caminho é a educação.

Falo de educação no seu sentido mais amplo, desde a educação tradicional ou ancestral até a escola e a universidade. Agora mesmo estamos em um novo momento no âmbito das políticas públicas para os povos indígenas, com a criação do Ministério dos Povos Indígenas. Sinceramente, não acredito que os espaços institucionais e governamentais sejam os lugares mais adequados e eficazes para garantir esse futuro, embora eles sejam necessários e fundamentais. Continuo acreditando que a melhor forma de contribuir para a construção e garantia de um futuro digno e sustentável é pela educação que transforma, que empodera, que constrói consciências e atitudes. E foi por isso que fiz minha escolha: continuar dando a minha parcela de contribuição a partir do lugar da educação e de educador e, neste momento, a partir da formação superior.

Pergunta 2 (Ricardo): Sabemos que a Antropologia não possui um grande interesse por questões relacionadas à educação e, muitas vezes, coloca esse tema em um lugar de desimportância dentro da disciplina, como se não fosse um assunto pertinente a ela, mas sim a outras áreas das Ciências Sociais. Essa situação se agrava ainda mais quando o tema é especificamente sobre educação indígena. Tendo isso em vista, como foi para o senhor construir uma pesquisa, dentro da Antropologia Social, sobre educação escolar indígena no Alto Rio Negro?

Gersem Baniwa: Então, Ricardo, acho que esse é um desafio não só para a Antropologia, mas também para as Ciências Sociais em geral. É verdade que existe esse desinteresse da Antropologia pela educação. Eu tenho uma hipótese sobre isso. A educação é uma dimensão humana, uma capacidade que envolve processos de aprendizagem com propósitos para aprender a viver, para transformar a vida, para melhorar a vida das pessoas e das sociedades. Mas não estou falando de qualquer transformação ou de transformação a qualquer custo, mas de transformações necessárias e desejáveis coletivamente para melhorar as condições de vida. Assim, a educação possibilita transformações qualificadas e qualifica as pessoas e coletividades nas suas escolhas e opções nos processos de transformações.

A educação tem função pedagógica, política e social. Ela representa essa capacidade das coletividades humanas de buscar o melhor, de aperfeiçoar seus modos de vida. E isso está presente em todas as sociedades humanas, inclusive nas indígenas, em que essa busca é de ordem cosmológica, existencial, material e espiritual. Nas cosmologias indígenas, há sempre essa necessidade de mudança, de transformação, de aperfeiçoamento da vida. E talvez seja exatamente por isso que a Antropologia tradicional não se interessa pela educação, porque ela foi criada para estudar determinados estágios de cultura, culturas ditas “primitivas”, “selvagens”, culturas distantes do mundo ocidental, consideradas estáticas ou que deveriam ser estáticas.

A Antropologia, em suas origens, não tinha nenhum interesse por culturas em transformação. E, como a educação é justamente o que promove transformação, ela não cabia nesse projeto antropológico. A Antropologia sempre buscou o índio originário, o índio selvagem, o índio isolado. Comunidades que já estavam em processo de escolarização, que lidavam com educação formal, simplesmente não interessavam. Até muito recentemente, a Antropologia nem se interessava por comunidades com alguma influência urbana. A própria Antropologia Urbana é uma área muito recente. Então, a educação não se encaixava, porque transforma, garante direitos, promove cidadania, crítica, protagonismo, autonomia. Essa dimensão sociopolítica da educação não cabia no projeto mais tradicional da Antropologia, tutelista e colonialista.

Mas, mesmo assim, eu sempre entendi que a Antropologia poderia ser o lugar mais adequado para compreender o mundo do branco, colonizador, europeu e, a partir desse lugar, buscar compreender as situações e desafios atuais impostos aos povos indígenas pelo processo colonial, do qual a Antropologia sempre fez parte de diversas formas, e buscar contribuir na construção de futuros mais seguros para os povos indígenas, que só poderiam vir de processos de retomada das autonomias etnopolíticas por meio da educação, de uma educação apropriada, articulando as educações tradicionais e a educação escolar e universitária. A educação como um direito, mas para indígenas tem que ser dos jeitos indígenas.

Sempre associei Antropologia e Filosofia. Não é à toa que minha formação acadêmica passou por essas duas áreas. A Filosofia me ajudou a compreender o pensamento ocidental. A Antropologia me permitiu mergulhar ainda mais nesse universo, principalmente na forma como os povos indígenas são vistos e tratados como objetos de estudo. A Antropologia, então, me serviu para compreender melhor o mundo do branco. Nos últimos anos, isso vem mudando. Mas, quando se trata da importância da educação, pouca coisa mudou.

A área da saúde sempre teve um pouco mais de espaço, talvez porque a saúde tem relação direta com o corpo, com a cultura, com o cuidado. Ainda assim, mesmo na saúde indígena, pouco se avançou em termos de interculturalidade. Continua predominando a biomedicina do branco ou, no máximo, a chamada medicina tradicional na periferia da periferia do sistema. Já a educação, por sua natureza, tem uma dinâmica diferente. Ela é naturalmente intercultural, porque opera com lógicas próprias e diversas. Mas, na medida em que a Antropologia começa a lidar com contextos urbanos, com povos e sociedades indígenas que se transformam e atualizam permanentemente seus modos de vida, a Antropologia também vai se pluralizando e se atualizando no tempo e na história.

Muitos povos indígenas já não falam mais suas línguas originárias, muitos adaptaram tradições, reformularam práticas. Isso não os torna menos indígenas, mas torna a realidade mais complexa e rica e, portanto, torna a Antropologia também mais diversa. Em perspectiva, vejo sim uma Antropologia mais plural, mais aberta, mais dinâmica, em todas as áreas e dimensões da vida humana, não só no campo da educação, mas também em outros temas que, até pouco tempo atrás, não eram considerados dignos de atenção. E, dentro dessa nova Antropologia, sem dúvida, a tendência é que a educação ganhe cada vez mais espaço e reconhecimento, em busca de compreensão das sociedades indígenas atuais e do futuro.

Pergunta 3 (Maria Luiza): Bom, professor, o senhor comentou que a luta indígena sempre esteve presente na sua vida. A partir disso, eu queria saber como o seu engajamento na militância política pelos direitos dos povos indígenas se relaciona com a sua carreira acadêmica. E se o senhor já sentiu, em algum momento, que era preciso abrir mão de uma dessas esferas para se dedicar à outra, ou até para ganhar prestígio na outra. Por exemplo, na sua tese de doutorado, o senhor destaca que, em certo momento, ouviu que precisava renunciar à militância para seguir na carreira acadêmica. Poderia nos contar como foi viver esse momento?

Gersem Baniwa: Eu nunca tive dúvida sobre a importância da articulação entre militância política e formação acadêmica. Sempre quis dar minha contribuição com a principal luta dos indígenas da minha geração no enfrentamento e na superação da “predestinação” de que os povos indígenas estavam fadados ao fim. O compromisso com a luta pela continuidade da história dos povos indígenas, para que pudessem continuar existindo, sempre foi uma decisão minha desde o início. E o instrumento que escolhi foi a educação.

Com relação à convivência entre a vida de militância e a formação acadêmica, eu nunca tive dúvidas. No entanto, não foi fácil. Sofri muita pressão. Da minha parte, se tivesse que escolher entre formação acadêmica e militância, sem dúvida eu escolheria a militância. Não foi necessário escolher porque eu resisti. Eu não aceitei essa imposição, a ponto de ameaçar denunciar quem me pressionava. Queriam cortar minha bolsa de estudos porque eu não parava com a militância. Eu disse que continuaria, mas que, se cortassem a bolsa, eu acionaria meios jurídicos e denunciaria esse absurdo. Para mim, isso era uma aberração, uma violência.

Nós somos pessoas integrais. É uma ilusão achar que dá para separar uma coisa da outra, assim como é ilusão separar objetividade científica de emoção e de afeto. Percebi que a minha atitude de resistência rapidamente foi abrindo espaços para a mudança de compreensões e práticas entre os agentes e gestores políticos quanto a isso. Atualmente, ninguém mais é ameaçado por fazer militância enquanto estuda. Não existe mais a possibilidade de alguém ser obrigado a abrir mão da militância para estudar com bolsa. Pelo contrário, vejo cada vez mais alunos em sala de aula que trabalham em órgãos públicos, que militam, que têm outras responsabilidades e continuam estudando. A minha única reivindicação na época era: não devo ser avaliado pelas minhas opções pessoais, se escolhi a militância ou a formação acadêmica. Tenho que ser avaliado pelo meu rendimento, pelas avaliações e trabalhos acadêmicos.

Mas, mesmo como militante, sempre fui bem avaliado. Só para dar um exemplo: a tese que produzi aqui na UnB, concluída em 2010, recebeu o Prêmio CAPES de Tese. E isso aconteceu enquanto eu militava, trabalhava e lutava para sobreviver. Eu estava, inclusive, coordenando a educação indígena no Brasil, um baita trabalho. E ainda assim produzi uma tese premiada. Então, isso é possível. Até porque nós, que viemos da aldeia, estamos acostumados a trabalhar muito e de forma transdisciplinar.

Até hoje continuo assim. Sou docente concursado, cumpro todas as minhas obrigações e minha carga horária, mas não abro mão de militar e de liderar processos de luta por direitos indígenas, notadamente no campo da educação. Atualmente, lidero a luta pela educação escolar indígena no Brasil. Sou um dos coordenadores do Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena, o maior movimento nessa área. E sigo participando ativamente. Hoje, felizmente, isso já é melhor compreendido. Mas essa questão nasce do pensamento dualista ocidental: ou você milita ou você estuda. Isso vem junto com uma visão objetivista e de conhecimento neutro. É claro que a geração anterior ainda acredita nisso. Mas a nova geração já tem outra percepção, outra visão, outras atitudes.

Para finalizar, uma formação acadêmica sem prática, sem militância, para mim, é uma formação bastante esvaziada, com pouco sentido. Nunca quis ser apenas um teórico, um intelectual. Meu objetivo sempre foi ajudar os povos indígenas, inclusive o meu povo, e contribuir com o país. E contribuir é ação política, é militância, é trabalho. Então, não consigo separar teoria e prática. Continuo pensando e agindo assim.

Embora eu também admire quem consegue se dedicar apenas à parte teórica, mesmo quando a realidade exige ação e transformação, isso não tem nada a ver comigo. Eu não aguento ser só isso. Enquanto estudo, trabalho e batalho. Enquanto reflito, pesquiso. Mas também busco soluções concretas para os desafios do dia a dia, mesmo que com pequenas contribuições locais ou micro-locais, que ajudam a mudar a realidade. Eu me orgulho muito disso. Fui secretário de educação do meu município, São Gabriel da Cachoeira (AM), por três anos. E, embora pareça pouco tempo para um secretário, me orgulho de ter feito em três anos o que muita gente não faz em dez ou vinte. A gente conseguiu transformar concretamente a educação para indígenas, uma educação feita com e pelos próprios indígenas. Transformamos professores rurais e escolas rurais em professores indígenas e escolas indígenas, com carreiras específicas para professores indígenas no magistério indígena, dois anos após a aprovação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB, 1996), a primeira lei brasileira que consagrou a educação escolar indígena específica, diferenciada, bilíngue e intercultural.

Pergunta 4 (Mylena): Na introdução⁴, o senhor comenta que, nas escolas que frequentou na infância, só havia professores não indígenas dando aula. Por isso, era notória uma diferença, não só social e política, mas uma diferença cósmica. Poderia explicar melhor essa ideia de “distância cósmica”? E o senhor acha, observando que a presença indígena ainda é pequena, especialmente no corpo docente, que esse sentimento de distância cósmica ainda permanece?

Gersem Baniwa: O que chamo de “distância cósmica”, num sentido amplo, é a distância entre mundos, entre tradições, entre ontologias e epistemologias. Diferentes não quer dizer antagônicos, apenas diferentes. Não estou falando apenas de elementos culturais, mas de mundos no sentido mais amplo. Mundos culturais, mundos constituídos por civilizações. O Ocidente europeu construiu seu mundo com suas concepções, princípios, valores, saberes, fazeres e virtudes. E os povos indígenas construíram outros mundos, que não têm relação com o mundo europeu. Para ilustrar essa distância cósmica, pensemos na diferença entre a ciência europeia e as ciências indígenas. O Ocidente separou radicalmente o ser humano da natureza. Esse é o pensamento dominante e, por isso, vivemos hoje uma tragédia: o ser humano destrói brutalmente a natureza porque não se enxerga como parte dela. Já os povos indígenas se veem como parte da natureza. Para nós, destruir a natureza é destruir a si próprio. O indígena é natureza.

Na academia, essa diferença também é visível. O que é ciência? Como é concebida? No Ocidente, ciência é algo baseado na objetividade e na racionalidade humana. O sujeito é o homem. Para os indígenas, não é assim. A sabedoria não pertence aos homens, mas à natureza. Aprendemos com a natureza. A natureza é a fonte de sabedoria. Os xamãs praticam isso: acordados ou em sonhos, eles aprendem com a natureza. Então, desde a concepção do cosmo, da vida e da ciência, há uma distância enorme. E essa distância, infelizmente, não mudou. Ainda não avançamos no processo de reduzi-la. O caminho seria o da interculturalidade e da intercientificidade, ou do ecumenismo antropológico, nas palavras de Alcida Ramos. Mas não avançamos concretamente.

Pelo menos estamos conseguindo pautar o debate, e isso já é alguma coisa. Antes, isso nem entrava na pauta. Era considerado heresia. Hoje, o debate está acontecendo nos corredores e nas salas de aula. Já se discute epistemologias indígenas, mesmo sob protestos de muitos docentes conservadores. Alguns ficam furiosos, acham que isso é absurdo, uma aberração. Para eles, “epistemologia” só pode existir no mundo ocidental. Então, sim, a distância cósmica continua grande e a aproximação entre esses mundos ainda é pequena. Mas o fato de o debate existir já é um começo. A tendência é que a interculturalidade e a intercientificidade

⁴ Mylena refere-se à introdução da tese de doutorado do professor Gersem Baniwa: *Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*

comecem a fazer sentido na prática, na medida em que os sujeitos desses outros mundos participem dos debates e das produções de conhecimentos.

Como vocês comentaram, ainda são poucos os professores, pesquisadores e doutores indígenas. Aqui na UnB somos apenas dois docentes indígenas. Quando falamos, nossas opiniões são consideradas isoladas, minoritárias. No momento em que passarmos a ter sete indígenas entre quinze não indígenas em um colegiado de curso ou de departamento, a correlação muda. Ainda estamos longe, mas já iniciamos o processo. Não tem mais volta. O número de indígenas na universidade está crescendo. E, à medida que isso ocorre, haverá maior equilíbrio e visibilidade. Com isso, os mundos poderão se aproximar, não para se misturar ou se sobrepor, mas para dialogar, conviver, coexistir e se complementar. É importante que os mundos continuem sendo mundos. Ninguém quer destruir nenhum deles. O que buscamos é convivência, diálogo, troca e complementaridade. Muito do que há no mundo indígena pode ajudar o mundo dos brancos e vice-versa. É isso que buscamos.

Pergunta 5 (Ricardo): Sobre a criação das cotas e do vestibular indígena, como foi acompanhar esse processo tanto como aluno quanto como professor?

Gersem Baniwa: Foi muita aprendizagem e conquista. Aprendi muito, porque eu sempre perguntava: “Mas por que não têm indígenas nas universidades e em outros espaços?” E, ao longo do tempo, fui percebendo que isso era uma forma de exclusão e racismo. Para mim sempre foi muito claro que as ações afirmativas e as cotas são medidas reparadoras, emergenciais e excepcionais, e não devem ser definitivas, únicas e muito menos permanentes. Porque imaginar que cotas e ações afirmativas sejam permanentes é não acreditar que um dia teremos uma sociedade plural e intercultural.

Agora, é preciso reparar. Reparar do ponto de vista das injustiças, sejam elas históricas ou sociais. No caso dos povos indígenas, há também uma particularidade, que é garantir as especificidades. As discussões sobre ações afirmativas e cotas passam também por esses mundos cósmicos tão distintos e distantes. Elas servem igualmente para garantir a continuidade das tradições e culturas indígenas. Participei bastante desse debate, não só como aluno e, mais recentemente, como docente, mas também como gestor público. Estive no Ministério da Educação, coordenando a educação indígena no período da discussão das cotas. Entrei no MEC em 2006 e saí em 2011. Em 2012, a lei foi aprovada. Quando saí, ela já estava pronta para ser votada. Sem dúvida, as cotas não são apenas um direito, mas uma necessidade para equilibrar minimamente as enormes desigualdades e todo esse processo de racismo e de injustiça histórica.

Hoje, fico muito feliz quando vejo a Universidade de Brasília toda colorida e plural de raças, etnias, línguas e epistemes. Quando vejo essa diversidade nas minhas salas de aula, fico realmente muito feliz. Acho que sou privilegiado por poder acompanhar e participar ativamente dessas conquistas. Privilegiado por poder trabalhar com turmas plurais de alunos, porque eu ficaria entediado se entrasse numa sala e só tivesse uma única cor de pele. Ver indígenas, quilombolas, negros e membros de comunidades tradicionais, essa riqueza de pluralidade de raças, culturas e tradições dentro da sala, é motivo de alegria e de esperança no mundo e na humanidade.

Pergunta 6 (Maria Luiza): Durante a sua tese, o senhor abordou o fato de a antropologia indígena ainda não ser reconhecida como uma área própria dentro da antropologia. O que deve ser feito para mudar esse pensamento? E como o senhor enxerga o rumo que a antropologia deve seguir no futuro?

Gersem Baniwa: Tem coisas que já estão acontecendo nesse sentido, como o crescimento de indígenas na antropologia. Isso é muito bom. No início eu tinha receio de que os indígenas não se interessassem pela antropologia, porque muita gente da minha geração não gostava de antropólogos, já que diziam que os antropólogos tutelavam, mandavam e falavam em nome dos indígenas e ainda se gabavam de que, como especialistas, sabiam o que era melhor ou pior para os indígenas, o que impedia que os indígenas falassem por si mesmos. Mas também conheci muitas comunidades e muitas pessoas que gostavam de antropólogos, e alguns até se tornaram antropólogos. Muitos antropólogos foram verdadeiros missionários no apoio às lutas dos povos indígenas, contribuindo para conquistas de direitos. A antropologia brasileira e muitos antropólogos foram essenciais tanto nas lutas para evitar a extinção dos povos indígenas no Brasil quanto na conquista de direitos na Constituição Federal de 1988.

Nós indígenas temos metodologias e maneiras próprias de lidar com o mundo branco, inclusive com a antropologia. Isso não muda a antropologia, mas molda a forma como lidamos com ela. Primeiro entramos na seara desse mundo branco e estudamos a antropologia para saber do que se trata e o que significa. Depois,

nos apropriamos dela. Então, nos apropriamos dela e a redirecionamos para nossos objetivos e interesses. A fase final é essa, a de nos apropriarmos da antropologia segundo os nossos termos e para os nossos fins. Talvez, em algum momento, nem nos interessemos tanto pelo que ela significa para os brancos, mas pelo que ela significa ou pode significar para nós. Eles podem ter a antropologia deles para os fins que quiserem. Nós não necessariamente queremos a antropologia para os mesmos objetivos dos antropólogos brancos. Podemos querer praticá-la de outra forma, do nosso jeito, e direcioná-la para nossos objetivos coletivos, não apenas como pesquisa, embora a pesquisa seja fundamental, mas aproveitando e potencializando o acúmulo histórico e teórico da antropologia.

O bom é que hoje já estamos fazendo isso, ao nosso modo, devagar e sem alarde, sem confronto. Isso é importante, porque não queremos ficar o tempo todo confrontando. No mundo Baniwa, por exemplo, confronto é morte. Quando se chega ao confronto, alguém tem que morrer. Quem perde morre, pois confronto exige vencedor e vencido. E não é isso que queremos nesse debate. Debate é debate. Entra transparência, entra o que costumo chamar de diálogo honesto. Diálogo não é confronto.

Então, sim, estamos construindo uma antropologia indígena que, num futuro próximo, será uma alternativa, uma ramificação, uma pluralização e diversificação da antropologia. Caso contrário, nós indígenas antropólogos, aos poucos, vamos sendo colonizados até nos tornarmos antropólogos genéricos, ou seja, antropólogos menores ou inferiores, já que nunca poderemos ser iguais aos antropólogos brancos. Queremos construir as nossas próprias antropologias, e já estamos caminhando nesse sentido. E não importa se os antropólogos não indígenas gostam ou não. Não temos que dar satisfação a ninguém. Temos autonomia milenar para pensar e construir nossos próprios caminhos, como sempre fizemos ancestralmente. Queremos dialogar e nunca fugimos do diálogo. Alguns dizem que isso ameaça o futuro da antropologia, porque ela pode acabar. Esse é um problema deles. Nós queremos a antropologia, e se eles não querem mais a antropologia, nós queremos e sabemos praticá-la do nosso jeito.

Sei que a academia como um todo não vai querer perder a antropologia, pela sua relevância. A antropologia, como ciência ou disciplina moderna ocidental, pode ser recente, mas conhecimentos antropológicos são saberes que nos ajudam a compreender nosso lugar no mundo e as possibilidades que temos no presente e no futuro. As antropologias indígenas estão crescendo, amadurecendo e se consolidando. Hoje já existe uma Associação de Indígenas Antropólogos, a ABIA. Não é preciso ter pressa para não atropelar. Acabamos de criar uma associação de pesquisadores indígenas, o Instituto Plurinacional de Pesquisadores e Pesquisadoras Indígenas, o IPPEI, que vai se somar a esse movimento, formando um campo próprio.

O MEC está prometendo, para este ano ou para o próximo, a criação de uma Universidade Indígena. Com ela virão também a história indígena, a antropologia indígena, a filosofia indígena e outras áreas. Existe, portanto, um horizonte promissor. Ao longo da história aprendemos que conquistas dependem dos próprios indígenas, assim como evitar retrocessos, mesmo diante de governos menos sensíveis ou até anti-indígenas.

Hoje temos cem mil indígenas entre os que estão matriculados na academia ou que já passaram por ela. Isso é uma conquista potente, uma força nova que se soma às nossas trincheiras de luta. Sou muito otimista em relação às antropologias indígenas nascentes e crescentes. Digo antropologias indígenas no plural porque é desejável que cada povo indígena construa sua antropologia a partir de sua matriz cultural, social, ontológica e epistemológica, mas sempre aberta ao diálogo e em composição com outras matrizes antropológicas, inclusive com a antropologia ocidental eurocentrada. Eu mesmo gosto de ministrar a disciplina de Introdução à Antropologia focada nos autores clássicos da antropologia tradicional, mesmo não concordando que a antropologia seja apenas dos ocidentais.

Por isso, nos meus planos de aula incluo autores negros, indígenas e quilombolas. Trabalho com meus alunos a diversidade de antropologias e antropólogos. Eles precisam perceber logo no início que a antropologia é plural e que há muitas antropologias: latino-americanas, indígenas, africanas, asiáticas, orientais e outras. Esse é o novo tempo da antropologia, e percebo que a geração atual de jovens está compreendendo e aceitando isso muito bem. Não percebi até agora nenhuma reação negativa, pelo contrário, a maioria gosta ainda mais ao perceber esses outros horizontes possíveis dentro da própria ciência antropológica.

Pergunta 7 (Mylena): E, dando continuidade às perguntas: o senhor destacou na sua tese que existe uma incongruência entre os cursos frequentados pelos estudantes indígenas, ou melhor, entre os cursos mais aceitos por eles, e as necessidades reais das comunidades indígenas. Já tive contato com isso na Maloca, em algumas reuniões, e percebo essa troca: os estudantes aprendem um pouco da cultura branca e levam

de volta esse conhecimento. Gostaríamos de saber que políticas ou incentivos o senhor vislumbra para equilibrar e ampliar a presença dos estudantes indígenas nas universidades, sobretudo nas públicas?

Gersem Baniwa: Para que a incongruência entre as demandas coletivas dos povos indígenas e a oferta de ensino das universidades diminua, é preciso haver uma maior combinação e diálogo entre a universidade e as demandas das comunidades indígenas. A pergunta inicial que sempre fazemos é: por que e para que os povos indígenas querem a formação acadêmica? É claro que existem as demandas e interesses individuais e pessoais dos estudantes indígenas, como em toda sociedade, mas prevalecem os objetivos coletivos das comunidades. Os povos indígenas têm clareza do que querem e esperam da universidade: aprender e apropriar-se dos conhecimentos científicos e tecnológicos que lhes interessam para diferentes fins, seja para conhecer o que e como pensam os não indígenas, seja para adquirir habilidades, competências e capacidades práticas para resolver seus problemas atuais (pós-contato) vivenciados nas aldeias nos campos da educação, da saúde, da economia, do transporte, da comunicação e assim por diante. Essas novas habilidades servem para complementar seus saberes e capacidades próprias, e não para substituí-los.

Mas qual é o problema? O problema é que a matriz curricular, ou seja, o conjunto de conhecimentos que a universidade possui e oferece, é voltado para responder às realidades e necessidades da vida não indígena, preferencialmente urbana e voltado para o mercado capitalista. Os cursos das universidades estão estruturados para atender às demandas dos não indígenas. Então, é preciso levar mais a sério o processo de escuta aos indígenas, suas demandas pessoais e coletivas, para que a universidade possa se organizar e aperfeiçoar seus instrumentos pedagógicos também para atender às necessidades e demandas indígenas.

Um bom exemplo é o da saúde. O estudante indígena que, após anos de estudos, volta para sua comunidade como médico formado é uma das conquistas mais celebradas e comemoradas. Só que há uma limitação: esse médico ou médica indígena vai atender apenas uma parte da saúde daquela população indígena, porque aprendeu somente a medicina do branco. Vai faltar a outra formação, a tradicional. O ideal seria que o aluno indígena da área da saúde pudesse aprender bem a tecnologia e os conhecimentos da medicina ocidental científica, mas também conhecer as concepções e os procedimentos terapêuticos tradicionais.

O problema se torna mais complexo no campo das ciências humanas e sociais. As ciências têm esse potencial. A antropologia tem grande utilidade: elaborar relatórios antropológicos para fins de demarcação de terras indígenas, para garantia de direitos e na implementação de projetos comunitários. O mais interessante seria simplificar a questão, perguntando aos indígenas quais são as suas demandas e, a partir disso, adequar os cursos para também atender às realidades indígenas.

Como exemplo, cito o que acontece no ensino médio indígena, em que o aluno entra na escola sabendo fazer muitas coisas do dia a dia da vida: caçar, pescar, colher frutas silvestres, trabalhar na roça, produzir farinha, fabricar utensílios domésticos e outras atividades do cotidiano. Mas, ao sair do ensino médio, ele já não sabe mais caçar, não quer mais pescar, não sabe mais colher frutas no mato. A escola mudou completamente seu caminho. E aí ele só quer saber de ser empregado, ser “isso ou aquilo”, abandonando sua tradição. Esse equilíbrio é o que precisamos perseguir, porque negar o acesso aos conhecimentos científicos de fora é um erro, já que isso significaria negar um direito e uma necessidade.

A criação de uma universidade indígena, que não deve ser uma universidade exótica, paralela, diferente ou estranha, pode ajudar na busca por esse equilíbrio. Ela precisa ter uma conexão forte com a ciência e com a academia, mas focando em questões que a universidade atual não contempla. Ou seja, não é para ser algo exótico ou muito diferente. A diferença estará nisso: ser mais plural, dinâmica e diversa.

Pergunta 8 (Ricardo): Considerando a “distância cósmica” sobre a qual dialogamos anteriormente e partindo do pressuposto de que a ampliação do número de estudantes indígenas na universidade, predominantemente branca, certamente irá transformar a instituição, quais o senhor destacaria como algumas das principais contribuições desse processo que alguns chamam de “indigenização”?

Gersem Baniwa: Em primeiro lugar, quero dizer que não concordo com o termo “indigenização”, porque, assim como nós não queremos ser embranquecidos e passamos a vida inteira combatendo o branqueamento, também não queremos tornar ninguém indígena. Eu entendo o sentido simbólico e estratégico de indigenização, mas não concordo com a ideia, porque é também uma forma de colonização, uma colonização às avessas, ou seja, querer indigenizar o branco ou colonizar o colonizador. Isso é outra forma de colonização. Colonização não acontece apenas quando é o branco que coloniza o indígena; o

contrário também é colonização. Ser contra-colonial, decolonial ou não colonial exige ser contra qualquer forma de colonização.

O que nós buscamos é algo diferente: buscamos mútuos conhecimentos e reconhecimentos. Quando se fala em “indigenizar”, parece que o branco tem que se tornar indígena, e isso, para mim, é impossível e indesejável. O branco continuará sendo branco. O que ele tem que deixar de ser é colonizador. O princípio da diversidade humana sugere que o indígena continuará sendo indígena, que o branco continuará sendo branco, que o negro continuará sendo negro e assim por diante. As alteridades são realidades naturais, assim como a diversidade de culturas, tradições e identidades.

O que precisa acontecer é essa mútua reciprocidade, o mútuo reconhecimento dos distintos mundos, resultando em relações de respeito, valorização e promoção das diferentes existencialidades. Queremos uma escola e uma universidade que conheçam e reconheçam as nossas diversidades, para que possamos nos valorizar e nos reconhecer mutuamente. No lugar de antropologia indigenizada, devemos construir uma antropologia plural, intercultural ou interepistêmica. Uma antropologia que não contenha apenas os pensamentos sobre o ser humano nos modos do Ocidente, mas que inclua também os pensamentos de todas as outras civilizações e culturas. Ou seja, uma antropologia plural, cosmopolita, intercultural ou uma antropologia ecumênica, como denomina Alcida Ramos. Nela estarão presentes todas as concepções e formas de organização da vida e do mundo humano.

O pensamento colonizador ainda é muito forte e muito presente. Não é mais hegemônico como já foi há pouco tempo, mas ainda há muita resistência em aceitar a diversidade de pensamento, de concepções e de modos de vida. Na antropologia não é diferente. Ainda vemos e enfrentamos muita resistência quando falamos de antropologia indígena ou de antropologia negra. O pessoal logo reage: “Ah, agora querem acabar com a nossa antropologia!”. Mas apenas queremos acrescentar outros modos de pensar, outras concepções, outros modos de vida que também façam parte da discussão e do debate.

Claro que há brancos que querem se aproximar dos indígenas, aprender com os indígenas, até viver com os indígenas. Mas ninguém quer transformar ninguém em indígena. Eu sei que muitos colegas indígenas falam em “indigenizar a política”, “indigenizar as igrejas”, “indigenizar” a universidade. Eu entendo e acho que esses termos provocam debates interessantes, têm seu sentido. Mas, objetivamente, não é isso que queremos. Não queremos transformar o branco em indígena, assim como somos contrários à ideia de tornar o indígena branco. Passamos a vida inteira lutando contra isso.

Pergunta 9 (Maria Luiza): Bom, gostaríamos de saber: nas escolas indígenas que o senhor conhece ou com as quais teve contato, como são definidos os conteúdos curriculares, a metodologia, os tipos de avaliação e as práticas pedagógicas que permeiam o ambiente escolar?

Gersem Baniwa: Temos avançado bastante, mas ainda não o suficiente, nas chamadas escolas indígenas interculturais. Resumindo: o que é uma escola indígena intercultural? Primeiramente, escola indígena é uma escola própria, ou seja, que tem a gestão administrativa, pedagógica e curricular nas mãos da própria comunidade indígena. Essa autonomia é fundamental. Existem poucas, mas elas existem. Nelas, toda a gestão, o calendário, o regimento e o currículo são definidos pela comunidade, de acordo com sua dinâmica social e cultural. Não é algo padronizado ou imposto pelos sistemas de ensino ou pelos governos.

Além disso, o currículo é diverso e intercultural, composto por conhecimentos escolares científicos e por conhecimentos indígenas. Algumas escolas estão avançando nessa direção, outras menos. Mas, pelo menos, conquistamos algo importante: todas passaram a valorizar as línguas indígenas e os saberes próprios, milenares e ancestrais, conhecidos genericamente como conhecimentos tradicionais. Isso é uma conquista na lei e na prática. Há pouco tempo, as línguas indígenas eram ignoradas e proibidas, não estavam presentes e nem podiam ser mencionadas.

Atualmente, algumas escolas indígenas trabalham com ensino e pesquisa de maneira bastante autônoma. Em vez de apenas levar conhecimentos externos para dentro, os alunos produzem conhecimento a partir de suas realidades, conectando-o com o mundo exterior, mas sempre em seus termos. O conhecimento externo só faz sentido se compreendido a partir da realidade local. Algumas escolas avançaram bastante na equidade pedagógica, epistêmica e sociocultural. São escolas que não trabalham com disciplinas isoladas, mas com grandes áreas de conhecimento.

A escola indígena ideal é aquela que possibilita à comunidade acessar conhecimentos externos que lhe interessam, sem renunciar ao que é seu. Esse equilíbrio precisa aparecer no currículo e no cotidiano da comunidade. Essa combinação deve estar presente no calendário, no regimento e no currículo, contemplando rituais e festas tradicionais, que são momentos riquíssimos do ponto de vista pedagógico. O professor não é o único educador. A comunidade inteira educa e é educada, ensina e aprende coletivamente. Todo mundo ensina e aprende mutuamente. Nesse tipo de ensino, o professor formal é, muitas vezes, o menos adequado e menos habilitado à função. Quem ensina é a comunidade, com toda a experiência acumulada ancestralmente. Essa é a combinação para uma escola verdadeiramente indígena, específica, diferenciada e intercultural.

Mas por que não funciona plenamente assim? Porque existe muita resistência dos agentes políticos do mundo branco. Essa resistência limita e impede a construção e o funcionamento de escolas efetivamente indígenas. Ainda impera o pensamento colonial, que deseja transformar o indígena em branco. Esse pensamento está por trás da antiga ideia de “integração” ou “assimilação”, que impõe o currículo hegemônico monocultural e monoepistêmico ocidental eurocentrado. E o que acontece? O estudante indígena aprende apenas o que vem do mundo branco e vai deixando de aprender e praticar os conhecimentos, culturas e modos de vida de seu povo.

Pergunta 10 (Mylena): E por último, queremos saber se existem experiências ativas e inovadoras de escolas de ensino na sua comunidade, quais são essas experiências e se o senhor poderia nos contar um pouco sobre elas.

Gersem Baniwa: A Escola Cariamã, da aldeia Carará-Poço, ou Assunção do Içana, minha aldeia de origem, é um bom exemplo de uma escola indígena em processo de descolonização pedagógica e de retomada da autonomia. Essa é a aldeia onde nasci, cresci e iniciei minha escolarização. Na época, a escola se chamava Escola Nossa Senhora da Assunção porque era concebida e dirigida a mão de ferro por missionárias brancas, muitas delas estrangeiras, que claramente a entendiam como instrumento de colonização, civilização, assimilação, integração e, sobretudo, conversão dos indígenas ao cristianismo católico. Era, portanto, uma escola voltada à destruição das línguas, tradições, culturas, saberes e valores, buscando o apagamento identitário e cultural. Em resposta a esse projeto colonial, a comunidade da aldeia, por meio de suas lideranças, professores, estudantes, pais e mães, decidiu, a partir da década de 1990, implementar mudanças profundas na concepção, organização e funcionamento da escola, começando pela retomada da gestão e pela reelaboração do projeto político-pedagógico e do currículo. Uma das transformações mais significativas foi a valorização e reintegração da língua indígena. Hoje, todas as crianças falam a língua materna, algo que décadas atrás estava em processo de perda.

Em segundo lugar, houve a valorização das tradições e culturas, em um movimento de recuperação e resgate. Na minha infância, já não existiam casas tradicionais onde as práticas culturais eram realizadas. Hoje, elas voltaram a existir e funcionar, com forte protagonismo da escola e dos anciãos. Rituais sagrados novamente fazem parte da dinâmica escolar.

Outra conquista importante é o modelo de ensino baseado na pesquisa, que tem grande valor para os estudantes indígenas. É por meio da pesquisa que eles se descobrem, aprendem sobre o próprio mundo e sobre o mundo de fora da aldeia. Essa articulação e diálogo interculturais acontecem nas escolas indígenas do ensino básico. Ao mesmo tempo em que estudam tecnologia e informática, as crianças também estudam e aperfeiçoam tecnologias tradicionais, como as de caça, pesca, agricultura, relações de parentesco e valores familiares

O mais importante é a retomada do protagonismo no processo educativo e, como consequência, em outras dimensões da vida coletiva. Muitas escolas são autônomas, algumas mais, outras menos. Do ponto de vista administrativo, os sistemas de ensino oficiais têm pouca influência, especialmente no campo pedagógico. As comunidades escolhem seus professores e diretores. O calendário escolar é organizado pela comunidade e oficializado pela Secretaria de Educação, que acompanha e apoia. Assim, a comunidade começa a sentir: “Essa escola é nossa.”

A autonomia escolar permite que a comunidade decida como e quando realizar suas atividades, sempre dialogando com o poder público. E nada melhor do que perceber que os bons resultados são fruto do trabalho coletivo, e não apenas de professores ou do governo. O professor é um facilitador, com suas limitações, mas quando o trabalho é construído com a turma, a comunidade e as famílias, a potência pedagógica aumenta, assim como os resultados.

Em algumas escolas, as pesquisas desenvolvidas por crianças e jovens do ensino médio têm produzido descobertas importantes. Por exemplo, agora pesquisam uma frutinha comum na beira do rio, chamada “wará”. Também identificam madeiras cujas árvores têm óleos que podem ser transformados em combustível para motores marítimos ou geradores elétricos. Tudo isso ocorre em uma escola indígena de ensino médio. São experiências educativas ricas e inovadoras, que combinam conhecimentos tradicionais e científicos.

Há ainda projetos de gestão ambiental e de recursos naturais, todos com envolvimento direto da escola. Ou seja, não é uma escola voltada apenas para estudos teóricos ou para que os alunos tirem notas e avancem de série. É um espaço de atividades que permite aos estudantes vivenciar, experimentar e contribuir com suas comunidades. É a ideia de uma educação transformadora, que gera contribuições sociais amplas. É essa a escola em que acreditamos e que queremos construir cada vez melhor. É uma experiência recente, mas em avanço contínuo. Por isso escolhi o caminho da educação: para contribuir com o meu povo e com o mundo. Sem educação, não avançamos muito longe — nem como civilização, nem como humanidade, nem como mundo ou planeta.

Mylena: Então é isso. Encerramos por aqui. Quero agradecer, em nome do PET/SOL, pelo tempo que o senhor disponibilizou para tirar nossas dúvidas e conversar um pouco mais sobre suas experiências.

REFERÊNCIAS

BANIWA, Gerssem. *Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/tesesdissertacoes/educacao-para-manejo-e-domesticacao-do-mundo-entre-escola-ideal-e-escola>. Acesso em: 28 maio 2025.

BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 29 maio 2025.

Data de submissão: 03/06/2025

Data de aceite: 22/11/2025

Data de publicação: 15/12/2025

POR UMA POLÍTICA EXTERNA INCLUSIVA: DIÁLOGO COM FABRÍCIO PRADO SOBRE IGUALDADE RACIAL

Hacia una política exterior inclusiva: diálogo con Fabrício Prado sobre la igualdad racial

For an inclusive foreign policy: dialogue with Fabrício Prado on racial equality

ANA TERRA PIMENTEL SANTANA¹
ORCID: 0009-0008-9642-8103

AUGUSTO CESAR SILVA FILGUEIRAS²
ORCID: 0009-0006-1295-8402

HIANN RIELL SOTERO DA SILVA³
ORCID: 0009-0003-7573-6020

LAURA SALVADOR SOUTO⁴
ORCID: 0009-0007-8766-9864

RESUMO

A entrevista com o diplomata Fabrício Prado, concedida ao Programa de Educação Tutorial das Ciências Sociais da Universidade de Brasília (PET/SOL), aborda a complexidade da representatividade racial no Itamaraty. O objetivo da conversa é iluminar os desafios e possibilidades de inclusão de pessoas negras, quilombolas e indígenas na diplomacia brasileira, a partir da experiência do entrevistado. Ao longo do diálogo, Prado destaca a discrepância entre a composição racial da sociedade brasileira e a baixa presença de pessoas negras no corpo diplomático, questionando o impacto dessa ausência na legitimidade da política externa. A entrevista, conduzida com perguntas formuladas por estudantes de Ciências Sociais, enfatiza temas ligados à igualdade racial, políticas públicas e ações afirmativas. Entre os conceitos debatidos, sobressaem representatividade, diversidade institucional e relações raciais no Brasil. Como contribuição, o material evidencia tanto os avanços quanto os limites da atuação do Estado brasileiro na promoção da equidade racial, especialmente no âmbito da política externa. Além disso, ressalta a importância de um corpo diplomático mais plural como instrumento de transformação interna e de projeção internacional alinhada à diversidade da sociedade brasileira.

Keywords: School Trajectories; Education of Ethnic-Racial Relations; Sociology of Education; Affirmative Actions

RESUMEN

1 Graduanda em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB). Participa do Programa de Educação Tutorial (PET/SOL) da UnB, com a temática "Pensando invisibilidade e resistências nas trajetórias de intelectuais negras e negros nas Ciências Sociais". Realizou dois projetos de Iniciação Científica (PIBIC) sobre raça e estereótipos de gênero e sobre educação ambiental crítica. E-mail: anateraps@gmail.com.

2 Graduado em Ciências Sociais – Licenciatura. Augusto Cesar Silva Filgueiras é graduado em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UnB), com atuação em pesquisa, extensão e eventos acadêmicos. Foi estagiário na *Revista Psicologia: Teoria e Pesquisa* e na Secretaria de Políticas de Ações Afirmativas, Combate e Superação do Racismo do Ministério da Igualdade Racial. Participou dos projetos "Ciências Sociais nas Escolas" e "Laboratório de Ensino de Sociologia Lélia Gonzalez" e, atualmente, integra o Programa de Educação Tutorial das Ciências Sociais da Universidade de Brasília. E-mail: augusto.filgueirass@gmail.com.

3 Graduado em Ciências Sociais. Hiann Riehl Sotero da Silva é licenciado e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UnB). Graduando em Sociologia na mesma instituição, atua em pesquisas sobre questões étnico-raciais e interseccionalidade. Integrante do Programa de Educação Tutorial em Ciências Sociais (PET/SOL-UnB) e do Núcleo de Estudos Amazônicos (NEAz/UnB), atualmente dedica-se a projetos de extensão voltados aos estudos sobre comunidades tradicionais na Amazônia. E-mail: hiannsotero@gmail.com

4 Graduanda em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB). Participa do Programa de Educação Tutorial (PET/SOL) da UnB, com a temática "Pensando invisibilidade e resistências nas trajetórias de intelectuais negras e negros nas Ciências Sociais". Autora do artigo "Da racialização aos desdobramentos da Lei de Cotas no Brasil", publicado na *Revista Politeia*, ed. 4, 2025. E-mail: laurasalvadorsouto@gmail.com.

La entrevista con el diplomático Fabrício Prado, realizada por el Programa de Educación Tutorial en Ciencias Sociales de la Universidad de Brasilia (PET/SOL), aborda la complejidad de la representatividad racial en el Ministerio de Relaciones Exteriores de Brasil (Itamaraty). El objetivo de la conversación es iluminar los desafíos y posibilidades de inclusión de personas negras, quilombolas e indígenas en la diplomacia brasileña, a partir de la experiencia del entrevistado. A lo largo del diálogo, Prado destaca la discrepancia entre la composición racial de la sociedad brasileña y la baja presencia de personas negras en el cuerpo diplomático, cuestionando el impacto de esa ausencia en la legitimidad de la política exterior. La entrevista, realizada con preguntas elaboradas por estudiantes de Ciencias Sociales, hace hincapié en temas relacionados con la igualdad racial, las políticas públicas y las acciones afirmativas. Entre los conceptos debatidos, sobresalen la representatividad, la diversidad institucional y las relaciones raciales en Brasil. Como aporte, la entrevista evidencia tanto los avances como los límites de la actuación del Estado brasileño en la promoción de la equidad racial, especialmente en el ámbito de la política exterior. Además, resalta la importancia de un cuerpo diplomático más plural como herramienta de transformación interna y de proyección internacional coherente con la diversidad de la sociedad brasileña.

Palabras clave: Igualdad racial; Representación diplomática; Acción afirmativa; Diversidad institucional.

ABSTRACT

The interview with diplomat Fabrício Prado, granted to the Tutorial Education Program of Social Sciences at the University of Brasília (PET/SOL), addresses the complexity of racial representation within the Brazilian Ministry of Foreign Affairs (Itamaraty). The purpose of the conversation is to shed light on the challenges and possibilities for including Black, quilombola and Indigenous individuals in Brazilian diplomacy, based on the interviewee's experience. Throughout the dialogue, Prado highlights the gap between the racial composition of Brazilian society and the low presence of Black people in the diplomatic corps, questioning the impact of this absence on the legitimacy of foreign policy. The interview, conducted with questions prepared by Social Sciences students, emphasizes themes related to racial equality, public policies and affirmative action. Among the concepts discussed, the most prominent are representation, institutional diversity and race relations in Brazil. As a contribution, the interview reveals both the progress and the limitations of the Brazilian State's efforts to promote racial equity, especially in the field of foreign policy. It also underscores the importance of a more diverse diplomatic corps as a tool for internal transformation and for projecting an international image aligned with the diversity of Brazilian society.

Keywords: Racial equality; Diplomatic representation; Affirmative action; Institutional diversity.

1. INTRODUÇÃO E CONTEXTUALIZAÇÃO

A construção de uma política externa comprometida com a igualdade racial e a inclusão social é um desafio constante no cenário internacional. No Brasil, a democratização das relações diplomáticas e a ampliação da representatividade dentro das instituições são temas cada vez mais discutidos, impulsionados por iniciativas que buscam fortalecer a participação social e promover a diversidade.

No dia 13 de dezembro de 2023, o Programa de Educação Tutorial do Curso de Ciências Sociais da Universidade de Brasília (PET-Sol) teve a oportunidade de entrevistar o Sr. Fabrício Araújo Prado, Chefe da Assessoria de Participação Social e Diversidade do Ministério das Relações Exteriores. A conversa ocorreu após sua participação no evento II Saberes Negros em Sankofa, em que integrou a mesa de conferência “Política Externa Brasileira e Igualdade Racial”.

Formado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Prado possui especialização em Direito Internacional pela Faculdade Milton Campos e mestrado em Direitos Humanos pela Universidade de Nottingham, no Reino Unido. Diplomata de carreira desde 2009, atuou na Missão do Brasil junto à ONU em Nova York e na Embaixada do Brasil em Havana, Cuba. Atualmente, Fabrício está no Gabinete do Ministério das Relações Exteriores como conselheiro da carreira diplomática, no exercício da função de chefe da Assessoria de Participação Social e Diversidade.

Na entrevista, Fabrício Prado compartilhou reflexões sobre os desafios da inserção da pauta racial na política externa brasileira, os avanços institucionais nessa área e a importância da participação da sociedade civil nesse processo. A seguir, confira os principais pontos dessa conversa enriquecedora.

2. ENTREVISTA

E (Augusto): Primeiramente, boa tarde a todos! Gostaria de agradecer ao Senhor Fabrício Prado por nos receber aqui hoje. Em nome do Programa de Educação Tutorial de Sociologia da UnB, mais uma vez, estamos muito felizes por tê-lo conosco. Sabemos das diversas encruzilhadas e caminhos que a vida nos apresenta, e o Itamaraty é um espaço predominantemente ocupado por corpos brancos, pouco representativos da pluralidade do Brasil. Houve algum momento marcante em sua vida que despertou seu interesse por essa carreira? Como foi o percurso, desde a infância ou desde quando começou a pensar sobre carreira e futuro, até chegar aqui?

F.P. (Fabrício Prado): Posso, vamos lá! Boa parte das pessoas que entram na carreira diplomática já tem isso como vocação desde muito cedo, geralmente por ter algum tipo de proximidade com a carreira. Às vezes não precisa nem ter diplomata na família, mas alguém diplomata no seu universo de referências, e aí aquilo passa a ser uma possibilidade. No meu caso, não era exatamente assim. Meus avós eram semianalfabetos – os quatro. E meus pais foram a primeira geração a ter acesso ao ensino superior. Então, eu nunca tive a diplomacia como referência concreta; inclusive, a primeira vez que entrei no Itamaraty foi para tomar posse. Mesmo para mim, que fiz o concurso, a carreira era um pouco misteriosa. Eu sabia que tinha um certo prestígio e que haveria algum espaço de exercício intelectual, mas também associado à gestão pública. Na prática, o que eu faria? Eu não sabia.

Até me lembrei de uma situação: minha avó ficou um pouco decepcionada, porque me via estudando tanto, com toda aquela dedicação, e ela falava: “Meu filho, mas é tanto sacrifício para quê? Você vai virar o quê?” Aí eu falei: “Vó, eu vou assumir como terceiro-secretário” – que é o nome do cargo. E ela ficou meio desapontada pelo fato de ser o “terceiro”. Ela não entendia bem, e eu também não. “Terceiro? O que é isso? O que você faz? Faz o quê, né?”

Acredito que esse percurso começou ainda no ensino médio, com meu interesse pelas aulas de História e Geografia. Desde então, eu também me sentia muito atraído por línguas estrangeiras e pela ideia de alteridade, de contato com o exterior – talvez porque eu não me sentisse completamente pertencente ao espaço social em que cresci, em Belo Horizonte. Estudei em escola particular e me identifico como um homem negro de pele clara. E essa questão da identificação, do pertencimento racial, é uma caminhada, um processo em constante construção.

E (Augusto): Perdão por te interromper, mas de onde você vem de Belo Horizonte?

F.P.: Eu vivi boa parte da minha infância e adolescência no Funcionários [bairro], na região central da cidade. A família da minha mãe era do Planalto [bairro], que é um bairro mais periférico. E a família do meu pai nem era de Belo Horizonte; era de Betim, uma periferia mais industrial da região metropolitana. O que eu tenho de memória? Meu pai e minha mãe tiveram origens e famílias muito simples. Então, o espaço de escola particular de Belo Horizonte, bem conceituada, era muito novo para a minha família. Enfim, eu tinha esse interesse por línguas estrangeiras, tinha interesse por conhecer outros lugares. Mas isso tudo parecia muito distante!

E aí, todo o processo do vestibular – que agora mudou um pouco, mas na época era uma coisa muito definitiva. Não sei bem se o Enem é assim hoje; talvez siga sendo muito definitivo na vida. E tomar uma decisão para a sua vida inteira com 17 anos, com repercussões para a família também, não é fácil. Eu gostava de Filosofia, gostava de Ciências Sociais. Quando eu vim com esse papo de Ciências Sociais, de Filosofia, não pegou bem em casa. É um sacrifício intergeracional, tipo assim: “Não é só você!”, “E se a gente perde o emprego?”. O que de fato aconteceu logo depois do vestibular. Acabei fazendo a faculdade de Direito pelas melhores perspectivas de emprego e renda.

Então, é isso: depois que entrei na faculdade de Direito, a diplomacia passou a ser parte do repertório. Tinha um ou outro aluno que estava estudando [para ser diplomata]. E, quando a gente fala hoje de representação, isso é muito importante! Porque, se você realmente não consegue ver ninguém que tenha alguma semelhança com o teu corpo, com a tua história, com a sua origem, é difícil, né? Você fala: “O que eu vou fazer ali?”

E (Augusto): Um grande exemplo foi o que o senhor nos deu agora. Você mostrou várias fotos⁵.

E (Jacqueline): Impossível se reconhecer!

E (Augusto): Exato! Como mulheres, nenhuma conseguiu se reconhecer ali, e, como pessoas negras, se reconheceu uma depois de quantos anos?

F.P.: Eu estava preparando um discurso e surgiu essa dúvida: “Ah, já teve? Não teve? [Ministro de Relações Exteriores negro]”. Fiquei sabendo há pouco tempo que já tivemos um chanceler negro por meio da pesquisa de uma colega nossa, a Rafaela Seixas⁶. Pelos retratos pintados e fotos da galeria de ex-ministros [que fica no Gabinete do MRE], são difíceis de identificar. Lembrei das fotos do Machado de Assis nos livros de ensino médio. Ele parecia uma pessoa branca, né? Eu não o via como uma pessoa negra, nunca imaginei na época. Engraçado, porque ao ler os livros você percebe que há um olhar diferente ali, mas, olhando a foto, eu pensava: “pessoa branca, né?”. Enfim, há sub-representação, como também é o caso das mulheres. Muito claramente, é uma falha! Não é só no Brasil. É uma carreira que, no resto do mundo, é muito masculina, branca, de elite.

E (Hiann): Eu gostaria de continuar perguntando sobre a sua trajetória, com relação ao período depois que o senhor entrou no Itamaraty, depois que o senhor conseguiu alcançar o cargo de terceiro secretário. Quais foram as principais dificuldades que o senhor enfrentou e percebeu que ocorreram porque o senhor era negro? E que, caso fosse uma pessoa branca, não teria que passar por aquilo ou teria passado de maneira mais fácil?

F.P.: Foi muito interessante porque, quando eu entrei na faculdade, não havia cotas nem programa de ações afirmativas. Eu não tive oportunidade de me deparar com essa questão, mas, na época, eu já tinha alguma consciência. Quando fui prestar concurso no Rio Branco, já existia um programa de ações afirmativas do Itamaraty. Foi um processo subjetivo e psicológico muito importante para mim, no sentido de reconhecimento. Não foi simples, porque, apesar de ter vindo de uma família com ascendência mais popular, não saber de onde vem sua família é muito sintomático. Geralmente, as pessoas citam cinco gerações de antecedência; eu não faço a menor ideia. Nunca quis fazer os testes genéticos, porque tenho uma certa resistência à ideia de definir a identidade a partir de um teste. Mas, querendo ou não, estudei em uma escola particular e tive um grau de apoio que eu sabia ser um privilégio considerável no contexto brasileiro. Assim, ao me candidatar para o programa de ações afirmativas, duas coisas pesaram muito para mim: do ponto de vista racial, eu não tinha dúvida de que compartilhava, ainda que em menor grau do que pessoas que não estão no espectro pardo, a identificação como pessoa negra. Não tinha dúvida de que eu me alinhava ao programa, ao seu objetivo e ao público que buscava atender. Ao mesmo tempo, eu tinha um mínimo de estrutura e sabia claramente que não queria ter prioridade em relação aos outros. Eu participei, fui classificado, mas não recebi a bolsa. Até hoje não sei exatamente, nem procurei saber, qual foi o critério.

E (Jacqueline): E já funcionava como uma banca de heteroidentificação naquele período?

F.P.: Acho que sim, mas não tinha esse nome. Não tenho certeza. Eles levavam vários elementos em consideração, mas, no fundo, acho que era.

E (Augusto): Tem uma data aproximada desse período em que o senhor fez a entrevista?

F.P.: Foi em 2008 ou 2009, porque eu passei no concurso em 2009. Quando eu entrei no Itamaraty, meu primeiro chefe era um diplomata negro também, o Embaixador Silvio Albuquerque⁷, que tem um livro referência sobre o combate ao racismo na política externa brasileira, o que ajudou muito nessa adaptação à instituição. O MRE é uma instituição muito específica, não é muito explícita em quase nada, e eu tinha a sensação de estar fora do padrão em várias dimensões: classe, raça, posicionamentos políticos e ideológicos.

⁵ O exemplo dado refere-se à antessala onde ocorreu a entrevista, cujas paredes exibiam retratos de diversos ex-ministros das Relações Exteriores. Os integrantes do PET observaram que todos os retratados eram homens brancos.

⁶ Rafaela Seixas Fontes é diplomata de carreira, subchefe da Divisão de Saúde Global e mestre em Direito pela Universidade de Brasília (UnB), com dissertação sobre a política externa sueca sob uma perspectiva negra e abolicionista. Graduiu-se em Direito pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e foi bolsista do Programa de Ação Afirmativa do Instituto Rio Branco. Serviu na Embaixada do Brasil no Cairo, onde liderou o projeto que levou o grupo Olodum ao Egito. Idealizou e coordenou a Mentoria Mônica de Menezes Campos (2021 a 2024), responsável pela aprovação de 15 diplomatas negros, entre eles 8 mulheres negras. Atuou na Secretaria de Políticas para as Mulheres da Bahia, onde desenvolveu o projeto sobre a feminização do HIV, “Sem pudor e com poder”. É coautora do livro *DiplomatAs* (2023), com o texto “Mônica de Menezes Campos (1957–1985)”. Também possui formação em teatro, com experiência no Teatro do Oprimido. Informações fornecidas pela própria Rafaela Seixas Fontes, em comunicação pessoal à autora em maio de 2025.

⁷ Silvio José Albuquerque e Silva nasceu em 1961, em Niterói (RJ), e concluiu o Curso de Preparação à Carreira de Diplomata em 1987. É formado em Ciências Jurídicas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e possui mestrado em Política Internacional pela Universidade Livre de Bruxelas, na Bélgica (CRE aprova novo embaixador no Quênia; indicação vai a Plenário).

Naquela época, tínhamos um grau de elaboração coletiva muito menor. Hoje eu participo dos debates e dos coletivos de diplomacia e negritude, mesmo sem ter entrado como cotista ou recebido a bolsa do programa de ação afirmativa. Mas, na época, não havia coletivo; existiam apenas os grupos de apoio de bolsistas e, depois, os grupos de cotistas. Eram pouquíssimos diplomatas que, vamos colocar assim, levantavam a bandeira. A postura padrão de identidades dissonantes dentro do Itamaraty era de certa discrição, de serem ainda mais dedicados que a média. Acho que, no fundo, essas questões estavam presentes, mas não de forma elaborada. Havia a sensação de que existia algo em você que era diferente e que, por isso, era preciso ir além. Isso é muito comum entre mulheres e outros grupos também. Quando você ocupa uma posição um pouco à margem do padrão, nem sempre tem isso completamente elaborado, mas sente que precisa mostrar serviço. E ter consciência de que havia regras que eu desconhecia gerava em mim uma ansiedade maior de tentar correr atrás.

E (Augusto) - Que é o caso que geralmente pessoas não negras não sentem? Elas se sentem confortáveis nesses espaços, então justamente mulheres, pessoas negras e LGBTQs, enfim, sentem muito mais esse ímpeto de achar que está faltando alguma coisa nas suas atitudes, não é?

F.P.: É, essa coisa da síndrome do impostor é muito presente, né? Em todos os espaços em que circulei, eu sempre começava um pouco lá. Acho que não dá para generalizar, porque afirmar que todos passam por isso é complexo, as subjetividades são complexas. É importante tomar certo cuidado com essas simplificações. Em um espaço como esse, algumas coisas que no mundo real não são fragilidades ou marginalidades podem vir a ser. Então, por exemplo, um homem branco de determinada elite econômica, mas que vem de São Luís e não do Rio de Janeiro, no ambiente do Itamaraty da década de 60, já vivia uma situação específica. Mas, obviamente, ainda era mais privilegiado do que seria uma mulher, como foi o caso de Mônica de Menezes⁸, que entrou lá em 1978. Acho que esses recortes são importantes, mas nem sempre são simples.

E (Hiann): Eu gostaria de retomar uma questão mencionada pelo senhor em sua palestra no II Saberes Negros em Sankofa. O senhor afirmou que, “como manifestação do racismo estrutural, o Itamaraty — assim como outras instituições políticas — carrega uma contradição: pertence a um país que tem a maior população afrodescendente do mundo, mas conta apenas com uma minoria desse grupo em suas carreiras”.

Nesse sentido, como o senhor, enquanto diplomata, compreende que a falta de diversidade no Itamaraty impacta as relações do Brasil com outros países? Quais perdas podem ser observadas em razão da baixa presença de diplomatas negros atuando de forma efetiva na política externa brasileira? E, em sua perspectiva, como os demais países percebem essa contradição — a de um Estado que é o maior país afrodescendente do mundo, mas que apresenta pouca representatividade negra em sua diplomacia?

F.P.: Eu considero que a falta de diversidade no Itamaraty compromete o debate de política externa, tanto enquanto política de Estado quanto enquanto política de governo. Tenho uma visão crítica dessa ideia monolítica de “interesse nacional”, pois entendo que existem múltiplas possibilidades de interesses nacionais a serem defendidos. A política externa não é exclusivamente uma política de Estado; ela também é atravessada por diretrizes de governo. Por isso, responder a essa questão de maneira válida para todos os governos seria muito difícil. Vou me concentrar, então, no contexto atual, o do terceiro governo Lula.

A ausência de diversidade no Itamaraty cria uma dissonância — uma incongruência entre discurso e prática — que afeta a legitimidade das posições defendidas pelo Brasil no exterior. Essa lacuna não impede que o país atue, mas certamente prejudica a eficácia institucional. Quanto mais diverso for o corpo diplomático, maior será a capacidade do Ministério de cumprir o mandato que o governo atual propõe.

Sobre as perdas decorrentes da baixa presença de diplomatas negros nas relações exteriores, entendo que ela reforça preconceitos persistentes: a noção de que pessoas negras não teriam capacidade para ocupar posições de comando ou espaços de poder político, econômico, midiático ou simbólico. O Itamaraty, nesse sentido, é uma instituição fortemente associada ao poder — é também um capital cultural. O movimento negro, há décadas, tem interesse particular na diplomacia brasileira justamente porque ela funciona como uma instituição-síntese, em que essas contradições ficam mais evidentes.

⁸ Mônica de Menezes Campos nasceu no Rio de Janeiro em 10 de dezembro de 1957. Em 1976, ingressou no curso de Letras na Universidade de Brasília. Em 1978, contrariando orientações anteriores, decidiu participar de um curso preparatório para o exame do Curso de Preparação à Carreira de Diplomata (CPCD). Aprovada no exame, concluiu a formação e, em 2 de setembro de 1980, assumiu o cargo de Terceira-Secretária, tornando-se a primeira diplomata negra do Brasil. Seu ingresso na carreira diplomática recebeu ampla cobertura da imprensa nacional, com destaque em veículos como *Jornal do Brasil*, *O Globo* e *Correio Braziliense* (OLIVEIRA, 2024).

O Brasil é um país relevante e com grande impacto nas relações internacionais, ainda que tenha suas limitações, como todos os outros. Não define sozinho a agenda internacional, mas exerce considerável influência. Por isso, o serviço exterior brasileiro deveria ampliar a representação de mulheres, de pessoas negras, de pessoas LGBTQIA+, de pessoas com deficiência, de quilombolas e indígenas, de modo a fortalecer a amplitude, a coerência e a legitimidade de seus discursos — especialmente porque o país se posiciona como defensor do multilateralismo e dos direitos humanos. Para além da composição do corpo diplomático, é igualmente necessário adotar métodos de trabalho mais inclusivos.

Outro aspecto importante é o da participação social. A política externa também deve ser entendida como um campo no qual representantes de movimentos sociais, organizações da sociedade civil, academia e outros setores têm contribuições relevantes. Historicamente, determinados interlocutores políticos e econômicos — marcados por uma certa origem, gênero ou raça — sempre tiveram acesso ao Ministério, enquanto outros e outras não.

Por fim, quanto à percepção dos demais países sobre essa contradição brasileira — o fato de sermos o maior país afrodescendente do mundo, mas com baixa representatividade negra na diplomacia — trata-se de um exercício complexo de alteridade. Posso relatar, no entanto, o que já ouvi algumas vezes de diplomatas estrangeiros: que eu seria um diplomata “muito diferente” do perfil ao qual estavam acostumados quando pensavam em diplomatas brasileiros. Talvez isso tenha sido um elogio; talvez uma crítica (risos).

Todos(as) riem.

E (Augusto): Qual o significado da palavra “diferente” que eles tomam, né?

F.P.: Então, aí entra o problema da linguagem diplomática. Nesses casos a que estou me referindo, de alguns países que não vou nomear, quero crer que foram elogios. Mas não há como garantir que era isso. Talvez tenha sido uma percepção inconsciente dessa questão racial, porque, de fato, ela está presente. Em encontros com a sociedade civil na ONU, algumas vezes as pessoas já se reconheceram em mim de uma forma que eu acredito que não aconteceria com um colega branco.

Uma coisa de que me lembro bem são conversas com alguns colegas diplomatas africanos, durante negociações na ONU sobre a questão afrodescendente. Eles demonstram um certo estranhamento com o nosso conceito de “negro”, e isso é algo de que pouca gente se dá conta aqui no Brasil. Imagino que talvez a Mylena — que, naquele momento da entrevista, era a pessoa de pele mais escura na sala — fosse reconhecida como “africana”, talvez não.

E (Jacqueline) - Nem a Mylena.

F.P.: Complexo isso, não é? Porque é uma construção das pessoas negras brasileiras, e às vezes está associada a um retorno às raízes. Quando você finalmente tem esse contato, ser rejeitado naquela identidade pode ser um pouco difícil. Tenho a impressão de que, daqui da mesa, nenhum de nós seria reconhecido como um igual. Em alguns países há uma certa dificuldade com o termo afrodescendente. Alguns têm medo de que os recursos internacionais possam ir para a diáspora em detrimento da atenção aos países africanos. A União Africana, apesar disso, tem uma representação para a diáspora. Na institucionalidade da União Africana isso está um pouco melhor resolvido, porém, no dia a dia, no contato mais direto, é mais complexo. Muitas vezes eu me vi tendo que lançar mão de alguns elementos que eu sabia que ressoavam nesses países para facilitar o diálogo e a identificação. Eu tinha memorizado algumas palavras em iorubá, algumas referências banto, alguns pratos típicos...

E (Augusto): Buscando ter um jogo de cintura.

F.P.: É... já que o que acontece é uma certa não aceitação da nossa identificação, com uma imposição de distância e alteridade. Geralmente, a resposta que eu tinha era de surpresa. Agora, isso ocorre com países que não têm uma conexão mais próxima com o Brasil. Já com países que têm uma conexão maior, principalmente os de língua portuguesa, o que impera é mais o nosso desconhecimento — e nisso eu me incluo também — do que o contrário. E assim, geralmente eles têm uma noção, inclusive das nuances dos debates sociais que existem no Brasil, que a gente não tem em relação a eles.

Uma coisa que agora me ocorreu, e que eu não havia comentado ainda, é que, para um diplomata que nunca foi racializado (independentemente da sua identidade), quando serve em outro país e tem a obrigação de

representar, informar e negociar, isso pode ser uma dificuldade. Se o diplomata não tiver um entendimento mais sofisticado das relações raciais no Brasil, ele não conseguirá fazer uma análise das sutilezas das relações raciais nos outros países. E hoje, mais do que nunca, as questões raciais são categorias fundamentais para entender a política. Não acho que todos os diplomatas têm que ser obrigados a ter essa formação, e ter isso como referência; porém, ter pelo menos alguns diplomatas com essa formação já ajudaria. Um que seja já tem um impacto significativo, porque as análises políticas no MRE são feitas de forma coletiva. Geralmente, essas análises são feitas a partir do diálogo: você estuda, conversa com vários interlocutores do país, depois conversa com seus colegas e submete aquelas análises à apreciação da chefia. Uma pessoa que tem esse olhar já faz muita diferença na produção de conhecimento e na ação diplomática.

Hoje, quando as pessoas geralmente pensam nas relações étnico-raciais como determinantes da política, vão pensar na África, né? Mas na Europa também há questões raciais muito presentes. Se você não tem proximidade com esse debate — seja pela tua experiência, seja pela leitura — é mais difícil fazer essas análises. Pode ser que a pessoa seja fora da curva, genial, mas a chance é menor.

E (Augusto): Ainda nessa perspectiva que você está trazendo sobre as relações dos embaixadores com outros países, uma questão que me vem muito à mente é a dos primeiros embaixadores negros que tivemos. Você mesmo mencionou isso no nosso primeiro encontro, ao citar figuras como Mônica Menezes Campos e Raimundo Sousa Dantas.

F.P.: É porque aí entra a questão das hierarquias. O senhor Raimundo Sousa Dantas não era de carreira, mas foi o primeiro embaixador negro a receber credenciais. Já o primeiro diplomata da carreira a ser promovido a ministro de primeira classe é o embaixador Benedicto Fonseca Filho, que está na África do Sul desde 2010.

E (Jacqueline): Nossa, muito recente!

E (Augusto): A própria Mônica, ela é dos anos 1970, né?

F.P.: Ela entrou em 1978 no Itamaraty. Ela faleceu alguns anos depois.

E (Augusto): Pela pesquisa que eu estava fazendo, ela faleceu em 1985. Infelizmente foi uma carreira muito curta.

F.P.: Muito curta.

E (Augusto): Nessa perspectiva de baixa representatividade e inserção, algo que sempre me faz refletir é como o Itamaraty, e os embaixadores em geral, lidam com essas questões. Quando falamos de diversidade nos cargos, entendemos que pessoas negras ou mulheres tendem a expor com mais clareza pautas ligadas à sua identidade. Assim, a representatividade se conecta diretamente ao letramento racial. O próprio censo realizado no Itamaraty revela um número ainda muito baixo de pessoas negras.

F.P.: Assustadoramente baixo, embora não surpreendente!

E (Augusto): A gente precisaria que essas outras pessoas não negras tivessem algum nível de letramento racial ou, pelo menos, algum tipo de contato com cursos, palestras ou workshops.

F.P.: É interessante porque ontem mesmo realizamos a primeira reunião da Comissão de Promoção da Diversidade e da Inclusão do Itamaraty. E não é a primeira vez que essa pauta aparece: já tivemos Comitê de Gênero e Raça alguns anos atrás. Em 2019, contudo, foi extinto. Agora voltamos com uma segunda geração de ambientes institucionais de diversidade e inclusão. Essa reunião foi chefiada pelo ministro Mauro Vieira, homem branco do Rio de Janeiro, que ficou lá todo o tempo e está dando um apoio muito grande a esses debates internos. Olha, a gente tem grandes aliados, pessoas muito atentas, que buscam letramento, porém não são a maioria, eu diria. Claro que uma postura hostil também é muito rara — quero dizer, uma postura abertamente hostil. Inconscientemente a pessoa pode reproduzir comportamentos muito negativos; acredito que isso acontece em grande medida. Qual é a reação desse universo majoritariamente branco a essas mudanças? Eu acho que é um misto de desconforto, contudo também há uma abertura genuína para tentar entender, no contexto diplomático. É sempre muito difícil medir reações em ambientes diplomáticos de imediato. Se você me fizer essa pergunta daqui a alguns anos, eu provavelmente vou te dar uma resposta muito mais precisa, porque, neste exato momento, a chance de qualquer dissenso contrário à linha oficial é muito pequena. É possível que haja pessoas que não estejam muito cómodas nem muito felizes com esses

movimentos inclusivos, ainda que esses movimentos sejam limitados. Eu acho que depende muito para onde a sociedade brasileira vai apontar também. Tivemos um período recente em que havia sinalizações no sentido contrário...

Eu acho que esses movimentos de diversidade e inclusão vêm do esforço de atores e atrizes de dentro da instituição, mas são inspirados principalmente por uma mudança de orientação política mais geral no governo federal e na sociedade. O Itamaraty carrega essas complexidades e contradições. Foi o primeiro Ministério que teve uma funcionária pública concursada, embora hoje, tanto tempo depois, ainda tenha uma representação feminina muito baixa. Foi também o primeiro órgão da administração pública federal a ter um programa de ação afirmativa, ainda assim tem uma grande sub-representação de pessoas negras. São dinâmicas complexas mesmo.

E (Augusto): O senhor estava falando sobre o pacto da branquitude, e há uma articulação com Cida Bento, uma das autoras que propõem essa perspectiva. A nossa pergunta envolve o indivíduo branco e esse pacto narcísico, que consiste em se reconhecer nesse lugar de poder e buscar proteger sua posição por meio da manutenção de suas próprias perspectivas.

E (Augusto): O senhor percebe essa dinâmica de branquitude no Itamaraty, seja pelo tradicionalismo, seja pelo tratamento formal (“senhor”, “senhora”), como um mecanismo que mantém os espaços de poder predominantemente brancos? Ou seja, esse conservadorismo institucional acaba reforçando, mesmo que indiretamente, essa imagem branca do Ministério, apesar da presença de diplomatas negros?

F.P.: Então, eu acho que há uma complexidade no Itamaraty. É uma elite que aspira a um grau de sofisticação intelectual e civilizacional, que é uma palavra também perigosa. Então, sim. Eu acho que há identidades e simpatias, e, de novo, não apenas no aspecto racial. Porque eu acho que o aspecto racial está junto e misturado com as questões de gênero, classe e região. Então, sim, eu vejo que isso opera. Mas acredito que opera menos do que na sociedade, do que, talvez, na comunidade empresarial, na política ou em outros espaços de poder. Porque é justamente parte do pacto narcísico da carreira um certo grau de abstração. O Itamaraty, por incrível que pareça, sempre teve um apego maior a parâmetros de direitos humanos. Para te dar um exemplo: Alberto da Costa e Silva⁹, um dos maiores africanistas do Brasil. Branco. Diplomata. E tem outros exemplos assim...

E (Jacqueline): O próprio Joaquim Nabuco, que foi abolicionista, e que era diplomata também.

F.P.: Não tem vácuo de poder na política e não tem espaço que vá sendo ocupado sem alguma reação. A depender da direção que a política nacional tomar nos próximos anos, setores contrários à diversidade e inclusão podem voltar a exercer influência.

E (Augusto): Se sentiram mais à vontade para falar sobre pautas que antes eram mais delicadas.

F.P.: Parece ser uma franja, algo bem limitado; não acho que seja majoritário na instituição. Agora, temos pouco espaço para o contraditório no Itamaraty, sempre mediado pela hierarquia. Isso, eu acho, limita um pouco. A praxe institucional é de não questionar a orientação da chefia. Na gestão passada, houve posições institucionais contrárias à diversidade e inclusão, mas também ocorreram reações internas e externas à instituição. Nesta gestão, esses princípios estão sendo implementados. As críticas públicas de interlocutores internos e externos são em relação a mudanças ainda mais ousadas. Não me lembro de reclamações públicas contrárias à diversidade e inclusão. De novo, é difícil ter uma avaliação definitiva agora, mas espero que esse espírito de renovação interna seja incorporado às tradições institucionais. Acho que essa é a última; acho que já me prolonguei.

E (Augusto): Claro que não. A gente só tem a agradecer a você pelo tempo que você disponibilizou. Sabemos que o seu tempo é muito precioso.

F.P.: Legal. Foi ótimo, foi uma terapia. Pensei em várias coisas que eu nunca tinha parado para pensar; no dia a dia, dificilmente a gente tem tempo para refletir.

⁹ Alberto da Costa e Silva foi membro da Academia Brasileira de Letras, escritor, historiador e diplomata, Doutor Honoris Causa em Letras pela Universidade Obafemi Awolowo (ex-Universidade de Ifé), na Nigéria, em 1986, e em História pela Universidade Federal Fluminense, em 2009. Como diplomata, entre outras atividades, representou o Brasil em numerosas reuniões internacionais, tendo sido delegado do Brasil na reunião da Comissão Econômica das Nações Unidas para a África, em Adis Abeba, em 1961. Foi, também, embaixador em Lagos, Nigéria (1979-1983), e cumulativamente em Cotonu, República do Benim (1981-1983). Sua vasta produção bibliográfica inclui livros de poesia, ensaios, antologias, memórias, literatura infanto-juvenil e história (SOARES; MUTZENBERG, 2014).

E (Augusto): Eu acho que a gente poderia tirar uma foto também.

F.P.: Lógico. Vamos!

Registro fotográfico

Fotografia 1 – Entrevista no Palácio Itamaraty



Fonte: Acervo PET/Sol, 15 dez. 2023.

Fotografia 2 – Registro da mesa “Política Externa Brasileira e Igualdade Racial”



Fonte: Acervo PET/Sol, 13 dez. 2023

REFERÊNCIAS

BRASIL. Senado Federal. CRE aprova novo embaixador no Quênia; indicação vai a Plenário. 14 dez. 2020. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2020/12/14/cre-aprova-novo-embaixador-no-quenia-indicacao-vai-a-plenario>. Acesso em: 3 abr. 2025.

OLIVEIRA, Beatriz. Mônica de Menezes: conheça a primeira diplomata negra brasileira. 7 jun. 2024. Disponível em: <http://nosmulheresdaperiferia.com.br/monica-de-menezes-conheca-a-primeira-diplomata-negra-brasileira/>. Acesso em: 3 abr. 2025.

SOARES, Eliane Veras; MUTZENBERG, Remo. Entrevista com Alberto da Costa e Silva. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 14, n. 1, p. 11-26, jan. 2014. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2014.1.16182>. Acesso em: 3 abr. 2025.

GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra. Diplomacia brasileira quer acabar com rótulo de masculina, branca e de pai para filho. *Geledés*, 17 abr. 2022. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/diplomacia-brasileira-quer-acabar-com-rotulo-de-masculina-branca-e-de-pai-para-filho>. Acesso em: 3 abr. 2025.

Data de submissão: 05/06/2025

Data de aceite: 02/12/2025

Data de publicação: 15/12/2025

TECENDO NARRATIVAS NEGRAS: CINEMA, MEMÓRIA E CRIAÇÃO COM MARIANA JASPE

Weaving black narratives: cinema, memory, and creation with Mariana Jaspe

Tejiendo narrativas negras: cine, memoria y creación con Mariana Jaspe

CLARICE CARVALHO MAUÉS¹
ORCID: 0009-0002-0365-1872

LUCAS SANTOS DA MOTA²
ORCID: 0009-0007-6888-5975

RESUMO

A entrevista apresenta a trajetória e a visão criativa de Mariana Jaspe, diretora e roteirista soteropolitana, que se define como uma “operária do audiovisual”. Mariana discute suas referências, de Bruno Ribeiro e Yasmin Thayná ao cinema de David Lean, e reflete sobre a relevância de narrativas criadas por pessoas negras, tanto em razão da subjetividade envolvida quanto dos efeitos no mercado e na formação de novas profissionais. Comentando seu processo criativo, Mariana enfatiza a observação do mundo como base para a construção de personagens complexos, tanto na ficção quanto no documentário. Para ela, boas histórias dependem de camadas, subtextos e conflitos, e o audiovisual é uma ferramenta de construção de imaginários e de memória coletiva. Mariana também comenta sua atuação como professora, entendendo o ensino como parte da formação de novas gerações no audiovisual. Por fim, a entrevistada aponta afinidades entre cinema e ciências sociais, destacando o olhar atento ao mundo como ponto comum entre ambos.

Palavras-chave: Audiovisual negro; Narrativa; Representatividade; Memória.

ABSTRACT

The interview presents the trajectory and creative vision of Mariana Jaspe, a filmmaker and screenwriter from Salvador, who defines herself as an “audiovisual worker.” Mariana discusses her references, ranging from Bruno Ribeiro and Yasmin Thayná to the cinema of David Lean, and reflects on the relevance of narratives created by Black people, both because of the subjectivity involved and their effects on the market and on the training of new professionals. When commenting on her creative process, Mariana emphasizes observing the world as the basis for building complex characters, both in fiction and in documentary. For her, good stories depend on layers, subtexts, and conflicts, and audiovisual works are tools for constructing imaginaries and collective memory. Mariana also addresses her work as a teacher, understanding education as part of the training of new generations in the audiovisual field. Finally, the interviewee points to affinities between cinema and the social sciences, highlighting a careful observation of the world as a shared point between both fields.

Keywords: Black audiovisual media; Narrative; Representation; Memory.

¹ Graduanda em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB). Integrou o Programa de Educação Tutorial em Sociologia (PET-SOL) da UnB entre 2023 e 2025, apoiando as atividades de extensão e comunicação. E-mail: claricemauesdoc@gmail.com

² Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília (UnB) e bacharel em Ciências Sociais pela UnB, com habilitação em Sociologia. Atualmente pesquisa a relação entre rap e produção de conhecimento social. Possui interesse de pesquisa nas áreas de Teoria Social, epistemologia, hip-hop, raça e juventude. E-mail: motaslucas3@gmail.com

RESUMEN

La entrevista presenta la trayectoria y la visión creativa de Mariana Jaspe, directora y guionista de Salvador, quien se define como una “operaria del audiovisual”. Mariana analiza sus referentes, que van desde Bruno Ribeiro y Yasmin Thayná hasta el cine de David Lean, y reflexiona sobre la relevancia de las narrativas creadas por personas negras, tanto por la subjetividad implicada como por sus efectos en el mercado y en la formación de nuevas profesionales. Al comentar su proceso creativo, Mariana enfatiza la observación del mundo como base para la construcción de personajes complejos, tanto en la ficción como en el documental. Para ella, las buenas historias dependen de capas, subtextos y conflictos, y el audiovisual constituye una herramienta para la construcción de imaginarios y de memoria colectiva. Mariana también aborda su desempeño como profesora, entendiendo la enseñanza como parte de la formación de nuevas generaciones en el ámbito audiovisual. Por último, la entrevistada señala afinidades entre el cine y las ciencias sociales, destacando la mirada atenta al mundo como un punto común entre ambos.

Palabras clave: Audiovisual negro; Narrativa; Representatividad; Memoria.

INTRODUÇÃO

Em novembro de 2023, a programação do “Saberes Negros em Sankofa” — evento acadêmico que integra pesquisa e extensão, organizado por discentes e tutores integrantes do PET-SOL — convidou Mariana Jaspe para a exibição e o debate de sua obra. Este texto é resultado de uma entrevista realizada por discentes integrantes do PET-SOL/UnB, em um diálogo voltado à compreensão da perspectiva de Mariana sobre a construção do cinema brasileiro, seu processo criativo e suas referências. A entrevista foi realizada no dia 29 de novembro de 2023.

Mariana Jaspe é uma mulher negra, soteropolitana, diretora e roteirista na TV Globo. Uma “operária do audiovisual”, como ela se denomina. Além de seu trabalho criativo em curtas como *Carne* e *Deixa*, Mariana também compartilha seus saberes em oficinas, cursos e workshops, especialmente na área de roteiro. Para ela, o audiovisual não é apenas uma ferramenta política de construção de memória coletiva, mas também uma forma de registrar o presente e construir novos imaginários.

ENTREVISTA COM MARIANA JASPE

Lucas: Obrigado, Mari, pela presença, por estar aqui com a gente e contribuir um pouco com nossa coletânea. Para iniciar, consideramos importante conhecer quem é Mariana Jaspe, onde estão suas raízes e como suas vivências a levaram ao audiovisual.

Mariana: Quem eu sou? Nem eu sei. Acho que, para começar, o que me trouxe até aqui foi um pouco do meu trabalho como operária do audiovisual. Acredito muito no trabalho e nas minúcias que o envolvem, em me preparar, em estudar para o que faço. Quando vou desenvolver um projeto, acabo me tornando uma espécie de especialista naquele tema. Quando fiz uma série sobre evangélicos, mergulhei nesse universo: estudei muito, estudei o tempo todo. Daqui a pouco, troco de projeto, passo a abordar outro assunto e me torno especialista em um novo tema. Eu me dedico muito a saber, para poder fazer com propriedade. Acho que, antes de tudo, é preciso ter domínio sobre aquilo de que se está falando, para não cometer erros, e se cercar de pessoas que também saibam.

Acho que, no audiovisual, eu sou isso. Sou uma operária; não acredito muito em hype, fama ou prêmios. Todo dia tenho que acordar e trabalhar, sabe? Acho que aprendi muito isso em casa. Sou filha de mãe solo. Conheci meu pai aos 15 anos; ele não se interessou por mim, e eu também não me interessei por ele. Sempre vi minha mãe trabalhar muito, porque lá em casa havia algo sempre muito forte: a educação. Ela sempre foi um norteador. Minha mãe dizia: “O que você tem que ninguém tira de você é o conhecimento”. Sempre estudei nas melhores escolas, em escolas particulares caríssimas, porque minha mãe estava ali trabalhando, suando. Eu só a via à noite, porque ela saía cedo para trabalhar.

Morávamos longe do centro, em um lugar que começou como bairro de veraneio, mas a cidade foi crescendo. Ela saía muito cedo para trabalhar, e eu fui, por muito tempo, criada por babá e por essas outras pessoas. Minha mãe sempre trabalhou muito, e acho que isso marcou profundamente em mim a importância do estudo e do trabalho. Minha grande referência nesse sentido, até hoje, é minha mãe. Ela mora fora, está

aposentada aqui no Brasil, mas trabalha lá. Acho que quem eu sou no trabalho é isso; foi isso que me trouxe até aqui. E há também um desejo muito grande de que minha mãe sinta orgulho de mim. Então fico sempre perguntando: “Mãe, você gostou?”. Meio que fecha um ciclo, não é? Você se torna uma pessoa dessa maneira para o trabalho, e esse trabalho, de alguma forma, retorna. Acho que retorna nesse lugar de minha mãe sentir orgulho do que eu faço.

Clarice: Quando você começou no audiovisual, em quem você se inspirou? No que se inspirou? E, hoje, quem são seus diretores ou diretoras e roteiristas favoritos? Pessoas cujo trabalho você observa e nas quais consegue se reconhecer e também se inspirar.

Mariana: Eu sempre gostei muito de televisão. Cresci na década de 1990, não sei se tinha muitas referências de pessoas negras na TV. Glória Maria³ estava ali na televisão, mas era no jornalismo, e eu sempre fui mais voltada para o entretenimento. Quando colocou TV a cabo lá em casa, eu vi um programa da Oprah, cada programa era um acontecimento estranhíssimo, no melhor dos sentidos. E aí falei: caramba, uma mulher negra nesse lugar, fazendo essas coisas, com essa pegada. Mas eu nunca persegui estar na frente das câmeras. Eu persegui mais um desejo de fazer televisão, sabe? Eu não sabia nem o que era, mas eu queria dirigir novela. Já que não tinha pessoas ali para me inspirar nesse lugar de *backstage*, eu me inspirava em um desejo de fazer aquilo. Me inspira a qualidade do que a pessoa faz, um pouco atrelada talvez à trajetória da pessoa. E, nesse momento, eu estou muito apegada a uma referência de afeto. A Yasmin Thayná⁴ para mim é uma grande referência, ela faz *Khêla*⁵, que é um dos melhores curtas-metragens brasileiros. Ela fez *Fatura*⁶, um documentário belíssimo. A Yasmin Thayná me inspira muito.

É muito interessante o cinema do Bruno Ribeiro⁷ como diretor e como roteirista. Ele escreve e dirige os próprios curtas. Os irmãos Carvalho⁸ me interessam muito... Ah, tem outras pessoas, o Zózimo, né? É uma figura super importante para o cinema. A própria Zezé⁹, a Ruth de Souza¹⁰. Eu acho que tem essas figuras que são inspiradoras e de gerações completamente diferentes. Tem também alguns diretores que são importantes para a minha trajetória, para a filmografia, para o que eu acredito no cinema. John Carpenter é uma figura muito importante, que me influencia no cinema de gênero que tento fazer. E o David Lean, que é meu mestre no melodrama, no melodrama inglês. “Desencanto” é um dos meus filmes preferidos. São dois homens brancos, mas são referências de cinema que são muito relevantes para a construção que eu tento fazer das coisas que eu faço.

Lucas: Você trouxe várias referências negras. Como você entende essa potencialidade? Que potencialidade traz um cinema escrito e dirigido por pessoas negras?

Mariana: Acho que, quando pensamos no cinema de maneira geral, especialmente nos grandes mercados, é possível observar que, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, trata-se de um cinema historicamente gerido e pensado por homens brancos. Ainda que existam narrativas protagonizadas por personagens diversos, esse cenário se manteve por muito tempo. Depois surge o fenômeno Marvel, e a lógica do cinema de bilheteria muda um pouco. No entanto, por muitos anos, as maiores bilheterias do cinema de Hollywood foram, em primeiro lugar, *E o Vento Levou*, em segundo, *Titanic*, e, em terceiro, *Avatar*. O que essas três histórias têm em comum? São protagonizadas por mulheres. São narrativas centradas em mulheres que alcançam as maiores bilheterias, e isso revela um movimento, um desejo do público de conhecer essas histórias. No entanto, eram histórias geridas, escritas e dirigidas por homens. Os homens estavam sempre no controle.

O cinema brasileiro também é majoritariamente branco, masculino e elitizado, e essas mesmas pessoas passaram muitos anos contando praticamente todas as histórias, tanto no cinema quanto na televisão. Você tem Janete Clair, que é a maior de todas, entre autoras e autores, tem Ivani Ribeiro¹¹, tem Glória Perez¹², que são as mais relevantes em volume e em sucesso. E você pode elencar uns dez homens. Você olha e vê três mulheres e uma dezena, se não mais, de homens. Então, permanece sempre nesse lugar: obras produzidas,

³ Jornalista e apresentadora, uma das mulheres negras pioneiras na televisão brasileira, conhecida por suas reportagens no programa *Globo Repórter*.

⁴ Cineasta, roteirista e diretora brasileira. Fundadora do Afroflix, plataforma on-line que disponibiliza produções audiovisuais com ao menos uma área de atuação técnica ou artística assinada por uma pessoa negra.

⁵ O filme recebeu o prêmio de Melhor Curta-metragem da Diáspora Africana da Academia Africana de Cinema (AMAA Awards 2017).

⁶ Curta-metragem que discute a discriminação racial e de gênero a partir do cabelo de mulheres negras.

⁷ Bruno Ribeiro Bruno é escritor, tradutor e roteirista brasileiro. Ganador de vários prêmios literários, escreve principalmente nos gêneros terror e fantasia.

⁸ Dupla de cineastas brasileiros negros conhecidos por abordar questões raciais e periféricas em suas obras audiovisuais.

⁹ Atriz, cantora e ativista brasileira, reconhecida como uma das figuras mais importantes da representação negra no cinema e na televisão.

¹⁰ Primeira atriz negra a se apresentar no palco do Teatro Municipal do Rio de Janeiro e uma das grandes pioneiras do cinema brasileiro.

¹¹ Autora de telenovelas brasileiras, atuante principalmente nas décadas de 1960 a 1980 e responsável por diversos sucessos na TV Tupi e na Globo.

¹² Autora de novelas da TV Globo e conhecida por abordar temas sociais e culturais contemporâneos em suas tramas.

escritas e pensadas por esses homens, falando de todos os temas. Chegou um momento, no entanto, em que esse jogo começou, ainda que minimamente, a mudar. Passamos a adquirir o direito de escrever, pelo menos, sobre as nossas próprias histórias, mas esse é um processo. Ainda nos colocam em certas caixinhas, como se só pudéssemos escrever sobre determinados temas, algo de que já estou cansada. Essas caixinhas me irritam, e venho tentando rasgá-las por dentro.

No audiovisual, é possível escrever sobre qualquer coisa. Não estou dizendo que as músicas de Chico Buarque que falam sobre mulheres não sejam boas. Elas são. Você pode estudar, observar e também fazer isso. Mas é diferente quando você permite que outros olhares contem essas histórias. Há uma diferença de mercado e também na própria construção da narrativa. É diferente quando eu filmo uma mulher negra trançando o cabelo de outra mulher negra. O que eu busco naquela cena? E o que um homem buscaria? Existe um lugar de subjetividade que a gente traz e que enriquece absolutamente qualquer narrativa.

Há ainda outro aspecto sobre o qual se fala pouco. A partir de 2018, por exemplo, a Rede Globo começou a fazer um movimento de contratação de roteiristas negras e negros. Começamos de forma muito inicial, muitas vezes como assistentes. Hoje, há muitas pessoas negras na Globo; houve um movimento de mercado de maneira geral. Existem pessoas negras em salas de roteiro, escrevendo, chefiando essas salas e dirigindo. Ainda são poucas, mas existem. Quem estava na base passou a ascender profissionalmente no audiovisual e também socialmente. Existe hoje uma pequena classe média negra do audiovisual. Acabei de comprar meu apartamento no Rio de Janeiro, com vista para o Cristo e para o Pão de Açúcar, fruto do meu trabalho. Isso também é importante de ser dito. Se antes eu não tinha referências de pessoas negras escrevendo e dirigindo na televisão, agora uma nova geração tem.

Para mim, outro ponto fundamental é a construção de imaginários. Também precisamos começar a falar de mercado e de dinheiro. Eu estava até conversando com a Jacque¹³ sobre isso hoje, porque, quando a gente chega nesse espaço, quando eu viro chefe de sala, não posso reproduzir os comportamentos que eu julgava. Quando vou montar minha equipe, sempre incluo alguém com menos experiência; geralmente, são pessoas negras com menos tempo de mercado, justamente porque tiveram menos oportunidades. E escrever não é talento nem dom, é técnica e prática. Todo dia você vai lá e escreve; é como dirigir. No começo, você dirige mal, depois, com a prática, dirige bem sem nem perceber. É a mesma coisa: todos os dias você está ali escrevendo sua ceninha. Mas isso exige tempo. Portanto, não posso exigir que as pessoas estejam extremamente preparadas se elas não tiveram tempo nem oportunidades para se preparar.

Quando cheguei a esses lugares, entre muitas aspas, de “poder”, de “tomada de decisões”, de “formação de equipe”, no meu caso, penso: vamos trazer uma pessoa que veio do mesmo projeto que eu fiz e também alguém que ainda não está cem por cento preparada para ser roteirista, mas que possa se formar nesse processo. Isso me dá mais trabalho; eu trabalho em dobro. Mas tudo bem, porque vamos formando essas pessoas e, daqui a pouco, elas estarão prontas. Entendo que, às vezes, a pergunta vem muito desse lugar da narrativa, mas é importante falar sobre essas outras dimensões também. Precisamos falar de mercado, de trabalho, de dinheiro e de como essa pequena mudança, ainda muito tímida, de “espera aí, vamos deixar que mulheres falem sobre mulheres um pouco, vamos deixar que pessoas pretas falem sobre pessoas pretas um pouco?”, gera emprego, gera renda e faz o circuito girar. Acho que a importância, neste momento, está justamente aí.

Clarice: A próxima pergunta é mais voltada para a materialização das ideias e da narrativa, considerando também a produção de um cinema negro e a forma como o público se conecta com essas histórias. Como você trabalha o processo criativo de construção de personagens, tanto nos filmes de ficção quanto nos documentários?

Mariana: A gente constrói personagens em documentário o tempo inteiro; é também sobre isso. Mas fico muito nessa dúvida: você é preta e faz cinema, por exemplo, mas não pode escrever sobre outra coisa? Se eu fizer um filme sobre uma personagem branca, deixo de ser preta? Meu cinema deixa de ser negro só porque não tem uma pessoa preta na tela? Mas eu estou lá, a minha subjetividade está lá. Tenho pensado muito nisso.

Acho, porém, que a primeira coisa, independentemente de ser ficção ou documentário, é que boas histórias têm bons personagens. Esse é o ponto. E nós construímos bons personagens quando olhamos para o mundo e enxergamos o outro, as pessoas. Eu gosto de gente. Aqui não deu tempo, mas, quando vou a um lugar, pergunto logo: onde é o inferninho? Onde é o puteiro? Porque você vai para lá, fica bebendo, observando

¹³ Antropóloga. Foi professora do Departamento de Sociologia da UnB durante a realização da entrevista e atualmente é professora da Faculdade de Saúde Pública da USP.

aquelas pessoas e conversando com elas. Adoro fazer isso. Observar como aquela prostituta olha para aquele cara, como aquele cara circula por aquele lugar.

Quando eu era adolescente, tinha doze anos e dava reforço escolar para um menino mais novo do que eu, ele tinha nove, e ganhava trinta reais por mês. Em 1998, isso era um dinheirinho bom: dava para ir ao cinema e comer fast-food duas vezes por mês. Nessa época, eu ia ao cinema com minha prima e, no final, comprava uma casquinha no McDonald's, sentava em um banco do shopping e ficava olhando a vida das outras pessoas. Não chamo isso de fofoca; chamo de pesquisa.

Clarice: Fazendo observação participante [risos]

Mariana: Eu estava fazendo observação participante desde muito pequena. Eu ia ao Salão do Reino, das Testemunhas de Jeová, com minha avó, e ficava de olho em absolutamente todas as pessoas. Isso me interessa porque é assim que a gente constrói bons personagens. Se eu fico dentro da minha casa, achando que sei fazer tudo, não vai sair nada. Você até entrega três coisas, mas começa a se repetir.

Não acho que eu invente um personagem do nada. Vou pegando um pedaço disso, um pedaço daquilo, e juntando. Mas chega uma hora em que a sua biblioteca não pode ser só essa; é preciso acrescentar novos livros, sabe? Para construir boas histórias, a gente precisa de bons personagens, e, para tê-los, é necessária uma perspectiva mais ampla do mundo. Fico muito assustada quando vejo alguns perfis que têm muita selfie e apenas isso. A fotografia nasce do gesto de colocar o olho no visor e olhar para o mundo. E agora a gente fica virando o visor só para a gente... Estamos deixando de olhar para o mundo.

Precisamos olhar para o mundo e recortar os fragmentos a partir disso. Para construir boas histórias e bons personagens, tanto a ficção quanto o documentário exigem isso. E, quando falo deles, não me refiro necessariamente apenas a pessoas, porque uma cidade pode ser um personagem. Brasília é um exemplo disso, o seu bairro é um personagem, o ônibus que você pega, o trajeto que nele faz. O que bons personagens têm? Eles têm bons conflitos, ambivalências e ambiguidades. Ninguém é só bom, ninguém é só mau, seja na ficção, seja no documentário. E eu já falei demais, acabei me perdendo da pergunta.

Clarice: Não, está ótimo. A pergunta tinha uma parte complementar, que era assim: a título de comparação, como você enxerga a diferença de criar uma personagem ficcional e trabalhar com documentários, por exemplo, o da Marielle ou da Flor de Lis?

Mariana: Acho que a diferença básica é que, quando você cria uma personagem, é você quem impõe os limites, no sentido de perímetro mesmo: até onde você vai. Você inventou uma história e pode ir até onde quiser. Já quando faz um projeto sobre alguém real, lida com a vida de uma pessoa que existe, e os limites são estabelecidos por outras variáveis. A principal delas, acredito, é a ética. No documentário, é preciso fazer escolhas a partir do que existe, e essas escolhas precisam ser pautadas por um critério ético. Por que escolhi isso e não aquilo? Você até pode reorganizar eventos reais para que a história funcione melhor, mas sempre orientada por esse sentido ético. Porque, no fim das contas, o que importa é a história e as pessoas que ficam pelo caminho.

Sobre o engajamento do público, há um filme que é referência em muitos aspectos: *Corra*, de Jordan Peele. Por que *Corra* teve uma bilheteria tão expressiva no mundo inteiro? Não dá para achar que apenas pessoas negras foram assistir ao filme. Todo mundo foi. Por quê? O que ele tem, afinal? Trata-se de uma história de aventura muito universal: um homem vai conhecer os pais da namorada, chega lá e percebe que é uma grande roubada. Pronto, o filme é isso. A partir daí, surgem as camadas adicionais, e são elas que permitem novas formas de comunicação.

O protagonista é um homem negro, mas, no início, *Corra* parece uma narrativa com a qual qualquer pessoa pode se identificar. Até meu companheiro, que é branco, se identificou, porque ele também já foi conhecer minha mãe e, possivelmente, foi uma roubada. Claro, existem níveis de roubada. Mas acredito que o grande sucesso do filme venha do fato de ser uma história absolutamente universal, enriquecida por múltiplas camadas, que acabam tocando as pessoas de maneiras muito individuais.

Ao longo do filme, outras camadas vão sendo acrescentadas, em um exercício claramente cinematográfico. *Corra* é muito potente porque funciona como uma aula de roteiro. É um roteiro clássico: todos os elementos estão ali, mas há um aprofundamento de determinadas questões, que dialogam com pessoas negras no mundo inteiro por meio de detalhes e sutilezas. Se você coloca um homem branco no lugar do protagonista

negro, forma um casal branco, por exemplo, ainda assim o cinema permitiria essa história. Poderia existir até um leilão. No entanto, as questões sociais seriam outras.

É isso que *Corra* consegue fazer: criar uma história popular, que se conecta com muitas pessoas e, ao mesmo tempo, com aquelas com quem se deseja dialogar no plano da subjetividade. O filme trabalha muito bem esse equilíbrio porque conta com figuras muito bem construídas. Há o protagonista, a namorada, o pai e a mãe, que têm menos tempo de cena, mas são essenciais. Há os empregados da casa, com presenças menores, e até aquele homem que aparece no começo sendo sequestrado e retorna na cena do leilão, com o uso do flash. Ele tem pouco tempo de tela, mas um peso enorme na narrativa. De alguma forma, todos apresentam uma curva dramática.

Acho que a diferença entre ficção e documentário passa exatamente por isso: qual recorte da vida de uma pessoa você escolhe? Que fragmento da vida real permite que ela funcione dentro do filme, a ponto de deixar de ser apenas alguém e se tornar uma construção narrativa? Todo mundo aqui é uma boa pessoa, mas nem todo mundo rende uma boa figura para uma história. Há gente ótima, com quem você adora conversar, mas que funcionaria muito mal nesse lugar.

Clarice: Depende de quem for fazer seu roteiro.

Mariana: É, tem isso também. Mas o lance do documentário é transformar pessoa em personagem. Personagem tem curva dramática, começa de um jeito, termina de outro. Toda boa personagem começa a história de um jeito e termina a história de outro, né? *Corra*: um menino, novo, apaixonado, inocente; ele termina um assassino. Por sobrevivência, mas ele termina um assassino. E personagens bons têm uma curva tão complexa que você não define muito bem. Mudou mais o que? Não se sabe. Têm essas complexidades também, você vai complexificando os personagens.

Lucas: É isso que é tão forte nos filmes dele: como transformar essa história e decidir o que colocar dentro da tela para trabalhar a questão racial. Acho isso muito interessante.

Mariana: Eu não gosto de fazer uma auto-referência, mas a gente assistiu ontem. Em *Deixa*, o cara chega do trabalho e estão falando do servidor. Eles não estão falando do servidor; estão falando de um problema deles. Na primeira camada, tratam de um elemento do trabalho dele. Quando ela pergunta se ele está fazendo macarrão ou arroz, não é disso que está falando; o que ela está dizendo é: “cara, você sabe o que está fazendo?”; “você quer ficar comigo, mas é uma roubada. Você sabe o que está fazendo?”.

Esse também é o lance quando a gente pensa em roteiro. Quando a gente pensa em mensagem, o que é? Emissor e receptor. Você tem a mensagem, que é texto. Você tem um texto, um contexto e um subtexto. Isso constrói o sentido. Acho que o grande problema hoje em dia é a questão da formação, porque o mercado audiovisual cresceu e tem muita gente que diz que é roteirista, mas não estuda. E, quando a gente não estuda, tende a ficar muito no texto. Só dizer “eu te amo”: não tem subtexto, não tem nada, é apenas “eu te amo”. Mas é muito mais interessante quando a gente percebe o amor. Quando você se muda do lugar onde morava e transfere sua faculdade para ficar com sua namorada, você não precisa dizer que a ama; isso já está dito.

Não é necessário ficar dizendo “eu te amo”. Todo dia que você acorda com ela, ela sabe que você a ama. Toda vez que você diz “cara, eu odeio Brasília”, isso é um “eu te amo”, porque eu odeio Brasília, mas eu estou aqui. Isso é subtexto. Isso é uma boa história. Quanto menos camadas os filmes e as produções têm, mais chato fica e menos as pessoas se identificam, porque tudo é muito direto.

Por que você vai ao culto, e o culto é tão interessante? Não sei se vocês são evangélicos ou se já foram a um culto, mas ali existe a palavra. O pastor pega um trecho da Bíblia e trabalha em cima dele. Por que isso é tão foda? Porque ele parte de uma frase e passa quarenta minutos falando sobre aquilo, e cada pessoa é tocada de uma maneira. Cada um tem seu próprio contexto de vida. Ele oferece o texto, mas cada pessoa traz um contexto, e é isso que vai criando novos subtextos. Por isso as pessoas se apaixonam pela igreja: ela parece estar falando diretamente com cada uma o tempo todo. Toda mensagem ali é individual e intransferível, embora o pastor esteja falando para quarenta pessoas.

É engraçado que, nessa série que a gente estava filmando, todo mundo tinha alguma experiência no culto e dizia: “o pastor estava falando comigo”. Isso é foda, porque é exatamente o que um bom filme faz, né? Todo culto funciona como um bom filme, porque tem subtexto e todo mundo se engaja.

Clarice: É de mover também as pessoas pela emoção, fazer as pessoas sentirem alguma coisa diferente mudando dentro delas. Acho que o filme também faz isso com a gente. A gente muda e se transforma quando assiste a um bom filme.

Mariana: E bons filmes têm subtexto, não apenas texto. Só o texto, por si só, não quer dizer muita coisa. Pensando em como isso costuma acontecer na novela, por exemplo: a pessoa está lavando o prato e apenas ouvindo. O personagem diz “ah, vou tomar uma água”, e você já sabe que ele vai tomar uma água; não precisa nem olhar para a TV. Isso acontece para permitir a comunicação com quem está fazendo outras coisas, funciona meio como uma companhia. Mas, quando o audiovisual deixa de ser apenas companhia e passa a ser algo que te mobiliza, o impacto é muito mais forte. E acho que são justamente essas características que produzem esse efeito.

Lucas: Pastoras e pastores, ótimos diretores e roteiristas.

Mariana: Ótimos, ótimos, ótimos.

Clarice: Sobre *Carne*, ele foi o primeiro curta-metragem brasileiro de terror escrito por uma mulher negra. Como foi o processo criativo do roteiro? Como se deu a construção dessas personagens e o tratamento da temática racial, trabalhando-a de forma menos explícita, como um subtexto?

Mariana Jaspe: Essa coisa de ser “o primeiro”... eu fico um pouco incomodada. Inclusive, tenho que tirar isso da minha bibliografia. Quando lancei o filme, as pessoas foram pesquisar e viram que não havia outro, mas dizer que um filme de 2018 é o primeiro... acho isso um tanto deprimente. Quantos anos de cinema brasileiro para que o primeiro filme, de qualquer gênero, dirigido por uma pessoa negra só chegue em 2018? Mas, sim, parece que é isso. Supostamente, é.

Sobre o processo, de modo geral, eu não sei explicar muito bem. Surge uma ideia e eu vou maturando. Eu estava fazendo a minha especialização em direção de cinema, tinha um trabalho de conclusão de curso, e veio a imagem de uma piscina. Pensei: “Quero filmar numa piscina”. O filme nasce desse desejo. Eu ainda não sabia o que iria filmar; poderia ter sido qualquer outra coisa. As imagens foram surgindo... Uma piscina, acho que um casal, um deles vai sair e, quando esse casal sair, alguma coisa vai chegar. Fiquei um tempo com isso na cabeça e comecei a escrever. Aí eu assisti ao *Corra*. De que ano é *Corra*?

Clarice: 2017.

Mariana Jaspe: É porque, entre começar a pensar e começar a escrever, demorou um pouco. Fiquei processando muito na cabeça antes de colocar no papel. Me inspirei em *Corra* porque pensei: “quero falar de questões raciais, mas não quero tocar nesse assunto diretamente; quero falar sobre isso sem, textualmente, falar sobre isso”. Por exemplo, eu sou uma pessoa negra de classe média de Salvador. Em Salvador, se você é de classe média, pode passar a vida inteira sem ter nenhum tipo de relação com pessoas negras.

Ao longo da minha vida toda, tive dois colegas de escola negros. Um era da minha turma, e o outro era um menino mais velho, de outra turma. E eu não tinha amigos negros. Fora a minha família, não me relacionava com pessoas negras, com exceção do Paulo. Porque os outros eram da minha turma, mas não eram meus amigos. Meu companheiro, com quem estou há 18 anos, também é branco. Então você pensa muito a partir da sua própria vida, das suas vivências, das suas referências.

Quando *Carne* começou a se formar na minha cabeça, a personagem era branca e o rapaz era negro. Depois pensei: “não, ela vai ser negra”. Mas, nesse momento, ela morria, e aí eu falei: “não, não vou matar, destroçar, uma mulher negra. Peraí”. Mas alguém precisava morrer, então quem morre é ele. Foi um processo muito rudimentar de construção dos pequenos elementos da história.

Depois que a narrativa nasceu, eu dei uma limpada. Hoje, quando assisto, limparia ainda mais: tiraria mais diálogos e deixaria mais silêncios e subtextos. Tem coisas que são muito ditas e não precisavam ser. Acho que já amadureci um pouco e, por isso, digo que *Carne* é menos filme e mais um exercício. Há um exercício de linguagem ali, muito inspirado no John Carpenter. Existe essa ideia da trilha sonora como personagem, algo que eu queria muito que estivesse presente. Então fui trazendo os elementos que desejava e aplicando ao roteiro. Foi um processo bastante ligado à construção de gênero.

Lucas: Você comentou que queria muito ser professora e tudo mais. Mas você chegou a ser, não? Você deu algumas aulas, de roteiro e de direção, certo?

Mariana Jaspe: Eu já dei aula na Faculdade Estácio de Sá, no curso de Marketing Digital. Dei uma matéria sobre Transmídia na ESPM, e hoje em dia dou bastante aula de roteiro, workshop e oficina de roteiro.

Lucas: Era nisso que eu queria chegar. Acredito que não sejam duas Marianas, né? Como você enxerga que seu trabalho, enquanto diretora e roteirista, influencia você em sala de aula? E como você, em sala de aula, influencia a sua visão dentro da construção dos seus roteiros, da sua direção de filmes?

Mariana Jaspe: Eu dei uma aula nesse sábado, em Salvador. Eu tinha que ir lá falar da minha vida profissional para, de certa forma, inspirar as pessoas. Aí pensei: o que é que vou fazer? Porque, senão, isso ia ficar muito chato. Então, fiz uma coisa meio *Quem Quer Ser um Milionário*, em que as experiências da vida vão trazendo elementos que respondem questões lá na frente. O roteiro é construção de narrativas, está sempre tudo relacionado.

Chegou um momento em que adquiri um certo nível de conhecimento e já consigo transmitir alguma coisa para as pessoas, nessa ideia de que a gente precisa formar outras pessoas. Tem muita gente com muito desejo, mas que não consegue organizar as próprias ideias, por exemplo. Por isso, gosto muito de dar aula de roteiro, inclusive uma aula que criei a partir de *Corra*: elementos básicos da narrativa de ficção a partir do filme, porque ele é muito preciso na narrativa clássica.

O roteiro também me ajuda quando vou dar aula, porque vou construindo o pensamento para tentar tornar a exposição mais interessante. E ir para a sala de aula influencia diretamente o meu trabalho, porque é muito bom parar para pensar sobre o que você está fazendo. Eu estou conversando com vocês agora e fico avaliando o que estou dizendo. Amanhã, se for falar algo parecido, já vou elaborar melhor. Estar na sala de aula também é ouvir as pessoas. Às vezes, você tem uma ideia muito fechada sobre alguma coisa, e os alunos fazem você repensar um conceito. É tudo muito misturado, tudo muito junto, e eu gosto muito dessa troca; acho muito rica.

Clarice: Tem mais uma última pergunta. A gente queria saber como você pensa que a construção de narrativas em documentários pode contribuir para as ciências voltadas ao entendimento da sociedade, como, no nosso caso, a sociologia e a antropologia.

Mariana Jaspe: Acho que vocês têm um faro muito importante para o mundo, um olhar bastante específico. Estava falando com você agora: para fazer audiovisual, é preciso jogar esse olhar para o próprio audiovisual. Pensar a construção das imagens, um olhar sobre o tempo, sobre nós, para construir filmes também.

Agora, fazendo um trabalho sobre evangélicos, fui há umas três semanas gravar em um culto e fiquei pensando: “cara, eu vou comprar uma câmera e ficar filmando cultos”. Porque tive essa dificuldade, voltando um pouco no tempo, de encontrar material de arquivo bom, com um olhar interessante. O que aparece são imagens de arquivo do jornalismo do SBT ou da Globo, mas é sempre um olhar muito de fora para dentro, o que acaba trazendo um tom bastante caricato.

Hoje, percebo que há muita produção das próprias igrejas. Elas produzem muito para as redes sociais, transmitem diversos cultos. Esse tipo de imagem, daqui a trinta anos, vai marcar muito o que era esse tempo: como essas igrejas produziam suas imagens e construía o imaginário. Eu adoro observar essas igrejas a partir das imagens, mas sinto falta de filmar isso, de registrar esse momento sem um olhar meramente curioso. Acho que demorei um pouco para entender, mas hoje já consigo perceber como seria esse enquadramento. E isso é antropologia, é sociologia também.

Então, essa união é importante para entender o tempo presente, mas também para deixar um registro, quase como escrever na pedra, para daqui a alguns anos, para que possamos nos compreender como sociedade. Do jeito que a gente é hoje, tudo é imagem: TikTok, vídeo, não sei o quê... É uma forma muito interessante de pensar, de se comunicar e também de se entender.

Lucas: É uma questão de memória também.

Mariana: Uma questão de memória!

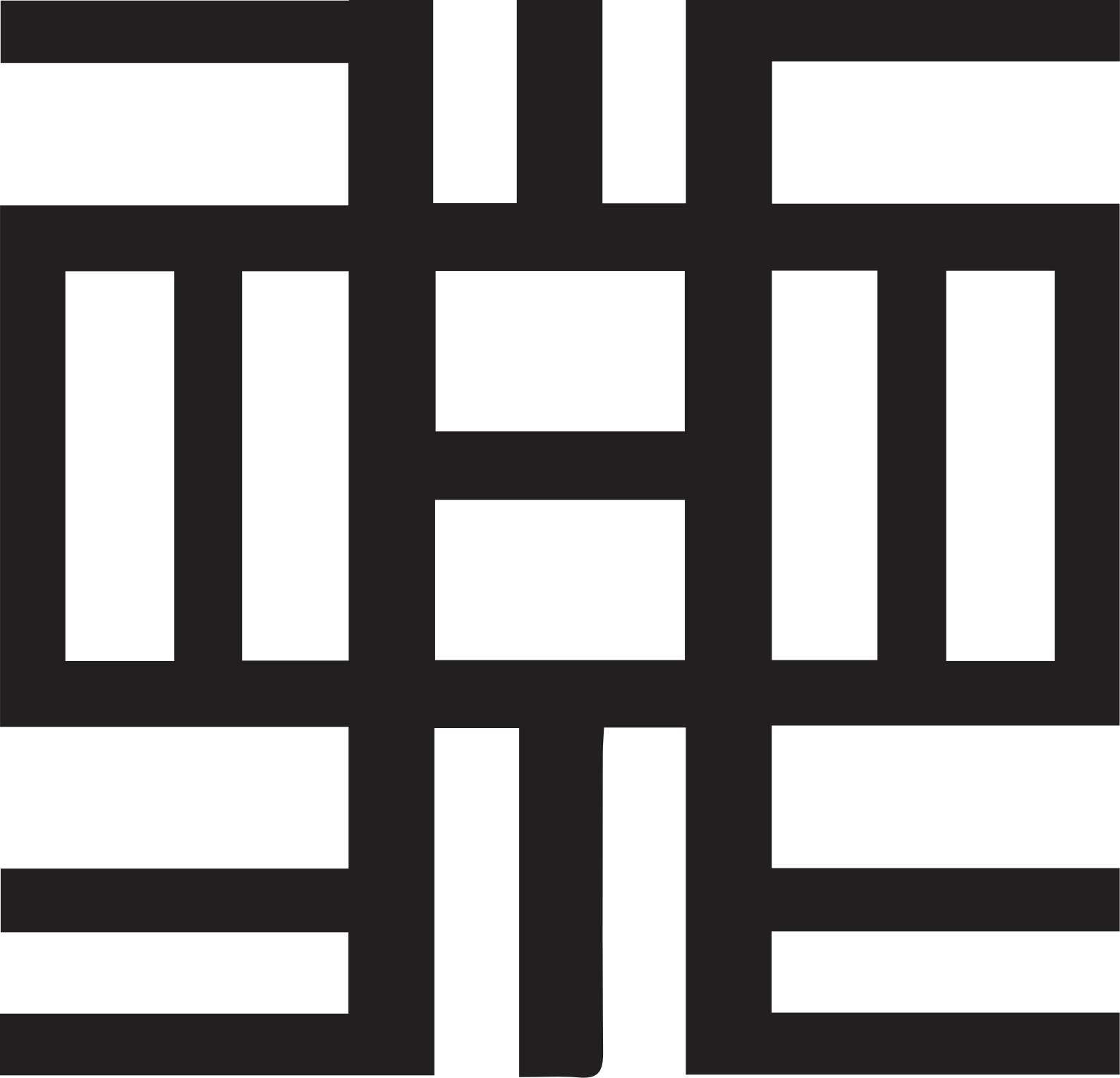
REFERÊNCIAS

- BULBUL, Zózimo. *Abolição*. Brasil: Zózimo Bulbul Produções, 1988. Documentário.
- CARPENTER, John. *Halloween – a noite do terror*. Estados Unidos: Compass International Pictures, 1978. Filme.
- CLAIR, Janete. *Roque Santeiro*. Direção: Gonzaga Blota et al. Brasil: TV Globo, 1985. Telenovela.
- JASPE, Mariana. *Carne*. Salvador: [s.n.], 2018. Curta-metragem.
- JASPE, Mariana. *Deixa*. Salvador: [s.n.], 2023. Curta-metragem.
- Mariellê – o documentário*. Direção: Caio Cavechini. Brasil: Globoplay, 2020. Documentário.
- PEELE, Jordan. *Get out*. Estados Unidos: Blumhouse Productions; Universal Pictures, 2017. Filme.
- THAYNÁ, Yasmin. *Kbela*. [S.l.]: Afroflix, 2015. Curta-metragem. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LGNIn5v-3cE>. Acesso em: 12 maio 2025.
- WINFREY, Oprah. *The Oprah Winfrey Show*. Chicago: Harpo Productions, 1986–2011. Programa de televisão.

Data de submissão: 05/06/2025

Data de aceite: 07/11/2025

Data de publicação: 15/12/2025



RESENHA

A CRÍTICA MARXISTA NEGRA AO CAPITALISMO RACIAL

JOÃO PEDRO INÁCIO PELEJA¹
ORCID: 0000-0003-2150-5457

Muito embora W.E.B. Du Bois e outros intelectuais tenham sido influenciados pela tradição marxista e contribuído significativamente para uma agenda normativa e igualitária radical nas primeiras décadas do século XX, especialmente no que refere ao estudo empírico sistemático da interação estrutural entre raça e classe na modernização capitalista e de seus ideais de liberdade, é importante reconhecer que Du Bois foi um dos pioneiros na elaboração de uma leitura crítica da sociedade de seu tempo que já concebia o peso da opressão racial na organização social e – territorial – sob o capitalismo.

Em algumas de suas obras, o autor demonstrou como a situação do negro na sociedade americana após a abolição e a Guerra Civil não poderia ser compreendida de maneira dissociada da lógica imposta pelo capital, da exploração da força de trabalho, da apropriação do excedente socialmente produzido e do racismo antinegro. No entanto, foi apenas nos anos 1980, naquela mesma sociedade, que surgiram interpretações voltadas especificamente à compreensão do caráter racial do capitalismo e às problematizações acerca da lacunas operacionais do marxismo perante o racismo.

Em *Marxismo negro: a criação da tradição radical negra*, obra seminal escrita por Cedric Robinson (2023), é possível realizar uma análise detalhada e minuciosa tanto do processo de formação do capitalismo racial quanto da resistência negra à dominação e à expropriação burguesa da Europa Ocidental aos países periféricos. O principal objetivo desta obra é articular os eixos do marxismo, concebido na civilização ocidental, com o radicalismo negro produzido desde o século XVI cuja relevância epistemológica, ontológica e política ainda deverá ser restabelecida na tradição marxista em defesa do humanismo das populações africanas e afrodiáspóricas, como aponta o pensador estadunidense. Sendo dividida em três partes e doze capítulos, *Marxismo negro* enseja um outro olhar sobre o racismo antinegro na sociedade contemporânea.

As origens e os padrões da ordem hierárquica racial são analisados na primeira parte da obra. Optamos por expor o conceito de capitalismo racial ou racista, mediante suas bases materiais e contextos, para organizar a leitura da argumentação de Robinson, que se segue desde o primeiro até o último capítulo. Um importante ponto para o qual deve ser chamada a atenção é o foco do autor no trabalho agrícola durante a transição do feudalismo ao capitalismo – a acumulação primitiva, diferente da maior parte das interpretações marxistas que colocam como ponto de partida o trabalho industrial desde seus primórdios no século XIX. Essas escolhas são a marca da influência de Brodel e Wallerstein em sua investigação.

Na constituição da civilização europeia pela sociedade feudal, entre os séculos XIII a XVI, os povos europeus e africanos foram subordinados à escravização por uma primeira burguesia, predecessora da burguesia moderna, para trabalhar nas *plantations* de açúcar, nas indústrias e na exploração de minas. O recurso à mão de obra escrava foi utilizado de forma racional como estratégia da primeira burguesia para estancar os efeitos colaterais de guerras, das crises materiais e de conflitos sociais daquele período histórico. Como veremos adiante, a escravização ganhou novos dimensionamentos na economia capitalista, sendo de crucial importância para a formação desse modo de produção.

O intelectual negro assim exprime a composição social e ideológica determinada pela civilização ocidental:

¹ Doutorando em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB), com estágio de pesquisa (doutorado sanduíche) na Virginia Polytechnic Institute and State University (Virginia Tech), Estados Unidos. Compõe a equipe de pesquisadores do projeto “Para onde vai o trabalho humano na era digital?” e é membro do Grupo de Pesquisa Trabalho e Teoria Social (GPTTS), ambos da UnB.

A burguesia que liderou o desenvolvimento do capitalismo era oriunda de grupos étnicos e culturais específicos; os proletários europeus e os mercenários dos principais Estados, de outros; seus camponeses, de outras culturas; e seus escravos, de mundos totalmente diferentes. A tendência da civilização europeia no capitalismo não era, portanto, homogeneizar, mas diferenciar – exagerar diferenças regionais, subculturais e dialéticas, tornando-as diferenças ‘raciais’. (Robinson, 2023, p. 112)

Em outras palavras, o eurocentrismo inventou a figura da pessoa negra. A partir daí, as ideologias de diferença racial antinegro se tornaram fonte da ordem hierárquica moderna. O capital depende da continuidade dos processos de racialização como política local/global para que assim ele se expanda através da exploração e da opressão sistemática de sujeitos subalternizados. A dominação, a exploração e/ou o extermínio das pessoas racializadas são aspectos fundantes para a produção e reprodução do sistema capitalista, que adquire um caráter imperialista e global em sua formação sócio-histórica, por meio da continuidade da servidão feudal e senhorial na indústria urbana pela burguesia moderna.

A propósito, a eliminação ou redução da escravidão jamais esteve no horizonte das classes dominantes nas sociedades feudal e capitalista. Quando os moldes da concentração da indústria urbana, organizada à base do trabalho livre ou assalariado, foram estabelecidos pela burguesia europeia ocidental, seu intuito foi liberar parte dos servos somente para escravizá-los novamente sob a forma do trabalho assalariado. A grande novidade foi que a escravização se tornou negra. Então, a ordem social passou a ser racializada no mundo transatlântico, expressão da divisão internacional do trabalho vicejada pelo colonialismo e imperialismo ocidentais. No limite, pode-se chamar esses processos, em outros termos, de colonialidade do ser e do saber, a partir da perspectiva mais contemporânea das críticas pós-colonial e decolonial (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016).

Em suma, o conceito de capitalismo racial ou racista refere-se a um projeto civilizatório gestado na Europa desde a formação da sociedade feudal, que assujeita as pessoas racializadas à concepção de sujeito universal e determina qual forma de conhecimento é considerada válida, inferiorizando os demais saberes e práticas produzidos por grupos não hegemônicos no sistema-mundo moderno/colonial. As contribuições de Robinson permitem preencher a lacuna racial na tradição marxista, que se inicia nos primórdios da industrialização no século XIX, conduzindo a intelligentsia radical negra, manifestada nos atos de resistência coletiva à opressão racial e à exploração econômica, ao cerne das reflexões sobre a práxis revolucionária, conforme é reconstituído na segunda e terceira parte da obra.

As lutas sociais e resistências são direcionadas a outros parâmetros inerentes às comunidades negras, como o aquilombamento e as rebeliões, a ocupação nos bairros e nas escolas segregadas, o panafricanismo etc. Ou seja, são formas de resistência e de contrapoder que não se passam apenas pelo discurso de classe social, sejam elas exercidas por intelectuais históricos, como W.E.B. Du Bois, C.L.R. James e Richard Wright, sejam elas exercidas por pessoas comuns. Isto é, uma teoria da consciência negra cuja visão metafísica do mundo é tida como parte da resistência das populações africanas e afrodiáspóricas.

É uma tarefa difícil reconstruir a densa historiografia estadunidense e europeia, principais fontes de informação deste livro, e assim elaborar uma nova teoria social capaz de interpretar os antagonismos raciais na sociedade capitalista. Esse é o traço de excelência de Cedric Robinson. Não poderia deixar de mencionar que esta é uma tradução tardia para o português do Brasil, feita após 40 anos da publicação original nos Estados Unidos. Para além de seu robusto arcabouço teórico-metodológico, os leitores da comunidade lusófona, especialmente os do Brasil, encontrarão uma obra implicada e engajada na luta de emancipação anticolonial, anti-imperialista e anticapitalista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

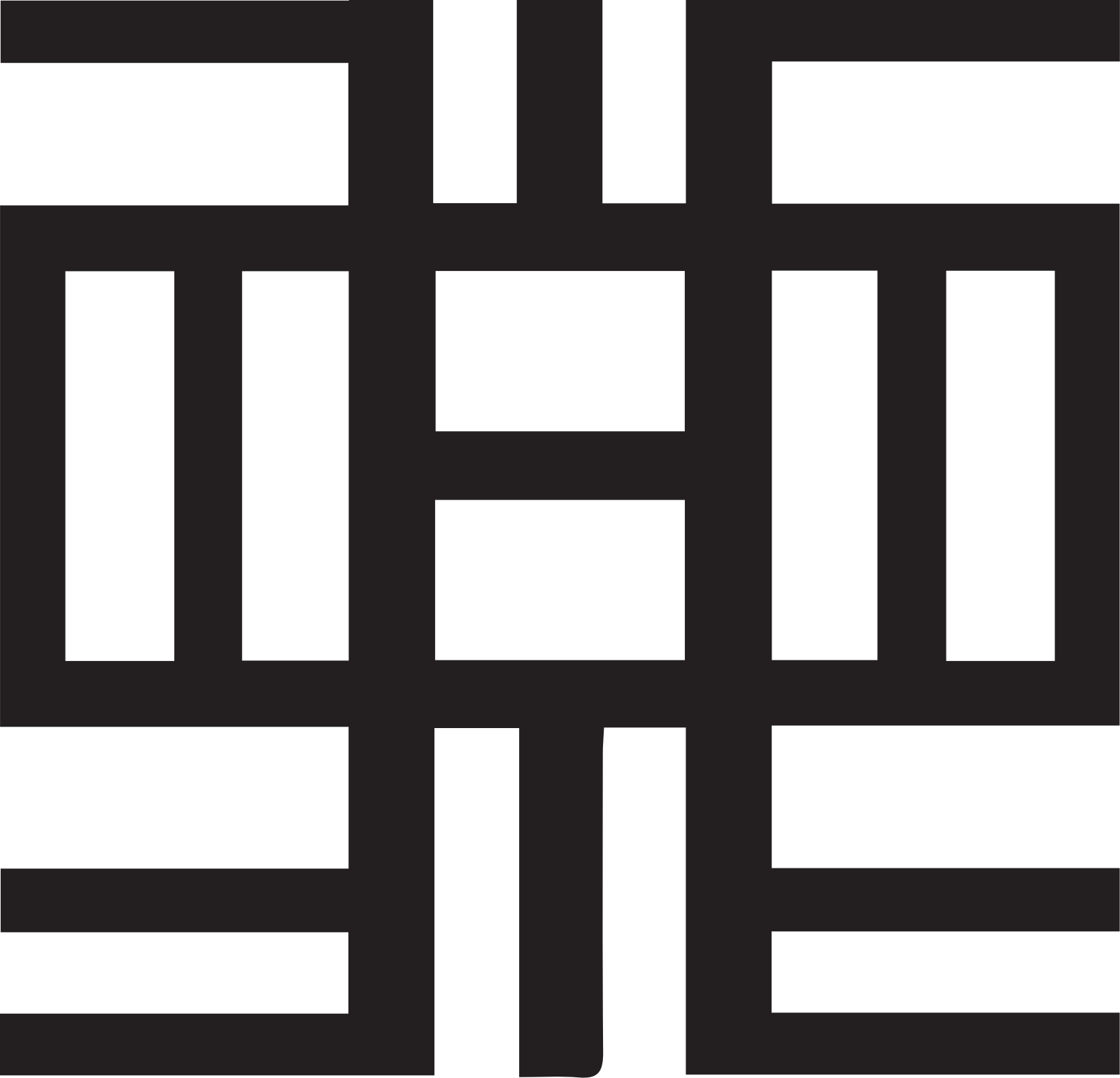
BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGUÉL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15 - 24, jan./abr. 2016.

ROBINSON, Cedric J. *Marxismo negro: a criação da tradição radical negra*. São Paulo: Perspectiva, 2023.

Data de submissão: 26/05/2025

Data de aceite: 24/10/2025

Data de publicação: 15/12/2025



ARTIGOS

SOBRE O CONCEITO DE IDEOLOGIA EM LOUIS ALTHUSSER

About the concept of ideology in Louis Althusser

Sobre el concepto de ideología en Louis Althusser

JÚLIO CÉSAR PEREIRA DOS SANTOS¹
ORCID: 0000-0001-5150-344X

RESUMO

Por meio de análise bibliográfica, este artigo visa compreender alguns elementos da noção de ideologia em Althusser, buscando revelar como o filósofo determina teoricamente sua eficácia no processo de reprodução de uma estrutura social dividida em classes. O estudo se fundamenta em dois textos centrais do autor que abordam diretamente o tema, sendo complementado por referências a outras obras de Althusser e de outros autores. Inicialmente, o trabalho explora o conteúdo de *Marxismo e Humanismo*. Em seguida, analisa o artigo mais sistemático de Althusser sobre o conceito: *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*. Em conclusão, percebe-se que Althusser desenvolve uma teoria materialista da ideologia, na qual ideias e símbolos se apoiam em aparelhos e instituições, evidenciando a dimensão material dos comportamentos e das práticas sociais.

Palavras-chave: Ideologia; Aparelhos ideológicos de Estado; Reprodução social.

ABSTRACT

Through a bibliographical analysis, this article aims to comprehend specific elements of Althusser's notion of ideology, seeking to reveal how the philosopher theoretically determines its efficacy in the process of reproducing a social structure divided into classes. The study is based on two central texts by the author that directly address the topic, complemented by references to other works by Althusser and other authors. Initially, the work explores the content of *Marxism and Humanism*. Subsequently, it analyzes Althusser's most systematic article on the concept: *Ideology and Ideological State Apparatuses (ISAs)*. In conclusion, it is observed that Althusser develops a materialist theory of ideology, in which ideas and symbols are supported by apparatuses and institutions, thus evidencing the material dimension of social behaviors and practices.

Keywords: Ideology; Ideological State Apparatuses; Social reproduction.

RESUMEN

Mediante un análisis bibliográfico, este artículo tiene como objetivo comprender algunos elementos de la noción de ideología en Althusser, buscando revelar cómo el filósofo determina teóricamente su eficacia en el proceso de reproducción de una estructura social dividida en clases. El estudio se fundamenta en dos textos centrales del autor que abordan directamente el tema, siendo complementado por referencias a otras obras de Althusser y de otros autores. Inicialmente, el trabajo explora el contenido de *Marxismo y Humanismo*. A continuación, analiza el artículo más sistemático de Althusser sobre el concepto: *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado (AIE)*. En conclusión, se percibe que Althusser desarrolla una teoría materialista de la

¹ Mestrando em Sociologia na Universidade Estadual de Londrina (UEL). Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus de Marília.

ideología, en la que las ideas y los símbolos se apoyan en aparatos e instituciones, evidenciando la dimensión material de los comportamientos y las prácticas sociales.

Palabras clave: Ideología; Aparatos ideológicos del Estado; Reproducción social.

INTRODUÇÃO

O conceito de ideologia é um dos conceitos fundamentais das Ciências Sociais. Poucos conceitos foram tão debatidos e adquiriram tamanha centralidade na análise dos fenômenos sociais. A história do termo é marcada por uma variedade de significados, alguns complementares e outros excludentes, desde o seu aparecimento. O termo *idéologie* surgiu com o filósofo iluminista francês Destutt de Tracy², em 1796, que pretendia fundar uma ciência das ideias. Posteriormente, destacam-se a análise de Karl Marx (2007) sobre a relação entre as ideias dominantes e as classes dominantes; as formulações do século XX, como a teoria da linguagem de Volóchinov (2018) sobre o signo ideológico como arena da luta de classes; a relação entre ideologia e hegemonia cultural em Gramsci (1999); e a relação entre ideologia e indústria cultural em Adorno e Horkheimer (1985), para citar apenas alguns exemplos relevantes.

Para indicar essa variedade, Eagleton (2019, p. 17) lista algumas das definições de ideologia atualmente em circulação: **a)** o processo de produção de significados, signos e valores na vida social; **b)** um corpo de ideias característico de um determinado grupo ou classe social; **c)** ideias que ajudam a legitimar um poder político dominante; **d)** ideias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante; **e)** comunicação sistematicamente distorcida; **f)** aquilo que confere certa posição a um sujeito; **g)** formas de pensamento motivadas por interesses sociais; **h)** pensamento de identidade; **i)** ilusão socialmente necessária; **j)** a conjuntura de discurso e poder; **k)** o veículo pelo qual atores sociais conscientes entendem o seu mundo; **l)** conjunto de crenças orientadas para a ação; **m)** a confusão entre realidade linguística e realidade fenomenal; **n)** oclusão semiótica; **o)** o meio pelo qual os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social; **p)** o processo pelo qual a vida social é convertida em uma realidade natural.

Na segunda metade do século XX, Louis Althusser propôs uma influente teoria da ideologia. Debates em torno de seu conceito encontram-se em diversas áreas, como a análise do discurso (Pêcheux, 1995), os estudos culturais (Hall, 2003), pesquisas sobre gênero e sexualidade (Butler, 2017), a teoria literária (Macherey, 1971), teorias sobre o poder político e as classes sociais (Poulantzas, 2021), análises sobre a escola e sua relação com o capitalismo (Establet; Baudelot, 1987), investigações sobre direito e luta de classes (Edelman, 1976), e debates sobre identidade, etnia, raça e nacionalidade (Haider, 2018; Balibar; Wallestein, 2021), entre outras. Dessa forma, julgamos que o retorno ao conceito proposto por Althusser ainda é atual e pertinente para a literatura científica sobre o tema da ideologia.

Por meio de análise bibliográfica, o objetivo deste artigo é compreender alguns elementos do conceito de ideologia em Althusser, buscando revelar como o filósofo determina teoricamente a eficácia da ideologia no processo de reprodução de uma estrutura social dividida em classes. O artigo se fundamenta em dois textos centrais em que o autor trata diretamente do conceito, além de fazer referência a outros textos do filósofo e de outros autores. Primeiramente, trataremos do conteúdo de *Marxismo e Humanismo*, artigo que integra o livro *Por Marx* (2015) e que constitui um dos primeiros textos em que o autor aborda diretamente a ideologia. Em um segundo momento, analisaremos o artigo mais sistemático de Althusser sobre o conceito: *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*, que compõe o livro *Sobre a Reprodução* (1999).

O CONCEITO DE IDEOLOGIA EM *MARXISMO E HUMANISMO* [1963]

No começo da seção IV de *Marxismo e Humanismo*, um dos artigos reunidos no livro *Por Marx*, Althusser (2015) propõe uma primeira formulação sobre o conceito de ideologia. Para o autor, a ideologia é um “sistema de representações” composto por imagens, mitos, ideias e conceitos, dotado não apenas de uma lógica e de um rigor próprios, mas também de “uma existência e um papel históricos no interior de uma sociedade dada” (Althusser, 2015, p. 192). Para Karl Marx (2008, p. 47), na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, “independentes de sua vontade”.

A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. (Marx, 2008, p. 47)

² Para uma análise histórica sobre o surgimento do conceito de ideologia, ver *'Ideology' from Destutt De Tracy to Marx* (Kennedy, 1976).

Considerando essa tese de Marx, Althusser (2015, p. 192, grifo do autor) explica que uma sociedade se apresenta como uma *totalidade*, cuja unidade é constituída por um tipo específico de “complexidade”, colocando em jogo “instâncias” sociais, de modo que “a ideologia faz organicamente parte, como tal, de toda totalidade social”. Ela é uma “instância”, uma “região”, do “todo-complexo-estruturado”, conforme Althusser desenvolve em *Contradição e Sobredeterminação* (2015, p. 79) e em *Sobre a Dialética Materialista* (2015, p. 160), artigos que compõem o livro *Por Marx* (2015). Trata-se de conceber a autonomia relativa da ideologia como um nível específico do modo de produção, assim como os níveis econômico e jurídico-político. Por mais que a ideologia seja determinada pela estrutura econômica, ela também determina a totalidade social: “a superestrutura não é o puro fenômeno da estrutura, é também sua condição de existência” (Althusser, 2015, p. 165).

Althusser rompe, portanto, com o economicismo de algumas vertentes do marxismo e define a ideologia não de forma negativa, mas como uma realidade positiva, com lógica e rigor próprio. Não se deve reduzir este fenômeno à infraestrutura econômica, fazendo com que a ideologia não tenha uma realidade e uma eficácia própria. Não se trata de considerá-la uma *falsa consciência* ou um erro de interpretação que não teria um efeito e uma existência material na totalidade social, como muitas teorias idealistas tendem a sustentar. Trata-se de reconhecer que as sociedades humanas “secretam a ideologia como o elemento e a própria atmosfera indispensáveis à sua respiração e à sua vida históricas”, de forma que “a ideologia não é uma aberração ou uma excrescência contingente da História: é uma estrutura essencial à vida histórica das sociedades” (Althusser, 2015, p. 192-193). Além disso, na concepção da falsa consciência, há outro termo que é necessário colocar em questão: *a consciência*.

Convencionou-se dizer que a ideologia pertence à região da “consciência”. Que não haja engano sobre essa denominação, que permanece contaminada pela problemática idealista anterior a Marx. Na verdade, a ideologia tem muito pouco a ver com a “consciência” [...] Ela é profundamente *inconsciente*, mesmo quando se apresenta (como na “filosofia” pré-marxista) numa forma refletida. (Althusser, 2015, p. 193, grifo do autor)

Althusser (2015, p. 194) dirá que, na ideologia, os seres humanos não exprimem suas relações com suas condições de existência, mas “a maneira pela qual vivem sua relação com suas condições de existência”. A estrutura essencial e profunda da realidade pode ser apreendida apenas com a prática teórica da ciência, que rompe com as evidências imediatas da realidade em sua aparência. Afinal, conforme Marx (2017b, p. 880), “toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente”. De acordo com Francisco Sampedro (2010, p. 36), “entre a estrutura (invisível, e só apreendida pela ciência) e a representação (visível, ‘evidente’ e ‘natural’ do ponto de vista ideológico), há uma relação contraditória”. Ao contrário de uma exclusão mútua, a ciência se articula de modo processual e contraditório com a ideologia, formando efetivamente uma relação de unidade, ainda que não de identidade.

Essa *não identidade* entre ciência e ideologia conforma o núcleo da crítica de Althusser ao conceito de ideologia em Antonio Gramsci. Embora Althusser (2015, p. 106) reconheça que Gramsci é um autor decisivo para a superação do economicismo mecanicista e para a construção de uma teoria da eficácia própria das superestruturas, apontando que nos *Cadernos do Cárcere* (Gramsci, 1999) encontram-se “visões absolutamente originais e às vezes geniais sobre o problema, hoje fundamental, das superestruturas”, Althusser (1980b, p. 76) também adverte que Gramsci “classifica religiões e marxismo sob o mesmo conceito de ‘concepções do mundo’ ou ‘ideologias’; identifica também facilmente religião, ideologia, filosofia e teoria marxista”. Para Althusser (1980b, p. 77), “a ciência não pode ser classificada sob a categoria de ‘superestrutura’” e, ao identificar ciência e ideologia, Gramsci não apreende a especificidade da ciência em seu processo contraditório de ruptura com a ideologia: “a posição de Marx, toda a sua crítica da ideologia implica que, *em seu sentido próprio*, a ciência (que apreende a realidade) constitua uma *ruptura* com a ideologia” (Althusser, 2015 p. 67, grifos do autor).

É por isso que, na ideologia — ao contrário do que ocorre na ciência —, o que se exprime é a *maneira* pela qual os seres humanos vivem sua relação com as suas condições de existência, manifesta em suas práticas cotidianas e imediatas e em sua imersão nas estruturas sociais. Essa vivência supõe *simultaneamente* uma relação real e uma relação ‘vívida’, ‘imaginária’, o que constitui a complexa “relação de relações” ou “relações de segundo grau” que se opera no fenômeno ideológico pela *sobredeterminação* do real pelo imaginário e do imaginário pelo real (Althusser, 2015, p. 194, grifos nossos).

A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com seu “mundo”, ou seja, a unidade (sobredeterminada) de sua relação real e de sua relação imaginária com suas condições de existência reais. Na ideologia, a relação real está inevitavelmente investida na relação imaginária: relação que mais *exprime* uma *vontade* [...] até mesmo uma esperança ou uma nostalgia, do que descreve uma realidade. (Althusser, p. 194, grifos do autor)

Um complemento a essa formulação do filósofo francês sobre a ideologia encontra-se na seção *La Ideología de Práctica teórica y lucha ideológica*, artigo que compõe o livro *La filosofía como arma de la revolución* (2005)³. Segundo Althusser (2005), ao se inserirem nas estruturas sociais, os seres humanos encontram estruturas ideológicas desde o nascimento, da mesma maneira que encontram, já existentes, as relações de produção e as relações políticas nas quais deverão viver. Como explica Marx (2011, p. 25), somos inseridos em circunstâncias sociais que não escolhemos de livre e espontânea vontade, mas que nos foram legadas e transmitidas pelo passado: “a tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos”. Para Althusser (2005, p. 52), assim como a estrutura das relações de produção não é imediatamente visível para os agentes da produção, a estrutura da ideologia também não é imediatamente visível para aqueles que a ela estão sujeitos ou submetidos: “não percebem a ideologia de sua representação do mundo como ideologia, não conhecem nem sua estrutura nem seus mecanismos; praticam sua ideologia (como se diz de um crente que pratica sua religião), não a conhecem”.

Além disso, para compreender sua forma de presença mais geral, é preciso considerar que “a ideologia se introduz em todas as partes do edifício e constitui esse *cimento* de natureza particular que assegura o ajuste e a coesão dos homens em seus papéis, suas funções e suas relações sociais” (Althusser, 2005, p. 51, grifo nosso). De acordo com o autor, a ideologia “impregna todas as atividades” do ser humano: está presente nas atitudes em relação ao trabalho, na ideia que o trabalhador faz do mecanismo da produção; está presente nas atitudes e nos julgamentos políticos, nas condutas familiares dos indivíduos e em seus comportamentos para com os outros; e, sobretudo, está presente em “seu julgamento sobre o ‘sentido da vida’ em geral, seus diferentes cultos (Deus, o príncipe, o Estado etc.)” (Althusser, 2005, p. 51).

Tudo se sucede como se para existirem como seres conscientes e ativos na sociedade que condiciona toda sua existência, tivessem necessidade de dispor de certa *representação de seu mundo*, a qual pode permanecer em grande parte inconsciente e mecânica, ou ao contrário ser mais ou menos amplamente consciente e reflexiva. A ideologia aparece assim como certa *representação do mundo*, que liga os homens às suas condições de existência e os homens entre si na divisão de suas tarefas e na igualdade ou desigualdade de sua sorte. (Althusser, 2005, p. 50 grifos do autor)

Para o autor, desde as primeiras formas de sociedade, constata-se já a presença desse laço, e “não é por acaso que podemos ver, na primeira forma geral da ideologia, a *religião*, a realidade deste laço” (Althusser, 2005, p. 50, grifo do autor). Em relação a essa primeira forma geral da ideologia, a religião, que formaria um *laço*, um *cimento* de ajuste e coesão que *liga* os seres humanos entre eles mesmos e às suas condições de existência, é interessante fazermos referência a dois autores: Émile Durkheim (1996) e Antonio Gramsci (1999). Em *As formas elementares da vida religiosa*, Durkheim (1996, p. VI) busca compreender “a natureza religiosa do homem”, que, para ele, representa “um aspecto essencial e permanente da humanidade”. Para o sociólogo, uma instituição humana “não pode repousar sobre o erro e a mentira” – se não estiver “fundada na natureza das coisas”, não se sustenta. Por isso, as religiões “pertencem ao real e o exprimem”, “traduzem alguma necessidade humana” (Durkheim, 1996, p. VI).

Assim, para Durkheim (1996, p. VI-VII), “não há religiões falsas”, uma vez que “todas correspondem a condições dadas da existência humana”. De modo semelhante ao que vimos em Althusser sobre a necessidade de os indivíduos se orientarem por certa representação de seu mundo e de suas relações com ele, Durkheim (1996, p. 4) afirma que “as necessidades da existência” nos obrigam “a representar de alguma maneira as coisas no meio das quais vivemos, sobre as quais a todo momento emitimos juízos e que precisamos levar em conta em nossa conduta”. Além disso, a *religião* constitui um laço de coesão e pertencimento entre seus praticantes, de modo que ela “desperta esse sentimento de apoio, de proteção, de dependência tutelar que *liga* o fiel ao seu culto” (Durkheim, 1996, p. 461, grifo nosso).

Nos *Cadernos do cárcere*, Gramsci (1999, p. 375, grifo nosso) argumenta que a ideologia “dá o *cimento* mais íntimo à sociedade civil e, portanto, ao Estado”. Assim, para a manutenção de uma hegemonia, surge “o problema de conservar a unidade ideológica em todo o bloco social que está cimentado e unificado justamente por aquela determinada ideologia” (Gramsci, 1999, p. 99). Se entendermos a ideologia em seu “significado mais alto de uma concepção do mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas”, apresenta-se, então, “o problema fundamental” de toda concepção do mundo que se converteu “em um movimento cultural, em uma ‘religião’, em uma ‘fé’, ou seja, que produziu uma atividade prática e uma vontade nas quais ela esteja contida como ‘premissa’ teórica implícita” (Gramsci, 1999, p. 98-99).

Considerando essas observações de Durkheim e Gramsci, podemos identificar dois aspectos intimamente relacionados da ideologia que, porém, podem ser distinguidos. Ela é, de um lado, uma forma de representação

³ As citações dessa edição em espanhol serão de nossa tradução livre.

da realidade que orienta os indivíduos em suas atividades cotidianas e assegura a união entre eles no interior da sociedade. Esse traço aparece na análise de Durkheim sobre a religião, razão pela qual, para o sociólogo, ela seria essencial e permanente nas sociedades humanas. De outro lado, a ideologia também se relaciona com a reprodução do poder de uma classe dominante e, portanto, pressupõe uma sociedade dividida em classes. Esse ponto surge no exame de Gramsci sobre o problema central da reprodução de uma hegemonia: a preservação da unidade ideológica de um bloco social.

É nesse sentido que, para Althusser (2005, p. 54-55, grifo do autor), tanto em sociedades sem classes quanto em sociedades de classes, “a ideologia tem por função assegurar a *união* dos homens entre si no conjunto das formas de sua existência, a *relação* dos indivíduos com as tarefas que a estrutura social lhes fixa”. Porém, em uma sociedade dividida, essa função “é *dominada* pela forma que assume a divisão do trabalho na diferenciação dos homens em classes *antagônicas*” (Althusser, 2005, p. 53, grifos do autor). Nas formações sociais fundadas em classes, portanto, há uma *dupla função*: “esta primeira função de coesão social da ideologia subsiste, mas está dominada pela nova função social imposta *pela existência da divisão em classes*, que estende amplamente a função precedente” (Althusser, 2005, p. 56, grifos do autor).

O CONCEITO DE IDEOLOGIA EM IDEOLOGIA E APARELHOS IDEOLÓGICOS DE ESTADO [1970]

Em *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, artigo que integra o livro *Sobre a reprodução* (1999), Althusser apresenta sua formulação mais sistemática do conceito de ideologia, sintetizada em três teses centrais: 1) a ideologia é uma representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência; 2) ela possui uma existência material; 3) interpela os indivíduos como sujeitos. Antes de examinarmos essas teses, é necessário considerar um pressuposto fundamental para Althusser (1999, p. 275): “a ideologia não tem história”. Esse ponto remete ao aspecto antropológico de uma teoria geral da ideologia, já sugerido em *Marxismo e Humanismo* (2015), mas agora articulado explicitamente ao referencial psicanalítico: “nossa proposição – a ideologia não tem história – pode e deve ser colocada em relação direta com a proposição de Freud segundo a qual o *inconsciente é eterno*, isto é, não tem história” (Althusser, 1999, p. 277, grifos do autor).

Althusser, contudo, ressalta que sua tese não deve ser confundida com a formulação marxista n’*A ideologia alemã* (2007). Ao criticar a filosofia idealista alemã, que “desce do céu à terra”, Marx (2007, p. 94) fundamenta sua análise elevando-se “da terra ao céu”, ou seja, “não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso”. E prossegue: parte-se “dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida” (Marx; Engels, 2007, p. 94, grifos nossos). Assim,

[...] as formações nebulosas na cabeça dos homens são *sublimações* necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. *Não têm história*, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. (Marx; Engels, 2007, p. 94, grifos nossos)

É claro que essa linguagem dos “reflexos”, “ecos” e “sublimações” tende a reduzir o fenômeno da ideologia à sua determinação econômica, favorecendo leituras mecanicistas e economicistas do marxismo. Por isso Althusser (1999, p. 276, grifos do autor) considera essa formulação de Marx uma tese “puramente negativa”, uma vez que a história da ideologia lhe é exterior, isto é, localiza-se onde existe “a sua única realidade plena e positiva, a história concreta dos indivíduos concretos, materiais, que produzem materialmente a sua existência”. Ora, nesse sentido, a ideologia não pode ter história própria nem autonomia relativa em relação à economia, tampouco produzir efeitos reais na estrutura social, pois seria concebida como “pura ilusão, puro sonho, isto é, nada” (Althusser, 1999, p. 276). Para Althusser (1999, p. 276), o estatuto teórico dessa tese negativa sobre o fenômeno ideológico é análogo ao que o sonho possuía entre os autores anteriores a Freud, que o entendiam como um resultado “puramente imaginário”, portanto nulo, vazio, simples resíduo da “única realidade plena e positiva”: a realidade diurna.

Pascale Gillot (2018, p. 81) explica que, na perspectiva inaugurada por Freud em *A interpretação dos sonhos* (2019), o sonho se emancipa da falta de estatuto preciso que apresentava “nas concepções neurofisiológica, biológica e psicológica” vigentes na virada do século XIX para o XX. Assim, longe de constituir um fenômeno aberrante ou destituído de sentido, passa a ter, em Freud, uma inteligibilidade específica: “uma

lógica particular e uma *causalidade propriamente psíquica*, que são as do inconsciente” (Gillot, 2018, p. 84, grifos da autora). Desse modo, a inteligibilidade do sonho “supõe, como sua condição, a *hipótese* teórica do inconsciente” (Gillot, 2018, p. 81, grifos da autora). O próprio Freud (1976, p. 87) reconheceu que “aquilo que se conhece como visão materialista da história peque por subestimar esse fator”, isto é, o da causalidade psíquica própria do inconsciente:

Eles o põem de lado, com o comentário de que as “ideologias” do homem nada mais são do que produto e superestrutura de suas condições econômicas contemporâneas. Isto é verdade, mas muito provavelmente não a verdade inteira. A humanidade nunca vive inteiramente no presente. O passado, a tradição da raça e do povo, vive nas *ideologias do superego* e só lentamente cede às influências do presente, no sentido de mudanças novas; e, enquanto opera através do superego, desempenha um poderoso papel na vida do homem, independentemente de condições econômicas. (Freud, 1976, p. 87, grifos nossos)

Para Althusser (1999, p. 276, grifo do autor), embora sejam determinadas, em última instância, pela luta de classes, “as ideologias particulares *têm uma história própria*”. Por outro lado, “a ideologia *em geral não tem história*”, pois é “dotada de uma estrutura e de um funcionamento tais que estas a transformam em uma realidade não-histórica, isto é, oni-histórica”, já que aparecem “sob uma mesma forma, imutável, no que se chama a história inteira” (Althusser, 1999, p. 277, grifo do autor). Do mesmo modo que o inconsciente é eterno na teoria freudiana, a ideologia em geral é eterna na perspectiva althusseriana. Isso não significa, porém, que seja “transcendente a qualquer história (temporal), mas onipresente, trans-histórico, portanto, imutável sob sua forma em toda a extensão da história” (Althusser, 1999, p. 277). Considerando esse pressuposto sobre a ideologia em sua forma geral, podemos passar à primeira tese central de Althusser (1999, p. 277): “a ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”.

De acordo com Althusser (1999, p. 278), desde que se interprete a transposição e a inversão imaginária da realidade operadas na ideologia, duas análises exemplares chegaram à conclusão de que, nela, “os seres humanos representam, sob uma forma imaginária, as suas condições de existência reais” e que, portanto, o que aparece na representação imaginária é o próprio mundo real. A primeira dessas leituras é a da corrente mecanicista do século XVIII, segundo a qual um pequeno grupo de cínicos (clérigos e déspotas) teria forjado conscientemente belas mentiras para consolidar sua dominação, arquitetando uma representação falseada do mundo destinada a subjugar os espíritos pelo controle da imaginação.

Conforme Althusser (1999, p. 279), a segunda interpretação é tanto a de Ludwig Feuerbach (2013) quanto a de Marx em suas obras de juventude, como nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004). Nessa perspectiva, a deformação imaginária das condições reais decorre da alienação material que marca essas mesmas condições; assim, a representação alienada resulta de um mundo que já é, ele próprio, alienante. Como afirma Marx (2010, p. 145, grifos do autor) na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*: “o homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são *um mundo invertido*”.

No entanto, retomando a tese de *Marxismo e Humanismo* (2015) sobre a sobredeterminação do real pelo imaginário e do imaginário pelo real, Althusser afirma que, na ideologia, “os ‘homens’ ‘representam’ não suas condições de existência reais, seu mundo real, mas antes de tudo sua *relação* com essas condições de existência” (Althusser, 1999, p. 279, grifo do autor). Trata-se, portanto, da forma pela qual os indivíduos vivem sua relação com suas condições de existência, no momento em que reconhecem praticamente as relações reais nas quais estão inseridos, ainda que desconheçam sua estrutura essencial. Para Althusser (1999, p. 279), se analisarmos a ideologia como um antropólogo examina os mitos de uma sociedade, veremos que é a “natureza imaginária” dessa relação com as condições de existência que sustenta toda a deformação visível em qualquer ideologia — deformação que desaparece quando ela é “vívda como a verdade”, isto é, quando se é um nativo situado naquele contexto ideológico e envolvido em suas relações práticas com a realidade:

Em sua deformação necessariamente imaginária, toda ideologia representa não as relações de produção existentes (e as outras relações que delas derivam), mas antes de tudo a relação imaginária dos indivíduos com as relações de produção e com as relações delas derivadas. Portanto, na ideologia, está representado não o sistema de relações reais que governam a existência dos indivíduos, mas sim as relações imaginárias desses com as relações reais sob as quais vivem. (Althusser, 1999, p. 279)

Aqui Althusser retoma sua clara distinção entre a ideologia e a ciência, visto que é a ciência que pode apreender esse sistema de relações reais, mas apenas após romper com as aparências imediatas da realidade, superando o senso comum irrefletido e inarticulado de um sujeito inserido praticamente em uma sociedade. Acontece que a realidade não se apresenta, à primeira vista, aos sujeitos em sua estrutura profunda. Portanto, o real em essência apreendido pela ciência difere do real em aparência na relação espontânea, natural e cotidiana com o mundo, observada naqueles que vivem uma ideologia.

Criticando as duas respostas anteriores dadas para a natureza da ideologia, Althusser altera a pergunta e o pressuposto para avançar em sua reflexão. Assim, descartando a explicação de que a ideologia resulta da ação de um grupo de indivíduos autores da grande mistificação ideológica, bem como a solução fundada no caráter alienado do mundo real, Althusser (1999, p. 279) formula sua pergunta fundamental: por que motivo a representação ideológica do mundo real seria necessariamente imaginária? E qual a natureza desse imaginário?

Até esse momento de sua análise, Althusser retoma teses já desenvolvidas em textos anteriores, embora a fundamentação teórica explícita na psicanálise seja uma novidade, assim como a crítica direta a certo aspecto da formulação de Marx sobre o conceito de ideologia, cuja tendência é reducionista. Ainda que o autor já tenha mencionado a questão das práticas e destacado que a ideologia possui existência e função no interior de uma sociedade, constituindo, portanto, uma realidade objetiva, o ponto de inflexão em *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* começa com sua segunda tese central: “a ideologia tem uma existência material” (Althusser, 1999, p. 280). É nesse ponto que ele desenvolve, em determinações, sua teoria materialista da ideologia, uma vez que não se trata de situar na ordem das ideias e da consciência o que ocorre na ordem das práticas. Afinal, “uma ideologia existe sempre em um aparelho e em sua prática ou práticas. Essa existência é material” (Althusser, 1999, p. 280).

Voltando à questão fundamental: qual é a natureza dessa relação imaginária com o mundo real que ocorre nos indivíduos que vivem a ideologia? Althusser (1999, p. 281-282) insiste que “essa relação imaginária é em si mesma dotada de uma existência material”, pois as ideias existem em atos inseridos em práticas reguladas por “rituais” que, por sua vez, são definidos pelo aparelho ideológico do qual essas ideias dependem. Citando Blaise Pascal (1971), Althusser (1999, p. 282) inverte o esquema das teorias idealistas⁴ da ideologia: “ponha-se de joelhos, mexa os lábios como na oração e acreditará”. Ou seja, é pela prática que se dá a dominação ideológica; ela não se reduz a ideias conscientes, incluindo também crenças inconscientes.

Assim, essa crença não decorre de uma adesão racional; não se trata de consciência, mas de corpo, de rituais práticos de reconhecimento imediato do mundo. Outra referência fundamental é o “materialismo do imaginário” de Baruch Spinoza (2009) que, como explica Althusser (1978, p. 105), recusava entender o imaginário como simples erro, pois fundamentava seu sistema na relação dos homens ao mundo “expresso” pelo estado de seus corpos, isto é, no “mundo material dos homens tal como vivem”. Estamos longe, portanto, de um pressuposto filosófico mentalista ou racionalista à maneira de René Descartes (1991) e seu *cogito*, que separa mente e corpo de modo dualista. Segundo Althusser (1999, p. 283), “o sujeito age enquanto é movido” pela estrutura material da ideologia: prática, corporal, inconsciente.

Nesse ponto, é interessante tratar da concepção de sujeito do filósofo francês. Conforme Althusser (1999, p. 284), a categoria de sujeito é constitutiva de toda ideologia, e seu mecanismo tem por finalidade “constituir indivíduos concretos como sujeitos”. Ele explica que essa categoria é uma evidência para aqueles que vivem espontaneamente na ideologia, e é justamente essa evidência — a de que todos somos sujeitos e de que isso não suscita problemas — que configura “o efeito ideológico elementar”.

No artigo sobre Freud e Lacan, Althusser (1980, p. 129) aponta que, desde Marx, sabemos que o sujeito humano — o ego econômico, político ou filosófico — “não é o ‘centro’ da história”; a história não tem centro, mas possui uma estrutura cujo único centro necessário é o “desconhecimento ideológico”. Marx fundou sua teoria “na rejeição do mito do *homo economicus*” (Althusser, 1980, p. 108). Por seu turno, Freud funda a sua teoria “na rejeição do *homo psicologicus*” (Althusser, 1980, p. 108) e revela que o sujeito real “não tem a figura de um ego, centrado no ‘eu’, na ‘consciência’” (Althusser, 1980, p. 129). Portanto, o sujeito humano é descentrado, constituído por uma estrutura que só tem “centro” no desconhecimento imaginário do “eu”, isto é, nas formações ideológicas em que ele se reconhece.

Podemos aprender com Marx e Althusser que os assim chamados “homens” não são atores conscientes de um contrato social, como pretende grande parte da filosofia política moderna, nem o princípio elementar da produção econômica, como defende o individualismo teórico-metodológico da economia política clássica (e da neoclássica). Ao contrário, esses “indivíduos” são “suportes [Träger]” de relações sociais (Marx, 2017a, p. 160). De modo semelhante, aprendemos com Althusser e a psicanálise que o pretense “sujeito” não é o

⁴ Lukács (2003) e Sartre (2002) tendem a colocar a questão da ideologia em termos de consciência e falsa consciência, adotando a concepção de um sujeito autocentrado, autônomo e livre, que escolhe racionalmente suas ações e seu projeto. No campo intelectual francês, esse conceito idealista/ subjetivista de ideologia foi criticado por Foucault (1988, p. 7), que o considera “difícilmente utilizável” por sua vinculação a “algo como um sujeito”; e por Bourdieu (2001, p. 220), que identifica nele uma tendência “a cancelar um dos mais potentes mecanismos de manutenção da ordem simbólica”, a saber, “a dupla naturalização que resulta da inscrição do social nas coisas e nos corpos, com os efeitos de violência simbólica que lhe são inerentes”. Sobre esse ponto, ver *Sobre o conceito de poder simbólico em Pierre Bourdieu* (Santos, 2025).

centro autodeterminado e livre de suas ações, como explicam as filosofias da consciência desde Descartes até as teorias contemporâneas da ação racional; grande parte de nossas ações é inconsciente.

É nesse sentido que Althusser (1999, p. 285, grifos do autor) destaca o efeito de *reconfecimento/desconhecimento* que se opera na ideologia: ao mesmo tempo que praticamos seus rituais, desconhecemos o mecanismo das estruturas sociais nas quais estamos inseridos. Para ele (1999, p. 287), “os indivíduos são sempre já sujeitos”, pois, mesmo antes de nascer, a criança já é esperada nos rituais da configuração ideológica familiar, “fortemente estruturada”, e é nessa “estrutura implacável” que o futuro-sujeito deverá encontrar “o seu lugar”, ou seja, tornar-se aquilo que já é (Althusser, 1999, p. 288). É por essa pressão e predeterminação ideológica que, como ensina Freud (1978), o pequeno animal transforma-se em uma pequena criança, atravessando o “espaço infinito” que separa “o biológico do histórico, a ‘natureza’ da ‘cultura’” (Althusser, 1980, p. 118). Assim, chegamos à terceira tese central de Althusser (1999, p. 286): “*toda ideologia interpela os indivíduos concretos como sujeitos*”, de tal modo que ela “recruta” sujeitos entre os indivíduos, ou “transforma” indivíduos em sujeitos.

E, na medida em que “Freud já dissera que tudo dependia da linguagem; Lacan precisa: ‘o discurso do inconsciente está estruturado como uma linguagem’” (Althusser, 1980, p. 118). Para Althusser (1980, p. 120), a parte mais original da obra de Jacques Lacan (1998), fundamentada na linguística estrutural de Ferdinand de Saussure (1985), foi mostrar que essa passagem da existência biológica para a existência humana se dá sob a “Lei da Ordem” — ou “Lei da Cultura”, como prefere Althusser — que “se confundia na sua *essência formal* com a ordem da linguagem”. Assim, Lacan evidencia a eficácia da “Ordem Simbólica”, que “espreita desde antes de seu nascimento o pequeno humano que vai nascer, e toma conta dele desde seu primeiro grito, para lhe determinar seu lugar e seu papel, portanto seu destino forçado” (Althusser, 1980, p. 123). Em conformidade com Lacan (1998, p. 50): “a ordem do símbolo já não pode ser concebida como constituída pelo homem, mas constituindo-o”.

Althusser (1999) analisa a maneira como os atores e seus respectivos papéis são refletidos na própria estrutura formal de toda ideologia, apoiando-se na teoria de Lacan (1998) sobre *O estádio do espelho como formador da função do eu*. De acordo com Lacan (1998, p. 97, grifo do autor), temos que compreender o estádio do espelho “*como uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem”. Assim, temos que nos reportar à relação entre o ego e o superego na teoria de Sigmund Freud, uma vez que os detalhes dessa relação tornam-se inteligíveis “quando são remontados à atitude da criança para com os pais” (Freud, 1978, p. 200). Além disso, o autor salienta que não apenas a personalidade dos próprios pais contribui para a “influência parental” nas relações entre ego e superego, “mas também a família, as tradições raciais e nacionais por eles transmitidas, bem como as exigências do *milieu* social imediato que representam” (Freud, 1978, p. 200).

O psicanalista explica que o superego, ao longo do desenvolvimento de um indivíduo, “recebe contribuições de sucessores e substitutos posteriores aos pais, tais como professores e modelos, na vida pública, de ideais sociais admirados” (Freud, 1978, p. 200). Desse modo, sob a influência dos pais, educadores e autoridades análogas, o superego se forma pela internalização das normas sociais, pelo processo de socialização no interior dos vários aparelhos ideológicos de Estado⁵, em que os modelos ideais (ou ideológicos) de comportamento, que em geral convêm às relações sociais dominantes, são subjetivados pela *psique*.

Em outras palavras, o sujeito é um efeito da identificação com o grande Outro (Lacan, 1998), por meio da *sujeição/submissão* a uma estrutura simbólica. Na medida em que a interpelação “pressupõe a ‘existência’ de um *Outro Sujeito, Único e central*” (Althusser, 1999, p. 289, grifos nossos), Althusser ilustra esse mecanismo de interpelação dos sujeitos pelo *grande Outro* com sua tese central sobre a *estrutura elementar* de toda ideologia, tomando o exemplo da ideologia religiosa:

Constatamos que a estrutura de toda a ideologia, interpelando os indivíduos como sujeitos em nome de um Sujeito Único e Absoluto é *especular*, isto é, funciona como um espelho, e *duplamente* especular: esse desdobramento especular é constitutivo da ideologia e garante seu funcionamento. Isso significa que toda ideologia tem um *centro*, que o Sujeito Absoluto ocupa o lugar único do Centro e, à sua volta, interpela a infinidade dos indivíduos como sujeitos, em uma dupla relação especular tal que ela *submete* os sujeitos ao Sujeito, ao mesmo tempo que lhes dá pelo Sujeito no qual todo sujeito pode contemplar a sua própria imagem (presente e futura), a *garantia* de que se trata realmente deles e Dele e de que, passando-se tudo em família, “Deus

⁵ Althusser (1999, p. 263-264) destaca as instituições que formam os aparelhos ideológicos de Estado, reconhecendo que Antonio Gramsci “teve a ideia ‘singular’ de que o Estado não se reduzia ao aparelho (repressivo) de Estado, mas compreendia certo número de instituições da ‘sociedade civil’: a Igreja, as Escolas, os sindicatos, etc.” (1999, p. 263-264). Pensando nessas instituições da sociedade civil, formando “um Estado em sentido orgânico e mais amplo (Estado propriamente dito e sociedade civil)” (Gramsci, 2007, p. 244), Gramsci (2001, p. 78) enxergava a necessidade de “um estudo de como se organiza de fato a estrutura ideológica de uma classe dominante: isto é, a organização material voltada para manter, defender e desenvolver a ‘frente’ teórica ou ideológica”. Assim, Althusser (1999, p. 264) lista alguns desses “aparelhos ideológicos de Estado (AIE)”: o AIE familiar; o AIE escolar; o AIE religioso; o AIE jurídico; o AIE político; o AIE sindical; o AIE da informação; o AIE cultural.

reconhecerá os seus”, isto é, os que tiverem reconhecido Deus e se tiverem reconhecido nele, esses serão salvos. (Althusser, 1999, p. 290, grifos do autor)

Como bem nota Sampedro (2010, p. 51, grifos do autor), Althusser “vincula a estrutura da *identificação* como co-existente com a da *interpelação*”. Nesse mecanismo, os indivíduos, em busca de reconhecimento social, exercem os papéis e tarefas que lhes são atribuídos pela imagem social do semelhante, do *outro*, com a qual se identificam. A interpelação é um chamado para que o sujeito se torne aquilo que deve ser: ele encontra o seu lugar na sociedade, o seu papel, sua identidade, sua unidade e coerência imaginária (ideológica), bem como o próprio sentido de sua existência, de modo que sua estrutura subjetiva se ajusta à estrutura social. Por exemplo, a imagem assumida pelos indivíduos na socialização escolar é central para a formação ideológica dos sujeitos e para a internalização das normas sociais elementares de uma sociedade dividida em classes, uma vez que a criança passa grande parte do tempo no interior desse aparelho ideológico de Estado e em seus rituais, justamente num período em que procura modelos ideais de comportamento.

A escola “inculca”, durante anos, exatamente quando a criança está mais “vulnerável”, determinados “*savoir-faire* [saberes práticos] revestidos pela ideologia dominante” (Althusser, 1999, p. 273). Todos os agentes da produção devem ser “impregnados” pela ideologia dominante para que possam desempenhar suas tarefas – sejam explorados, exploradores, auxiliares da exploração ou “sumos sacerdotes da ideologia dominante” (Althusser, 1999, p. 257). Por fim, voltando a *Marxismo e Humanismo*, concordamos com Althusser (2015, p. 195, grifo do autor) que a classe dominante, com suas belas palavras de liberdade e de igualdade⁶, revela tanto sua vontade de mistificar seus explorados para mantê-los sob controle quanto sua “necessidade de *viver* sua própria dominação de classe como a liberdade de seus próprios explorados”.

Aqui podemos lembrar de uma teodiceia no sentido de Max Weber (1982, p. 314), quando o sociólogo afirma que a religião atende psicologicamente a uma necessidade dos dominantes: “os afortunados raramente se contentam com o fato de serem afortunados”; eles “necessitam saber que têm o direito à sua boa sorte”, desejam “ser convencidos de que a ‘merecem’ e, acima de tudo, que a merecem em comparação com outros”, visto que “desejam acreditar que os menos afortunados também estão recebendo o que merecem”. Ou seja, a ideologia “está ativa sobre a própria classe dominante”, servindo não só para dominar a classe explorada, mas também para que a própria classe dominante se constitua enquanto classe, “fazendo-a aceitar como real e justificada a sua relação vivida com o mundo” (Althusser, 2015, p. 195).

CONCLUSÃO

Diante dos elementos considerados neste artigo, podemos perceber que Louis Althusser desenvolve uma *teoria materialista* da ideologia, na qual ideias e símbolos se apoiam em aparelhos e instituições, destacando-se a dimensão material dos comportamentos e das práticas sociais. Não se trata de situar na ordem das ideias e da consciência, como fazem as teorias idealistas da ideologia, o que ocorre na ordem das práticas e das crenças inconscientes. De acordo com o filósofo, essa tese da existência não espiritual, mas material, das ideias ou representações é necessária para avançar na análise sobre a natureza imaginária da ideologia, bem como para determinar o processo de reprodução da estrutura de classes no modo de produção capitalista.

No entanto, o conceito de reprodução social implica necessariamente que as estruturas sociais são estáticas e que os agentes sociais não têm nenhuma influência sobre o funcionamento dessas estruturas, sendo apenas efeitos passivos delas? Althusser (1999, p. 293) adverte que o processo de realização da reprodução das relações sociais de produção permanecerá “abstrato” enquanto não for adotado “o ponto de vista da luta de classes”. Por isso, não se pode adotar uma “interpretação não dialética” do processo de reprodução social, cuja lógica simplesmente “excluisse qualquer possibilidade de luta de classes”; não se pode conceber o sistema de direção ideológica da sociedade pela classe dominante “como um puro e simples *dados*”, uma vez que a ideologia dominante “nunca é um *fato consumado da luta de classes*” (Althusser, 1999, p. 239, grifo do autor). Assim, a ideologia dominante é “resultado” da luta de classes e, “se os aparelhos ideológicos de Estado têm a função de inculcar a ideologia dominante é porque há resistência; se há *resistência* é porque há luta” (Althusser, 1999, p. 241, grifo do autor).

⁶ Uma boa ironia de Karl Marx (2017a, p. 251, grifos nossos) pode ser útil para refletirmos sobre a liberdade e a igualdade na sociedade capitalista: “A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, *um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem*. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade [...]. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos *apenas por seu livre-arbítrio*. Eles contratam como *pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos*. O contrato é o resultado em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e *trocamos equivalente por equivalente*. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu”.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. 25. ed. Madrid: Siglo XXI, 2005.
- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- ALTHUSSER, Louis. *Posições II*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; et al. *Ler o Capital I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1979.
- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; et al. *Ler o Capital II*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1980b.
- BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Raça, nação, classe: as identidades ambíguas*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- BAUDELOT, Christian; ESTABLET, Roger. *La escuela capitalista*. 10. ed. México: Siglo XXI, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- EDELMAN, Bernard. *O direito captado pela fotografia: elementos para uma teoria marxista do direito*. Coimbra: Centelha, 1976.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FREUD, Sigmund. *Freud*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- FREUD, Sigmund. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos*. Obras completas, v. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas. v. 4: A interpretação dos sonhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- GILLOT, Pascale. *Althusser e a psicanálise*. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, v. 2. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, v. 3. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Editora Veneta, 2018.

- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- KENNEDY, Emmet. 'Ideology' from Destutt De Tracy to Marx. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 40, n. 3, p. 353–368, 1979.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MACHEREY, Pierre. *Para uma teoria da produção literária*. Lisboa: Estampa, 1971.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. *O capital. Livro I*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- MARX, Karl. *O capital. Livro III*. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- PASCAL, Blaise. *Pascal*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1971.
- PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2021.
- SAMPEDRO, Francisco. A teoria da ideologia de Althusser. In: NAVES, Márcio (org.). *Presença de Althusser*. Campinas: Unicamp/IFCH, 2010. p. 31–52.
- SANTOS, Júlio. Sobre o conceito de poder simbólico em Pierre Bourdieu. *Áskesis*, São Carlos, v. 13, n. 2, p. 131–150, 2025.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de lingüística geral*. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 1985.
- SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- VOLOCHINOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2018.
- WEBER, Max. A psicologia social das grandes religiões mundiais. In: GERTH, Hans; MILLS, Charles Wright (org.). *Max Weber: ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982. p. 309–346.

Data de submissão: 22/01/2025

Data de aceite: 03/07/2025

Data de publicação: 15/12/2025

DO DETERMINISMO BIOLÓGICO À AUTONOMIA: REFLEXÕES SOBRE RAÇA EM BOAS, FIRMIN, DU BOIS E HURSTON

*From biological determinism to autonomy: reflections on race in Boas,
Firmin, Du Bois, and Hurston*

*Del determinismo biológico a la autonomía: reflexiones sobre raza en Boas,
Firmin, Du Bois y Hurston*

LAURA FERRARI CAMBRAIA¹
ORCID: 0009-0000-2597-8054

RESUMO

O trabalho explora as contribuições de Franz Boas, Anténor Firmin, W.E.B. Du Bois e Zora Neale Hurston para o debate racial no final do século XIX e início do século XX. Boas e Firmin criticaram o determinismo biológico e o racismo científico, rejeitando a ideia de hierarquias raciais fixas e baseando as diferenças humanas em fatores sociais, culturais e ambientais, em vez de em características biológicas inatas ou medições fenotípicas. Du Bois e Hurston focaram na vivência da Negritude nos Estados Unidos, mas com abordagens distintas. Du Bois articulou a “dupla consciência” e o “Véu” para descrever o impacto psicológico da exclusão racial, enquanto Hurston rejeitou a visão trágica, enfatizando a autonomia, a resiliência e a força pessoal diante da opressão. Apesar das diferenças de abordagem (ciência/história *versus* experiência subjetiva), todos compartilhavam o objetivo de dismantlar as bases do racismo e afirmar a humanidade dos Negros.

Palavras-chave: Raça; Racismo; Antropologia; Negritude.

ABSTRACT

The work explores the contributions of Franz Boas, Anténor Firmin, W.E.B. Du Bois, and Zora Neale Hurston to the racial debate at the end of the 19th and beginning of the 20th century. Boas and Firmin criticized biological determinism and scientific racism, rejecting the idea of fixed racial hierarchies and basing human differences on social, cultural, and environmental factors, instead of on innate biological characteristics or phenotypic measurements. Du Bois and Hurston focused on the experience of Negritude in the United States, but with distinct approaches. Du Bois articulated the “double consciousness” and the “Veil” to describe the psychological impact of racial exclusion, while Hurston rejected the tragic view, emphasizing autonomy, resilience, and personal strength in the face of oppression. Despite the differences in approach (science/history *versus* subjective experience), they all shared the goal of dismantling the foundations of racism and affirming the humanity of Black people.

Keywords: Race; Racism; Anthropology; Blackness.

RESUMEN

El trabajo explora las contribuciones de Franz Boas, Anténor Firmin, W.E.B. Du Bois y Zora Neale Hurston al debate racial a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Boas y Firmin criticaron el determinismo

¹ Mestranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Pós-graduada em Comunicação Digital, Branding e Storytelling pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

biológico y el racismo científico, rechazando la idea de jerarquías raciales fijas y basando las diferencias humanas en factores sociales, culturales y ambientales, en lugar de en características biológicas innatas o mediciones fenotípicas. Du Bois y Hurston se enfocaron en la vivencia de la Negritud en los Estados Unidos, pero con enfoques distintos. Du Bois articuló la “doble conciencia” y el “Velo” para describir el impacto psicológico de la exclusión racial, mientras que Hurston rechazó la visión trágica, enfatizando la autonomía, la resiliencia y la fuerza personal frente a la opresión. A pesar de las diferencias de enfoque (ciencia/historia *versus* experiencia subjetiva), todos compartían el objetivo de dismantelar las bases del racismo y afirmar la humanidad de los Negros.

Keywords: Raza; Racismo; Antropología; Negritud.

1. INTRODUÇÃO

No final do século XIX e início do século XX, o debate sobre raça e racismo foi profundamente influenciado por diferentes abordagens que buscavam compreender as dinâmicas da desigualdade racial e combater as justificativas pseudocientíficas que sustentavam a hierarquização entre grupos humanos. Pensadores como Franz Boas, Anténor Firmin, W.E.B. Du Bois e Zora Neale Hurston contribuíram para essa discussão com reflexões que questionavam tanto o determinismo biológico quanto as implicações sociais e psicológicas da discriminação racial.

Franz Boas, pioneiro da antropologia cultural, desempenhou um papel essencial na crítica ao racismo científico, desafiando a ideia de que as diferenças entre raças eram inerentes e imutáveis. Seu trabalho sobre a influência do ambiente social e geográfico no desenvolvimento humano desmontou teorias baseadas em medições fenotípicas e testes de inteligência que buscavam comprovar a inferioridade dos Negros. De maneira semelhante, Anténor Firmin, em sua crítica à naturalização da escravização, expôs como argumentos filosóficos e jurídicos foram usados para justificar a desumanização e a exploração de africanos e seus descendentes.

Ao lado das críticas ao determinismo biológico, W.E.B. Du Bois e Zora Neale Hurston exploraram as complexidades da experiência negra nos Estados Unidos. Du Bois desenvolveu o conceito de “dupla consciência”, uma reflexão sobre o impacto psicológico da exclusão racial, em que o indivíduo Negro se vê forçado a enxergar a si mesmo pelos olhos de uma sociedade que o marginaliza. Hurston, por outro lado, rejeitou a narrativa de vitimização e alienação, adotando uma postura de força e autonomia, afirmando que sua Negritude não deveria ser definida pela opressão, mas pela resiliência e pela independência.

Este trabalho analisa as contribuições de Boas, Firmin, Du Bois e Hurston, explorando suas visões sobre raça, identidade e resistência ao racismo, destacando as convergências e divergências em suas abordagens. A justificativa para este recorte encontra-se na atualidade e na potência analítica de suas contribuições. Considerados em conjunto, esses aportes permitem apreender diferentes estratégias intelectuais de contestação à inferiorização racial e evidenciam como tais perspectivas permanecem fundamentais para a compreensão das múltiplas formas pelas quais se articulam, na contemporaneidade, a racialização, a resistência e a elaboração de identidades coletivas.

2. FRANZ BOAS E O CONCEITO DE RAÇA

A visita de Franz Boas a Atlanta em 1906, a convite de W.E.B. Du Bois, representa um marco crucial na história da antropologia e dos estudos raciais nos Estados Unidos. A convergência de duas figuras tão influentes e comprometidas com a justiça social proporcionou um momento de grande fecundidade intelectual e política. A partir desse encontro, podemos compreender melhor as complexidades das relações raciais na virada do século XX, bem como o papel da antropologia na desconstrução de mitos e estereótipos sobre as diferentes populações humanas.

Assim, a visita de Boas proporcionou um novo incentivo aos intelectuais e ativistas Negros da época no combate ao determinismo biológico e ao racismo científico. Em um de seus discursos, Boas discutiu sobre o “físico negro” e assumiu uma postura contundente contra a ideia de “inferioridade biológica dos negros”. Sua tese principal era que não existia nenhuma prova definitiva da teoria vigente, com características simiescas sendo divididas quase igualmente entre as raças humanas. Boas sugeriu que a maioria das diferenças de comportamento entre negros e brancos poderia ser explicada pelo ambiente sociocultural e

não por diferenças na hereditariedade biológica. Ou seja, as medições de crânios de brancos e negros e seus resultados não seriam critérios suficientes para a comprovação de inferioridade (Willis; Zumwalt, 2008).

No entanto, o pensamento de Boas, embora revolucionário para a época e crucial para dismantlar as bases científicas do racismo, não estava isento de tensões internas, o que estudiosos posteriores identificaram como um “paradoxo boasiano” (Williams Jr., 1996, p. 1, 4). Apesar de sua crítica radical ao determinismo biológico e ao uso de medições físicas para justificar hierarquias raciais, Boas ainda considerava a possibilidade de pequenas diferenças médias entre os grupos raciais, refletindo a influência das premissas da antropologia física de seu tempo (Williams Jr., 1996). Ele chegou a admitir a plausibilidade de certas diferenças na forma e tamanho do cérebro entre negros e brancos, e que, na média, o cérebro negro poderia ser considerado “menos extremamente humano do que o do branco” (Williams Jr., 1996, p. 35).

Embora não advogasse pela inferioridade racial generalizada ou pela discriminação institucional, ele especulou sobre a possibilidade de “menos habilidade média” ou aptidões hereditárias em “direções ligeiramente diferentes” entre os grupos (Williams Jr., 1996, p. 17). Contudo, para Boas, essas potenciais diferenças médias não diminuíam a importância fundamental da vasta variação individual dentro de cada grupo racial (Boas, 2004; Williams Jr., 1996). Era essa variabilidade interna, e não as médias ou supostas tendências hereditárias, que impedia qualquer justificação científica para a discriminação generalizada ou para julgar indivíduos com base em supostas características raciais coletivas (Boas, 2004; Williams Jr., 1996).

Outro ponto que merece destaque na visita de Boas à Universidade de Atlanta é a consistência dos discursos proferidos em 1906 e o debate que o autor propõe em *Raça e Progresso* de 1931. Para Boas, não existem características homogêneas que definam a inferioridade de uma raça em relação a outra, já que existem variações dentro do mesmo grupo: pessoas do mesmo grupo étnico que são consideradas inferiores vivendo no campo, comparadas a pessoas do mesmo grupo étnico que são consideradas superiores e migraram para a cidade, e vice-versa (Boas, 2004).

Em resumo, as reações fisiológicas do corpo estão estreitamente ajustadas às condições de vida. Por isso, muitos indivíduos de estruturas orgânicas diferentes, quando expostos às mesmas condições ambientais, assumem um mesmo grau de reações similares. No geral, é muito mais fácil encontrar diferenças claras entre raças em relação à forma do corpo do que em relação a seu funcionamento. Não se pode pretender que o corpo funcione, em todas as raças, de modo idêntico, mas aquela espécie de sobreposição que observamos em relação à forma é ainda mais pronunciada que em relação à função. (Boas, 2004, p. 75)

No que se refere às características raciais, Boas sugere que elas não são totalmente estáveis e que estão mais sujeitas a modificações influenciadas pelo ambiente social e geográfico do que por fatores étnicos. Da mesma maneira, ele desconsidera os resultados dos chamados testes de inteligência, por acreditar que o ambiente cultural dos indivíduos é o fator mais importante para determinar o resultado desses testes, não o conjunto de características fenotípicas. Para Boas, não se pode julgar “todos por um”. Isso significa dizer que não se poderia aceitar a ideia de que os mesmos fenômenos se desenvolveriam da mesma maneira a partir da mesma causa em todo lugar.

Os indivíduos, embora compartilhem costumes, crenças, ritos e certas características fenotípicas, não são homogêneos: há uma multiplicidade de caminhos para que esses fenômenos possam se desenvolver (Liss, 1998). Como reformadores sociais e intelectuais de destaque, Du Bois e Boas compartilhavam a missão de dismantlar os estereótipos e equívocos fundamentais associados ao conceito de raça. Ambos acreditavam no poder da verdade científica para abrir caminho para um mundo melhor (Willis; Zumwalt, 2008).

3. A INFERIORIDADE DOS ESCRAVIZADOS

A contextualização histórica que Antenor Firmin traz a respeito da conceitualização e da implementação da inferioridade para tornar a escravização possível contribui significativamente para o debate sobre os argumentos que sustentam, além do determinismo biológico que Franz Boas tanto critica, a crença na inferiorização do Negro.

Talvez se perceba um espírito feito de egoísmo e orgulho, que sempre levou povos civilizados a acreditarem que são de natureza superior às nações que os cercam; mas pode-se dizer que nunca houve a menor relação entre esse sentimento, que é consequência de um patriotismo estreito, mas altamente respeitável, e a ideia positiva de uma hierarquia sistematicamente estabelecida entre as raças humanas. (Firmin, 2022, p. 35-36)

Firmin aponta que, se a desigualdade entre as raças humanas fosse real, o proprietário de escravizados não poderia considerá-los como seus iguais sem sofrer repulsa pela própria consciência. Uma solução apontada pelos romanos para essa repulsa foi posteriormente encontrada e difundida: para eles, era preciso analisar a questão da escravização do ponto de vista filosófico e jurídico, para evitar cair em armadilhas de “consciência pesada”. Dessa maneira, era necessário regularizar a prática. “E assim, a fim de legitimar a escravidão, que é uma derrogação evidente dos direitos dos povos, eles não imaginaram outro modo senão fazer do escravo um ser inferior aos outros membros da humanidade” (Firmin, 2022, p. 37).

Quando os romanos utilizam a legislação para naturalizar a inferioridade de uma categoria dentro do corpo social, eles permitem, instigam e propagam a ideia de que a personalidade dos escravizados é incompleta e inferior. Isso significa que concedem novos motivos para deixar a argumentação de inferioridade mais robusta, uma vez que reduzem o sujeito a ponto de ser visto realmente apenas como uma mercadoria qualquer, um objeto. “É especialmente o viés moral e intelectual que se supunha anulado no escravo, pois é sobretudo de lá que vem a personalidade humana” (Firmin, 2022, p. 38).

Mas qual é o efeito prático dessa teoria na visão que se tem sobre a população Negra estadunidense no século XIX e início do século XX?

4. DESDOBRES DA INFERIORIZAÇÃO

Em “The Study of the Negro Problems” de 1899, W.E.B. Du Bois classifica o que seria um problema social para, então, categorizar o que seriam os problemas dos Negros. Segundo o autor, um problema social é sempre uma relação entre condições e ações. À medida que essas condições e ações variam e mudam de grupo para grupo, de um tempo para outro e de lugar para lugar, os problemas sociais também mudam, se desenvolvem e crescem. O problema Negro representa um complexo de problemas sociais, alguns novos, alguns antigos, alguns simples e outros complexos. Esses problemas têm seu único vínculo de unidade no fato de se agruparem em torno daqueles africanos trazidos para a América por dois séculos de comércio de escravos.

Os problemas específicos enfrentados pelos Negros podem ser divididos em duas partes distintas, mas correlacionadas. Primeiro, há a parte em que os Negros não compartilham plenamente a vida nacional porque, como massa, eles não alcançaram um grau suficientemente alto de cultura. Segundo, há a parte em que eles não compartilham plenamente a vida nacional porque sempre existiu na América uma convicção – variando em intensidade, mas sempre generalizada – de que as pessoas de sangue Negro não deveriam ser admitidas na vida grupal da nação, independentemente de sua condição (Du Bois, 1898).

A justificativa romana sobre o processo de inferiorização reaparece quando se considera, dentro dos estudos de Du Bois, que o Negro é, de longe, o mais ignorante (quase metade dos Negros da época eram analfabetos e apenas uma pequena parcela tinha educação superior). A grande deficiência do Negro, porém, reside no seu limitado conhecimento da arte da vida social organizada. O desenvolvimento social desta população foi abruptamente interrompido pelo tráfico negreiro, e essa interrupção impediu a plena integração na sociedade e a adaptação à vida em grupo, essencial para a civilização.

Já em sua obra *As Almas do Povo Negro*, Du Bois explora as consequências dessas exclusões e destaca a necessidade de reconhecer a humanidade dos Negros, especialmente após o período de escravização. O autor desenvolve o conceito de “dupla consciência” e traz a ideia de “Véu” para descrever como estereótipos e preconceitos impedem o reconhecimento pleno dos Negros como seres humanos, contribuindo para que eles próprios se sintam reduzidos à condição de “coisa”, em vez de sujeitos completos. O Véu, metáfora central de sua análise, refere-se tanto à invisibilidade social imposta aos Negros quanto à distorção da realidade, que impede tanto Negros quanto brancos de se verem mutuamente como realmente são.

A dupla consciência que o autor descreve reflete a contradição entre ser Negro e ser cidadão americano, em que a cidadania plena é garantida aos brancos, enquanto aos Negros é negada a liberdade completa. Essa consciência dual força o Negro a enxergar a si mesmo pelos olhos de uma sociedade que o despreza, o que resulta em um conflito interno contínuo:

Depois dos egípcios e indianos, dos gregos, dos romanos, dos teutos e dos mongóis, o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com véu e dotado de clarividência neste mundo americano – um mundo que não lhe deixa tomar uma verdadeira consciência de si mesmo e que lhe permite ver a si mesmo apenas através da revelação do outro mundo. É uma sensação peculiar, essa

consciência dual, essa experiência de sempre enxergar a si mesmo pelos olhos dos outros, de medir a própria alma pela régua de um mundo que se diverte ao encará-lo com desprezo e pena. (Du Bois, 2021, p. 22-23)

A metáfora de “Véu” e o conceito de “dupla consciência” permitem compreender como os estereótipos se formam, se consolidam e operam no cotidiano, posicionando a maioria dos Negros como inferiores e incapazes de romper com a barreira simbólica da opressão. Para o autor, essa condição limita a existência dos Negros à sombra desse Véu, dificultando a percepção de si mesmos como sujeitos plenos e inibindo o questionamento de sua própria realidade. Essa opressão, descrita como uma dominação severa, estabelece estereótipos que retratam alguns Negros como passíveis de redenção, enquanto a maioria é vista como inerentemente inferior, desprovida de autonomia para superar o Véu. A intensidade dessa subjugação é tão profunda que sufoca o pensamento crítico, dificultando qualquer possibilidade de emancipação ou libertação.

A teoria da dupla consciência elaborada por Du Bois constitui um dos principais temas abordados pelo autor, a partir do qual, discute a construção e a plasticidade das identidades negras. O sujeito negro de Du Bois vive uma certa dualidade, encontra-se dividido entre as afirmações de particularidade racial e o apelo aos universais modernos que transcendem a raça. [...] a dupla consciência emerge das experiências de deslocamento e reterritorialização das populações negras, que acabam redefinindo o sentimento de pertença. (Santos, 2002, p. 276)

Na mesma obra, Du Bois apresenta sua defesa da “panaceia da Educação”: ele argumenta que, a partir da educação, formamos indivíduos que saberão utilizar sua força de trabalho de forma positiva, provando que não há a necessidade de escravização para apresentar um trabalho cooperativo e de qualidade. Sua argumentação preocupa-se em apontar as qualidades dos Negros, ao afirmar que, por meio da Educação, é possível transformar essa camada da população de forma que ela colabore para o crescimento econômico, especialmente do Sul dos Estados Unidos.

[...] essa formação nos permitirá estimular as noções preconcebidas que fortalecem a sociedade e descartar aquelas que, por serem pura barbárie, nos tornam surdos aos gritos das almas aprisionadas sob o Véu e à fúria cada vez maior dos homens agrihoados. (Du Bois, 2021, p. 121)

A Educação, então, mostra-se como a melhor forma de solucionar a decadência nacional e encontrar os direitos de cada um no mundo do trabalho. Isso significa dizer que, ao utilizar a força de trabalho dos Negros sem escravizá-los, haveria a chance de libertar a sociedade das noções de barbárie e libertar as almas aprisionadas sob o Véu. Além disso, Du Bois propunha a possibilidade de uma coexistência pacífica entre brancos e Negros, enfatizando a necessidade de esforço e mente aberta por parte dos primeiros, juntamente com um forte incentivo à Educação para a população Negra como meio de ascensão do grupo social como um todo.

5. ZORA HURSTON: APROXIMAÇÕES E AFASTAMENTOS DE DU BOIS

Zora Neale Hurston e Du Bois oferecem perspectivas distintas sobre a experiência de ser negro nos Estados Unidos. Ambos relatam momentos de suas infâncias em que tomaram consciência de sua identidade racial e da exclusão social que essa identidade acarretava:

Mas, mudanças chegaram na família quando eu tinha treze anos e fui mandada para escola em Jacksonville. Eu fui embora de Eatonville, a cidade dos oleandros, sendo uma Zora. Quando desembarquei em Jacksonville, não era mais a mesma. Parecia que eu tinha sofrido uma mudança marítima. Eu não era mais a Zora do Condado de Orange, eu era, agora, uma pequena garota de cor. Descobri isso de algumas maneiras. No meu coração e também no espelho, me tornei negra-garantida para não sair nem correr. (Hurston, 2019, p. 47)

Eu era pequenino, vivendo nas colinas da Nova Inglaterra, onde as águas escuras do Housatonic fazem seu percurso sinuoso entre as montanhas da serra de Hoosac e Taghkanic para chegar ao mar. Em uma pequena escola de madeira, algum motivo levou os meninos e as meninas a comprar belíssimos cartões de visita - a dez centavos de dólar o pacote - e os trocar entre si. A troca estava divertida, até que uma garota, alta e recém-chegada, recusou meu cartão - e de forma categórica, com um olhar. Foi quando me veio a percepção quase imediata de que eu era diferente dos demais; ou semelhante, talvez, em termos de coração e de força vital e de aspirações, mas apartado do mundo deles por um enorme véu. (Du Bois, 2021, p. 21)

No entanto, suas respostas a essa tomada de consciência divergem de maneira significativa. Hurston, em “Como eu me sinto uma pessoa de cor”, aborda sua Negritude com uma perspectiva de orgulho e resiliência, enquanto Du Bois explora o conceito, já mencionado anteriormente, de “dupla consciência”, refletindo sobre o peso psicológico do racismo e a alienação que ele provoca. Essa diferença de abordagem revela as tensões internas e as diferentes maneiras de lidar com a questão racial.

Hurston recorda o momento em que, ao deixar Eatonville, uma comunidade predominantemente negra, para estudar em Jacksonville, percebeu que sua identidade estava sendo definida pela cor de sua pele. Nesse momento, a autora reconhece que o mundo externo a enxergava de forma diferente do que ela se via, e a partir daí, sua cor passaria a ser um marcador social inescapável. Esse reconhecimento traz consigo uma mudança identitária significativa, uma vez que ela passa a ser consciente da racialização que outros impunham sobre ela. Da mesma forma, Du Bois descreve uma experiência na infância que o fez perceber sua Negritude e a separação que isso criava entre ele e seus colegas.

Ambos os relatos destacam a percepção da exclusão racial na juventude, um momento marcante de ruptura em suas consciências. Enquanto Hurston percebe que, fora de sua comunidade, ela é definida por sua cor e não por sua individualidade, Du Bois sugere que há uma barreira invisível (o Véu) que o impede de ser visto como igual por seus colegas brancos. Os autores, portanto, compartilham a experiência de perceberem que o racismo estrutural molda suas identidades desde cedo.

Mas, enquanto Du Bois vê essa divisão como uma fonte de alienação e sofrimento psicológico, Hurston rejeita categoricamente essa visão. Ela afirma:

Mas eu não sou tragicamente uma pessoa de cor. Não há uma grande tristeza represada em minha alma ou à espreita por detrás dos meus olhos. Eu não me importo nem um pouco. Não pertencço à sofrida escola da vizinhança negra. (Hurston, 2019, p. 47)

Ao dizer “eu não sou tragicamente uma pessoa de cor”, Hurston recusa a ideia de que sua identidade racial deva ser definida pelo sofrimento. Ela rejeita a visão de uma Negritude associada à dor e à opressão, criticando aqueles que veem sua condição racial como um fardo dado e impossível de se combater. Hurston continua sublinhando sua visão de que o mundo é daqueles que demonstram determinação: “nessa escaramuça confusa que é minha vida, tenho visto que o mundo é dos fortes, independentemente de uma pigmentaçãozinha maior ou menor. Não, eu não lamento ao mundo – estou muito ocupada afiando minha faca de ostras” (Hurston, 2019, p. 48). Novamente, confirma-se que a autora adota uma postura tenaz e resiliente, principalmente quando ela utiliza a metáfora de “afiando minha faca de ostras”, que reforça essa ideia, sugerindo que está se preparando ativamente para enfrentar o mundo e aproveitar as oportunidades que surgem, assim como alguém afia uma faca para abrir ostras e encontrar pérolas.

Por outro lado, Du Bois descreve o impacto psicológico da dupla consciência a partir de uma visão mais introspectiva e crítica. O autor explica a divisão entre como o indivíduo Negro se vê e como é visto pela sociedade branca: “É uma sensação peculiar, essa dupla consciência, esse sentimento de sempre olhar a si mesmo através dos olhos dos outros, de medir a própria alma com a fita métrica de um mundo que olha com desprezo” (Du Bois, 2021, p. 3). Para Du Bois, a dupla consciência é um fardo, uma fonte de conflito interno, na medida em que o indivíduo Negro é forçado a equilibrar sua própria identidade com as expectativas e imposições da sociedade racista.

Compreende-se, então, que a diferença fundamental entre os dois autores é a maneira como lidam com a consciência racial. Enquanto Du Bois enfatiza a alienação que resulta da imposição de uma “dupla consciência”, uma identidade dividida entre o olhar do outro e o próprio, Hurston, por outro lado, rejeita a ideia de ser definida por esse olhar externo. Para a autora, ser Negra não é um destino trágico ou um estado de alienação, mas uma condição a partir da qual ela constrói sua própria agência e força.

Assim, embora tanto Du Bois quanto Hurston reconheçam o impacto do racismo em suas vidas e na construção de suas identidades, suas abordagens são marcadamente distintas. Du Bois enfatiza o sofrimento psicológico provocado pela “dupla consciência”, caracterizada pela divisão entre a autopercepção e o olhar racista da sociedade. Hurston, por outro lado, desafia essa visão ao adotar uma postura de autonomia, recusando-se a ser definida pela opressão racial. Para Du Bois, o “Véu” que separa Negros e brancos é um símbolo de barreira e alienação; já, para Hurston, a força pessoal e a independência são os instrumentos para transcender as limitações impostas pela sociedade racializada.

Em última análise, a perspectiva de Du Bois sobre o Véu e a dupla consciência é mais introspectiva, focada no conflito interno e na dor causada pela exclusão racial. Hurston, em contraste, oferece uma resposta que valoriza a independência e a superação, reafirmando sua identidade sem se submeter ao peso do olhar externo. Enquanto Du Bois aborda a condição Negra a partir da experiência de sofrimento e divisão, Hurston propõe uma visão de liberdade e autossuficiência, destacando a capacidade de agir e prosperar mesmo diante das adversidades.

6. CONCLUSÃO

As contribuições de Franz Boas, Anténor Firmin, W.E.B. Du Bois e Zora Neale Hurston para o debate racial destacam-se pela diversidade de abordagens que adotam diante de um problema comum: a luta contra o racismo. Boas e Firmin, por meio de suas críticas ao determinismo biológico, abriram espaço para uma nova compreensão das diferenças humanas, baseadas em fatores sociais e culturais, e não em características biológicas inatas. Ao rejeitar as teorias que sustentavam a inferioridade racial, eles forneceram as bases para a desconstrução dos estereótipos que justificavam a exploração e a marginalização de populações racializadas.

Boas, ao demonstrar que as diferenças entre os grupos humanos eram fundamentalmente moldadas pelas condições ambientais, sociais e históricas, refutou a validade das medições fenotípicas e das médias raciais para justificar hierarquias ou a inferioridade de indivíduos, mesmo que seu próprio pensamento refletisse certas ambiguidades de seu tempo (Boas, 2004; Williams Jr., 1996). Firmin, por sua vez, ao analisar a história da escravidão, mostra como a desumanização dos Negros foi um processo intencional, sustentado por estruturas jurídicas e filosóficas que visavam justificar a escravidão.

Du Bois e Hurston, ao se concentrarem na vivência da Negritude, oferecem perspectivas complementares e, ao mesmo tempo, contrastantes. Enquanto Du Bois enfatiza o impacto psicológico da exclusão racial, articulando a “dupla consciência” como uma forma de alienação resultante do racismo, Hurston rejeita essa abordagem introspectiva, afirmando sua identidade com orgulho e resiliência. Para Du Bois, a experiência de ser Negro nos Estados Unidos é marcada pela tensão entre ser cidadão e ser excluído da plena participação na sociedade. O conceito de “Véu”, que Du Bois desenvolve, reflete essa barreira invisível que impede que os Negros sejam vistos como iguais e que limita suas oportunidades de ascensão social. Hurston, ao contrário, não se vê limitada por esse véu. Para ela, a Negritude não é uma condição trágica ou alienante, mas uma base na qual ela constrói sua força e autonomia.

Em última análise, o que aproxima esses intelectuais é o desejo comum de dismantlar as bases do racismo e afirmar a humanidade dos Negros. No entanto, suas abordagens distintas refletem diferentes estratégias de resistência e afirmação. Enquanto Boas e Firmin trabalham no campo da ciência e da história para desconstruir as narrativas de inferioridade, Du Bois e Hurston focam nas experiências subjetivas da Negritude, oferecendo perspectivas que vão desde a alienação até a autonomia. Essas contribuições são fundamentais para entender a complexidade da questão racial e continuam a influenciar o pensamento contemporâneo sobre identidade, raça e poder.

REFERÊNCIAS

- BOAS, Franz. Raça e progresso. In: CASTRO, Celso (org.). *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004 [1931]. p. 67–86.
- DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021 [1903].
- DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. Tradução de Alexandre Boide. Ilustrações de Luciano Feijão. Prefácio de Silvio Luiz de Almeida. São Paulo: Veneta, 2008.
- DU BOIS, W. E. B. The Study of the Negro Problems. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Philadelphia, v. 11, p. 1–23, jan. 1898.
- FIRMIN, Anténor. Hierarquização fictícia das raças humanas. In: CASTRO, Celso (org.). *Além do cânone: para ampliar e diversificar as ciências sociais*. Rio de Janeiro: FGV, 2022.
- HURSTON, Zora Neale. Como eu me sinto uma pessoa de cor [1935; 1943]. *Ayé: Revista de Antropologia*, Acarape, v. 1, n. 1, “FIRE!!! Textos escolhidos de Zora Neale Hurston”, p. 79–86; 91–100, 2019.
- LISS, Julia E. Diasporic Identities: The Science and Politics of Race in the Work of Franz Boas and W. E. B. Du Bois, 1894–1919. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 13, n. 2, p. 127–166, mai, 1998.
- SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes. [Resenha de:] *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 273–278, 2002. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41616340>. Acesso em: 3 set. 2024.
- SANTOS, Hasani. O problema da linha de cor e a diferença cultural: raça, etnicidade e diáspora no século XXI. *Composição: Revista de Ciências Sociais da UFMS*, v. 2, n. 25, p. 03–12, 2021.
- WILLIAMS JR., Vernon J. *Rethinking race: Franz Boas and his contemporaries*. Lexington: The University Press of Kentucky, 1996.
- ZUMWALT, Rosemary L.; WILLIS, William S. Franz Boas and W. E. B. Du Bois at Atlanta University, 1906. *Transactions of the American Philosophical Society*, Philadelphia, v. 98, n. 2, p. i–iii, v, vii–viii, 1–83, 2008.

Data de submissão: 05/06/2025

Data de aceite: 07/10/2025

Data de publicação: 15/12/2025

DESCONSTRUINDO O “PARAÍSO RACIAL”: A LINHA DE COR COMO MARCA DO COLONIALISMO¹

The Deconstruction of “racial paradise”: the color line as a mark of colonialism

Decronstruyendo el “paraíso racial”: la línea de color como marca del colonialismo

LIDOMAR NEPOMUCENO²
ORCID: 0000-0003-1080-4048

RESUMO

Neste artigo, por meio de revisão bibliográfica, primeiramente faço breves considerações sobre o colonialismo enquanto um sistema de dominação, a fim de que sirvam de base para pensarmos a “linha de cor” apresentada por W. E. B. Du Bois (2021). Trago algumas notas sobre a sua obra de forma mais ampla, considerando o uso do termo “linha de cor” dentro do quadro maior de seus estudos. Feitas essas primeiras considerações, apresento o olhar de três autoras, Du Bois, Lélia Gonzalez e Max Gluckman, para analisarmos os Estados Unidos, a África do Sul e o Brasil, com o objetivo de identificar uma dinâmica de separação socioespacial e relacional que pode nos remeter à “linha de cor” de Du Bois. Por fim, proponho olhar mais detidamente o contexto brasileiro, considerando a percepção que Du Bois tinha acerca do Brasil enquanto um “paraíso racial” e como essa percepção estava equivocada, tendo em vista a forma como a sociedade brasileira está estruturada pelo racismo, como uma “cultura” racista e sexista.

Palavras-chave: Linha de cor; Colonialismo; Raça; Paraíso Racial; Du Bois.

ABSTRACT

In this article, through a bibliographic review, I first offer brief considerations on colonialism as a system of domination, so that these can serve as a basis for reflecting on the “color line” presented by W. E. B. Du Bois (2021). I provide some notes on his work in a broader sense, considering the use of the term “color line” within the larger framework of his studies. After these initial considerations, I present the perspectives of three authors—Du Bois, Lélia Gonzalez, and Max Gluckman—to analyze the United States, South Africa, and Brazil, with the aim of identifying a dynamic of socio-spatial and relational separation that may lead us back to Du Bois’s “color line.” Finally, I propose taking a closer look at the Brazilian context, considering the perception Du Bois had of Brazil as a “racial paradise,” and how that perception was mistaken, given the way Brazilian society is structured by racism, as a racist and sexist “culture.”

Keywords: Color line; Colonialism; Race; Racial Paradise; Du Bois.

RESUMEN

En este artículo, por medio de una revisión bibliográfica, en primer lugar presento breves consideraciones sobre el colonialismo como un sistema de dominación, de modo que estas sirvan como base para reflexionar

¹ Nota da equipe editorial da Revista Pós: Este artigo foi submetido à Revista Pós em 19 de maio de 2025, antes do ingresso do autor na equipe editorial da revista. A avaliação realizada pelos editores ocorreu de forma cega, sem que o autor tivesse acesso a informações que permitissem identificar o editor responsável pela tramitação. Além disso, a avaliação externa, conduzida pelos pareceristas, seguiu o critério duplo-cego e as normas de ética e transparência editorial.

² É doutorando e mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). É pós-graduando (lato sensu) em Dimensão Social da Fé pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e graduado com licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do Núcleo de Estudos em Raça e Interseccionalidades, vinculado à Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: lidomarnepomuceno@gmail.com

sobre a “línea de color” presentada por W. E. B. Du Bois (2021). Aporto algunas notas sobre su obra de manera más amplia, considerando el uso del término “línea de color” dentro del marco mayor de sus estudios. Tras estas primeras consideraciones, presento la mirada de tres autorías—Du Bois, Lélia Gonzalez y Max Gluckman—para analizar Estados Unidos, Sudáfrica y Brasil, con el objetivo de identificar una dinámica de separación socioespacial y relacional que pueda remitirnos a la “línea de color” de Du Bois. Finalmente, propongo observar con más detenimiento el contexto brasileño, considerando la percepción que Du Bois tenía de Brasil como un “paraíso racial” y cómo dicha percepción estaba equivocada, dada la forma en que la sociedad brasileña está estructurada por el racismo, como una “cultura” racista y sexista.

Palabras clave: Línea de color; Colonialismo; Raza; Paraíso racial; Du Bois.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS³

Para iniciar este diálogo, demarco o que trato por “colonialismo” neste texto. Parto da compreensão do colonialismo enquanto um sistema de dominação político, econômico e cultural operado por potências europeias, como Portugal, Espanha, França, Inglaterra e Holanda, sobre territórios da Ásia, África, Oceania e Américas. A colonização, com a dominação e exploração desses territórios, teve início e foi intensa entre os séculos XV e XX. Para além do estabelecimento de colônias propriamente ditas, do uso da força militar e da derrubada de governos autóctones para a exploração de recursos naturais, o colonialismo também operou sua dominação por outras vias, impondo sua religião cristã, seu idioma e seus valores socioculturais, além de interferir na organização social e nas formas de governo para lograr êxito em sua empreitada. Explorou as populações locais, inclusive instituindo a escravidão e o tráfico de pessoas advindas, sobretudo, do continente africano para as Américas. Seu curso produziu implicações estruturais em todos esses territórios, atualizando suas formas de dominação, que operaram desde a reorganização política e econômica destes até a constituição subjetiva de sujeitos atravessados por intersecções que estabelecem hierarquias socioétnico-raciais (Bispo, 2015; Almeida, 2019; Fanon, 2020; Oyěwùmí, 2021; Carneiro, 2023; Tardelli, 2023).

A proposta ao longo do texto é pensar sobre a “linha de cor” (Du Bois, 2021), tomando o cenário geral do colonialismo como nosso ponto de partida. Tendo Du Bois como nossa principal referência para a discussão aqui proposta, quero também trazer, muito brevemente, algumas notas acerca da sua produção para além da já tão conhecida afirmação em *As Almas do Povo Negro* (2021): “[...] o problema do século XX é o problema da linha de cor” (p. 35). O próprio termo *color line* já era usado por Du Bois e outros autores antes dessa publicação, mas é seu uso neste livro, publicado pela primeira vez em 1903, que veio a consolidá-lo.

Du Bois (1868-1963) foi um sociólogo e historiador pan-africanista afro-americano, que nasceu livre e foi o primeiro a obter um título de doutor pela Universidade de Harvard. Um dos intelectuais negros estadunidenses mais influentes do século XX, podemos elencá-lo junto a outros pensadores de grande relevância nas ciências, como Max Weber, Émile Durkheim e Karl Marx, estes últimos há muito reconhecidos como fundadores da Sociologia. Segundo Matheus Gato,

seu trabalho seminal na interpretação de como o racismo e o colonialismo configuram a formação das sociedades modernas pró-escravistas no continente americano [...] permitiu formular agendas de pesquisa científicas e pautas da sociedade civil que estão na ordem do dia. (Gato, 2025, p. 10)

Du Bois publicou sua tese, produzida no contexto do seu doutorado na Universidade de Harvard, em 1896, como seu primeiro livro. *The Suppression of Slave Trade* (1894) lançava luz sobre o processo de abolição da escravidão nos EUA, no mesmo período em que o regime de segregação era formalizado, em 1896, pela Suprema Corte. O que já havia se instituído historicamente por meio da decisão *Plessy versus Ferguson* era o princípio de “separados, porém iguais” (Silvério, 2021, p. 4-5). Em 1898, na publicação *The Study of the Negro Problems* (1898), Du Bois afirmava a necessidade de estudos que se debruçassem sobre “os problemas dos negros” nos EUA. Destacava a falta de rigor científico e de senso crítico dos estudos produzidos àquela altura.

Além disso, chamava a atenção para a necessidade de olhar para o processo histórico que levou a população negra à realidade em que vivia após a abolição, já que alguns desses estudos buscavam respostas para esses problemas como se os negros tivessem surgido nos EUA em 1836. Nessa publicação, Du Bois já denunciava que os negros não compartilhavam da vida nacional e não eram parte integrante do corpo de cidadãos estadunidenses. Mas não só isso: além de elencar os problemas, ele levantou a hipótese das possíveis causas, indicou os métodos e apontou quem deveriam ser os agentes e as agências a se envolverem em sua resolução.

³ Agradeço à minha querida amiga e também antropóloga Ana Clara Damásio, por quem tenho profundo respeito, pela leitura generosa e dialógica da primeira versão deste texto. Suas considerações foram extremamente enriquecedoras e contribuíram significativamente para a presente publicação.

Já em 1899, ele publicou *O Negro da Filadélfia: um estudo social* (2023). Du Bois escrevia a obra num período de intenso êxodo das populações negras para as cidades, o que ocasionava o aumento dessa população nos contextos urbanos e o receio da população branca diante desse fenômeno. Du Bois apresentou as precárias condições econômicas e sociais, a discriminação e a segregação enfrentadas pela população negra; as barreiras para o acesso à educação e à moradia; a estrutura das famílias negras; e como as taxas de criminalidade estavam relacionadas às condições singulares às quais, sobretudo, os homens negros estavam sujeitos no sistema de justiça. Du Bois concluiu que a melhoria das condições de vida passava pelo combate ao “preconceito de cor” e por políticas públicas para promover igualdade de oportunidades para negros e brancos nos EUA.

Como demonstra Silvério (2021), com a ideia de “linha de cor”, Du Bois sinalizava aspectos do “problema do século XX” em dois sentidos: as interações sociais entre negros e brancos nos EUA, sintetizadas em *O Negro da Filadélfia* [1899]; e as interações sociais, em nível mundial, entre os colonizadores brancos e os colonizados “não brancos”, a partir do seu “discurso às nações do mundo”, em 1900, na *First Pan African Conference*. Ainda segundo Silvério (2021), os primeiros estudos de Du Bois estariam preocupados “com o progresso social, econômico e político e as condições que geravam a estagnação e o retrocesso dos afro-americanos” (p. 5). Já seus últimos estudos estavam interessados nos “caminhos do desenvolvimento dos afro-americanos, especialmente em termos da agência incorporada em suas ações individuais e coletivas” (p. 5).

É com esse olhar ampliado dos estudos de Du Bois que gostaria que seguíssemos para a próxima seção, na qual iremos dialogar com outras duas autorias, Lélia Gonzalez e Max Gluckman, a fim de percebermos como a dinâmica da separação racial é uma marca da realidade colonial em diferentes contextos e épocas.

1. A “LINHA DE COR”

1.1 Estados Unidos da América - Du Bois

Em *As almas do povo negro* (2021), Du Bois apresenta e analisa a trajetória do povo negro no pós-abolição e na Guerra Civil Estadunidense (1861-1865), considerando as marcas da escravidão no processo de formação daquela sociedade, bem como na constituição subjetiva das pessoas, sobretudo negras, e os impactos do ponto de vista da construção de uma cidadania que pudesse garantir direitos ao povo negro liberto, como o acesso à terra, ao trabalho, à educação e à cultura.

Olhando para o contexto da Filadélfia, Du Bois (2023) destacou as péssimas condições de moradia da população negra, que ocupava as regiões mais insalubres das cidades, numa situação que impactava diretamente o adoecimento e a taxa mais elevada de mortes entre a população negra em comparação à população branca. Du Bois apresentou dados que indicavam inclusive o tipo de doença mais recorrente nas causas de morte entre essa população, a “consumpção” (tuberculose), sendo esse adoecimento favorecido por um contexto precário de moradia em que a falta de ventilação ou de vida ao ar livre, a exposição constante à umidade e ao frio eram a regra (2023, p. 181). Ainda apontou a falta de oportunidades de emprego para essa população, com as mulheres tendo um pouco mais de ofertas, porém muito restritas ao trabalho como empregadas domésticas. Esse tipo de emprego levava as mulheres negras a residirem em bairros brancos, com melhores condições de saneamento e moradia. Nesse cenário, Du Bois destacou a queda das taxas de mortalidade entre negros exatamente no contexto de moradia em que eram serviçais (2023, p. 179-180).

Foi diante dessa latente desigualdade entre brancos e negros na sociedade estadunidense que Du Bois afirmou que “[...] problema do século XX é o problema da linha de cor” (2021, p. 35). A Suprema Corte, em 1857, já havia negado a cidadania de afro-americanos e, portanto, qualquer direito ao povo negro liberto. Os negros camponeses do sul dos EUA, por exemplo, diante da negação do acesso à terra, foram obrigados a se adequar a regimes de arrendamento que levavam a um acúmulo de dívidas impagáveis para com os proprietários das terras.

A “linha de cor”, para Du Bois, estabelece fronteiras reais e simbólicas. Olhando para a formação subjetiva de negros e brancos, ele resgata uma lembrança de sua infância no período escolar e soma ao conceito de “linha de cor” o que chamou de “véu”. É essa lembrança que evidencia como a “linha de cor” é também uma construção subjetiva desde a infância de negros e brancos.

Em uma pequena escola de madeira, algum motivo levou os meninos e as meninas a comprarem belíssimos cartões de visita — a dez centavos de dólar o pacote — e os trocar entre si. A troca estava divertida, até que uma garota, alta e recém-chegada, recusou meu cartão — e de forma categórica, com um olhar. Foi quando me veio a percepção quase imediata de que eu era diferente dos demais; ou semelhante, talvez, em termos de coração e de força vital e de aspirações, mas apartado do mundo deles por um enorme véu. (2021, p. 21)

Esse “véu” leva brancos e negros a enxergarem a realidade de forma parcial e encoberta, reforçando os lugares sociais ocupados por ambos e naturalizando, desde o início de suas socializações, a inferioridade de pessoas negras frente a pessoas brancas na sociedade estadunidense. Essa percepção de “uma raça inferior” justificaria a necessidade de separação, inclusive (Du Bois, 2023, p. 335). A separação pela “linha de cor” é reafirmada na formação subjetiva de brancos e negros sob “o véu”, impondo ao negro o que Du Bois chamou de “dupla consciência”.

Trata-se de uma consciência produzida por uma sociedade profundamente desigual no tocante a direitos e oportunidades, uma vez que a ausência de cidadania para negros os sujeita unicamente ao lugar da servidão. Esse contexto social impõe ao negro um conflito de consciência que opera entre ser negro e ser americano (Du Bois, 2021, p. 25). A análise de Du Bois demonstra como a “linha de cor” operou nos EUA pós-abolição, criando barreiras materiais (no acesso à moradia, saúde e trabalho) e subjetivas (por meio do “véu” e da “dupla consciência”) que perpetuavam a inferiorização e a separação da população negra. Essa discussão sobre os mecanismos de segregação racial ecoa nos estudos de Max Gluckman sobre a África do Sul colonial, onde a separação entre grupos raciais se manifestava em “situações sociais” concretas, revelando dinâmicas semelhantes de exclusão e dominação.

1.2 África do Sul - Max Gluckman

Seguindo, vamos mais adiante no diálogo com a obra de Max Gluckman (2010), antropólogo sul-africano, de cidadania britânica, reconhecido como fundador da Escola Antropológica de Manchester, e seu olhar sobre a Zululândia moderna, na África do Sul (2010, p. 239). O estudo foi realizado na segunda metade da década de 1930. Ele estava interessado na mudança social das sociedades africanas, e foi a partir disso que propôs uma abordagem centrada na análise de “situações sociais”. Gluckman compreende “situações sociais” como um conjunto de eventos que possibilitam a análise de uma sociedade, sendo “eventos sociais” todos aqueles que afetam seres humanos (2010, p. 251). O autor esclarece também que “situação social” é “em algumas ocasiões, o comportamento de indivíduos como membros de uma comunidade, analisando e comparando com seu comportamento em outras ocasiões” (2010, p. 252). Seu trabalho pode ser inserido no que veio a ser chamado de “teoria do contato social”.

Elegendo a inauguração de uma ponte no distrito Zulu de Mahlabatini como a “situação social” a ser mais profundamente analisada, Gluckman apresenta uma série de dados etnográficos que permitem perceber as dinâmicas de separação que operavam naquele contexto social, em que a minoria branca ocupava lugares de administradores, funcionários do governo, missionários, entre outros (2010, p. 238). Ao descrever a inauguração da ponte, o autor apresenta um mapa que ilustra a disposição espacial das pessoas presentes (2010, p. 244).

Estavam presentes cerca de quatrocentos zulus (chefes locais, construtores da ponte, policiais do governo, moradores das proximidades, entre outros) e cerca de 24 europeus (trabalhadores administrativos, o magistrado local e seu assistente, funcionários do hospital e demais europeus com interesse no distrito). Os Zulu, em dois grupos, ocupavam as duas margens do rio. Já os europeus formavam um único grupo, abrigados em uma barraca, separados dos dois grupos zulus pela estrada de acesso à ponte e pelo rio.

Gluckman apresenta de forma atenta outros elementos para além da evidente separação espacial. São aspectos que permitem compreender diferenças marcadas entre zulus e europeus na “situação da ponte”. Como no início da cerimônia, quando a execução de um hino de um dos clãs Zulu é interrompida para que outro hino, em inglês, fosse conduzido por um missionário. A primazia do idioma inglês também aparece nos discursos das autoridades que se seguiram.

O autor chama atenção, ainda, para as roupas usadas: além dos europeus que vestiam “roupas europeias”, as autoridades Zulu também as utilizavam; e o criado de Gluckman, como outros zulus convertidos ao cristianismo, igualmente se vestia dessa forma. Ele destaca também o que se observou na sequência da festividade decorrente da inauguração da ponte, quando os europeus entram em uma barraca para tomar chá com bolo, enquanto o regente Zulu é servido do lado de fora (2010, p. 248). As comemorações subsequentes,

com banquetes e bebidas, foram notadamente marcadas pela separação, assim como “[...] o regente (como frequentemente faz em ocasiões semelhantes) roubou a celebração dos europeus e organizou uma festa própria” (2010, p. 256).

Seguindo a dinâmica da análise de “situações sociais”, Gluckman examina a “situação da ponte” e os eventos nela observados em perspectiva com outras situações, buscando paralelos entre elas e com o contexto histórico da África do Sul. Ao observar a separação dos grupos raciais, que ocorreu de forma não planejada na inauguração, o autor afirma que ela se deu com base na “estrutura da sociedade zululandesa moderna” (2010, p. 256).

A análise de Max Gluckman sobre a inauguração da ponte em Mahlabatini demonstrou como a segregação racial se manifestava concretamente na África do Sul colonial, por meio da separação espacial entre zulus e europeus, da hierarquia linguística e dos rituais de exclusão. Seu estudo revelou como essas “situações sociais” reproduziam e naturalizavam estruturas de dominação racial. Na próxima seção, examinaremos como Lélia Gonzalez aborda dinâmicas semelhantes de segregação no contexto brasileiro, embora operando mediante mecanismos mais sutis e culturalmente enraizados.

1.3 Brasil - Lélia Gonzalez

Lélia Gonzalez foi uma importante intelectual e ativista negra brasileira, de formação multidisciplinar: graduou-se em História e Filosofia, realizou mestrado em Comunicação e doutorado em Antropologia Social. O texto aqui discutido foi escrito na década de 1980 para um dos encontros da ANPOCS⁴. Gonzalez lança mão de um conceito fundante da antropologia para investigar a sociedade brasileira, o conceito de cultura. Compreendendo a cultura enquanto uma forma pela qual as relações sociais são orientadas, ela rompe com o discurso da época, inclusive acadêmico, que compreendia o racismo em um lugar social circunscrito. A autora apresenta dados que mostram que o racismo opera de forma difusa, permeando todas as relações sociais, desde uma separação de acesso a determinados espaços, como a “entrada de serviço”⁵, o “elevador de serviço” até os espaços habitacionais ocupados pela população negra e branca, assim como as vagas de emprego para quem tem “boa aparência”.

Interessada em compreender o processo de formação da sociedade brasileira a partir da ideia de “cultura”, Gonzalez busca seu suporte epistemológico na psicanálise de Freud e Lacan (Gonzalez, 2020, p. 77), pois entende que “o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (2020, p. 76). Ela recorre à psicanálise ao perceber que, tendo o racismo como sintoma dessa neurose, a sociedade brasileira opera pela negação do próprio racismo, das tensões e das desigualdades que dele decorrem, ao reafirmar o discurso da “democracia racial” (2020, p. 78). Sua análise acerca da “neurose cultural brasileira”, sob a perspectiva psicanalítica, mobiliza duas noções: consciência e memória.

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. [...] Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. (Gonzalez, 2020, p. 78)

Estas são duas noções das quais a autora lança mão para refletir sobre o modo como a cultura brasileira, sob essa “consciência”, lida com sua história de formação, especialmente no que diz respeito ao passado colonial escravista, intrinsecamente ligado à constituição de uma “consciência” forjada pelo mito da “democracia racial”. Gonzalez propõe uma “volta pelo tempo da escravidão” (2020, p. 81), a fim de iluminar a “memória”, que permite compreender os impactos da escravidão na formação da cultura brasileira. Trata-se de uma cultura que insiste em atualizar a “consciência” do “mito da democracia racial”, em detrimento de uma “memória” que denuncia sua violência e segregação.

Gonzalez apresenta o carnaval como um rito que atualiza o “mito da democracia racial”, ao observar o “duplo fenômeno do racismo e do sexismo” para compreender o lugar da mulher negra no “processo de formação

⁴ Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

⁵ Em julho de 2025 (quando este texto já estava concluído em sua primeira versão), eu estava em viagem com minha família à cidade do Rio de Janeiro e tive a oportunidade de ficar hospedado em um dos apartamentos de um prédio antigo no bairro de Copacabana. A famosa “entrada de serviço”, descobri eu, não era simplesmente um outro elevador ao lado do chamado “elevador social”, como eu já havia visto em outras capitais, como Fortaleza e Brasília (de onde sou natural e onde resido atualmente, respectivamente). O acesso ao “elevador de serviço” se dava pela garagem do prédio, localizada no subsolo. Esse elevador levava à “entrada de serviço” do apartamento, situada nos fundos e sem qualquer possibilidade de contato com a “área comum do prédio” por onde os moradores acessam seus apartamentos. Foi somente naquela ocasião que tive condições de compreender, com maior concretude, incômodo visceral e espanto, o que Lélia Gonzalez estava apontando: o quanto o projeto de separação socioespacial estava incrustado naquelas paredes, delimitando quais interações sociais seriam consideradas aceitáveis.

da cultura brasileira e os diferentes modos de 'rejeição/integração' de seu papel" (2020, p. 78). Interessa-lhe também como a mulher negra é situada na manutenção do discurso do "mito da democracia racial" (2020, p. 76). Nesse sentido, a "mulata", a "doméstica" e a "mucama" são papéis e lugares sociais ocupados por mulheres negras que a autora mobiliza para pensar as dinâmicas de mobilidade e separação, inscritas como marcas da cultura brasileira. Essas personagens funcionam como traços da "memória" que revelam o "não dito", no qual a cultura brasileira oculta, ao mesmo tempo que evidencia, as marcas da africanidade que a constituem (2020, p. 78).

Na reencenação simbólica do "mito da democracia racial" proporcionada pelo carnaval, Gonzalez destaca a figura da "mulata" para demonstrar como, nessa suspensão ou falha temporária do discurso da "consciência", a mulher negra é autorizada a ocupar outros espaços sociais. É nesse momento que "ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada [...]" (2020, p. 80), em um ato "feérico", termo que remete aos contos de fadas, portanto a uma ficção. Esse espetáculo relativiza o lugar da mulher negra apenas de forma momentânea, pois, como lembra a autora, ao fim do "endeusamento carnavalesco", ela retorna ao cotidiano em que volta a ocupar o posto de empregada doméstica (2020, p. 80).

É a partir desse recorte de gênero que Gonzalez propõe a "volta ao tempo da escravidão" (2020, p. 81), com o objetivo de examinar outro lugar social ocupado pela mulher negra, a "mucama". Esta mulher escravizada era responsável por auxiliar nos serviços domésticos, cuidar e alimentar as crianças da família escravocrata, exercendo muitas vezes a função de ama de leite, mas não somente. Era também objeto de satisfação dos senhores de escravos e, frequentemente, vítima de estupro (2020, p. 81). Gonzalez chama atenção para como esse último aspecto foi reiteradamente ocultado pelos "códigos oficiais"⁶. O que novamente se apresenta nesse ponto é o jogo de "memória" e "consciência" já apresentado anteriormente. Trata-se do que se escolhe ou não lembrar.

É nesses espaços do não dito que a autora encontra os sentidos da junção "mulata/doméstica" a partir da figura da "mucama" (2020, p. 82). Para ela, a "doméstica" nada mais é do que a "mucama permitida". O que a autora evidencia é como a mobilidade social da mulher negra é limitada na sociedade brasileira, cuja cultura opera pela naturalização dos lugares destinados às mulheres negras. Assim como a "mucama" jamais poderia se tornar esposa do "capitão-mor", pois isso significaria manchar "o sangue com uma negra" (2020, p. 82), ela também não pode ocupar vagas de emprego destinadas a pessoas com "boa aparência". Como Gonzalez ressalta, "boa aparência" é um requisito associado à branquitude, e não uma possibilidade atribuída à mulher negra (2020, p. 84).

Quando o ofício a ela destinado no pós-abolição permanece sendo o de "cozinheira, faxineira, servente" (2020, p. 78) ou quando nem mesmo o uso do mesmo elevador ou entrada é permitido à mulher negra empregada doméstica (2020, p. 83), o que se realinha é a dinâmica da separação. Essa dinâmica, na cultura brasileira descrita por Gonzalez, tem base na articulação entre raça e gênero, funcionando como uma marca difusa nas experiências sociais às quais pessoas negras estão submetidas em diferentes contextos. A autora também destaca a naturalização da ocupação dos espaços de moradia, como os "conjuntos habitacionais", que materializam "a divisão racial do espaço" (2020, p. 85).

Apresentados os três contextos nacionais profundamente atravessados pelo colonialismo e retomando a "linha de cor" de Du Bois, podemos observar que o "problema da linha de cor" também se manifesta nas sociedades analisadas por Gluckman e Gonzalez, inclusive em dinâmicas semelhantes que dizem respeito ao processo que cria objetiva, subjetiva e simbolicamente elementos de diferenciação que contribuem para o estabelecimento e a manutenção de hierarquias socioétnico-raciais que materializam a "linha de cor"⁷.

Com a análise destes três diferentes cenários em mente, podemos seguir para a próxima seção, na qual discuto a visão do Brasil enquanto um suposto "paraíso racial", buscando estreitar um pouco mais o diálogo, sobretudo com Du Bois, para pensar a "linha de cor" no Brasil.

⁶ A autora cita o exemplo da definição de "mucama" dada pelo dicionário Aurélio: "Mucama. (Do quimbundo mu'kama 'amásia escrava') S. f. Bras. A escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, por vezes, era ama de leite" (grifos nossos). Gonzalez comenta que "o 'por vezes' é que, de raspão, deixa transparecer alguma coisa daquilo que os africanos sabiam, mas que precisava ser esquecido, ocultado" (Gonzalez, 2020, p. 91).

⁷ Importa destacar que a aproximação dessas realidades em seus contextos nacionais, para a análise comparativa aqui proposta, não equipara as experiências de ser negro, sujeito racializado, como se fossem uniformes. Elas não são. O modo como as relações raciais se constituem e constroem identidades em cada um desses contextos nacionais é profundamente atravessado por idiosincrasias decorrentes de um processo sócio-histórico fundado no colonialismo.

2. Análises possíveis sobre o "Paraíso Racial"

Ao apresentar a ideia do "véu", Du Bois está pensando na construção subjetiva das pessoas que integram a sociedade estadunidense, construção que resulta na separação de pessoas negras e brancas, dada a firme crença na inferioridade de pessoas negras. Quando Gonzalez aponta o discurso da "consciência" que naturaliza certos lugares e papéis sociais subalternizados para pessoas negras, especialmente para a mulher negra (2020, p. 78), o que está em discussão é igualmente uma construção subjetiva de uma cultura que tem o "racismo" e o "sexismo" como "sintoma da sua neurose". Importa destacar que, em ambos os casos, raça e gênero caminham juntos na estruturação das relações, pois, como vimos, Du Bois (2023) ressaltou como mulheres negras que trabalhavam em bairros brancos eram particularmente afetadas em comparação aos homens negros naquele contexto social.

Ao definir "situações sociais" em dadas ocasiões como o "comportamento de indivíduos", Gluckman também está tratando de uma dimensão subjetiva. Ao apresentar a "situação da ponte", ele chama atenção para o fato de que desde o espaço ocupado por cada grupo (europeus e Zulu) na inauguração, situados em margens distintas do rio e da estrada, até as comemorações posteriores, tudo ocorre sem planejamento prévio ou ordem formal que estabeleça a separação como princípio organizador. Segundo o autor, o que havia ali era uma reprodução "em acordo com a estrutura da sociedade zululandesa moderna" (2010, p. 256), que se estende aos indivíduos que a compõem. A "linha de cor" estava integrada àquela estrutura social. Gonzalez também aponta essa naturalização ao destacar o tom de discursos que atribuem traços de "infantilidade", "irresponsabilidade" e falta de capacidade cognitiva a pessoas negras como forma de justificar o processo social que as marginaliza e criminaliza. "Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha, pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada". (2010, p. 78)

A marca da separação nos três contextos sociais analisados também atravessa o acesso à terra e à moradia. No contexto pós-abolição nos EUA, não houve distribuição de terras ao povo negro liberto e o arrendamento tornou-se regra, sobretudo para camponeses negros do Sul que, com a cidadania negada pela Suprema Corte, permaneciam sem garantias de direitos. Entre os Zulu, o governo colonial os destinou às reservas, de onde muitos precisavam se deslocar temporariamente para as cidades em busca de trabalho. Segundo Gluckman, o padrão de vida dos Zulu era significativamente inferior ao dos europeus que também viviam nas reservas (2010, p. 268). Gonzalez, por sua vez, evidencia a continuidade dessa separação no Brasil ao destacar a desigualdade social que garante ao "grupo dominante", os brancos, melhores condições de moradia. Algo que se reproduz historicamente "da senzala às favelas" (2020, p. 84-85).

Entre a "situação da ponte" e o "carneval", há ainda outra aproximação relevante. Gluckman observa que, embora os grupos raciais (europeus e Zulu) mantivessem relações marcadas pela hostilidade e pelo conflito, eles se uniram na celebração de um interesse comum, a inauguração da ponte (2010, p. 258). Já Gonzalez, ao analisar o carnaval como o "rito" que atualiza o "mito da democracia racial", aponta que ele possui um caráter subversivo da "ordem da consciência", pois possibilita uma suspensão momentânea da "linha de cor", abrindo espaço para uma pseudo-mobilidade social que leva pessoas negras das "páginas policiais" às "capas de revista" (2020, p. 91).

Apesar dessa suspensão temporária nos dois eventos, a inauguração da ponte prosseguiu com celebrações, banquete e bebida realizadas separadamente, com o regente organizando sua própria festividade; assim como, passado o carnaval, a "mulata" retorna ao papel de "doméstica", obrigada pelas normas do edifício a usar a entrada de serviço, tendo sua mobilidade social limitada a trabalhos subalternizados. Du Bois (2023) também mostrou quadro semelhante no contexto dos empregos disponíveis às mulheres negras na Filadélfia.

No caso do Brasil, como discute Juliana Góis em "Du Bois and Brazil: Reflections on Black Transnationalism and African Diaspora" (2022), não apenas Du Bois, mas diversos intelectuais e ativistas negros estadunidenses enxergavam o Brasil como um "paraíso racial" ou uma "democracia racial". Essa imagem ganhou tanta força que se realizou o "Projeto UNESCO", cuja proposta era demonstrar, por meio de vários estudos, o Brasil como exemplo de "democracia racial" (Lima, Alves, 2013). A obra de Gilberto Freyre, "Casa grande & senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil" (1995), publicada em 1933, contribuiu fortemente para consolidar essa percepção, embora já em 1910 o Brasil fosse descrito como um país sem "linha de cor", sendo inclusive citado por Du Bois em "The Negro" (Góis, 2022).

Góis (2022) apresenta várias hipóteses para explicar por que Du Bois aceitou essa imagem do Brasil como um país sem "linha de cor". Entre elas, o fato de ele ter privilegiado o contato com acadêmicos e não com

movimentos populares fora da academia, o que implicava relacionar-se sobretudo com acadêmicos brancos, considerando o acesso restrito de pessoas negras às universidades na época. Nomes como Gilberto Freyre, considerado para colaborar no projeto da "Encyclopedia of the Negro", influenciaram sua percepção sobre o Brasil. Soma-se a isso a busca constante de Du Bois por combater os discursos que sustentavam leis como as de Jim Crow, o que o levava a procurar exemplos de sociedades que parecessem apontar para outro modelo de convivência interracial. O Brasil era apresentado, pelo Estado e pelos intelectuais brancos, como esse grande exemplo. Meu intuito principal aqui é mostrar aquilo que hoje já se sabe e é amplamente aceito: Du Bois estava equivocado⁸.

Corroborando e reafirmando o que aqui já foi exposto a partir de Lélia Gonzalez (2020), o violento processo colonial que se instaurou no Brasil a partir de 1500 produziu uma sociedade estruturalmente racista e segregada (Moura, 1988; Nascimento, 2016; Almeida, 2019). Foi este processo que criou um contexto de relações sociais atravessadas por marcadores de gênero, classe e raça, a partir de uma herança do sistema colonial escravista, que possibilitou uma série de privilégios operados pela branquitude (Bento, 2016, 2022; Carneiro, 2023).

As instituições públicas e privadas no Brasil ainda têm, em seus cargos de gestão, majoritariamente homens brancos. Trata-se de uma dinâmica de manutenção do poder que opera pela lógica da branquitude, produzindo obstáculos de diferentes ordens para que esses espaços sejam acessados por pessoas negras (Schucman, 2012; Bento, 2021). A permanência de uma sociedade estruturalmente racista, herdeira do sistema colonial, contribui para o apagamento de identidades racializadas⁹, promovendo processos de embranquecimento de construções subjetivas e simbólicas e impondo múltiplas barreiras à mobilidade social dessas pessoas (Souza, 1983; Fanon, 2020).

A título de aproximação dos contextos estadunidense e brasileiro, costuma-se argumentar que no Brasil não houve segregação assegurada por leis. No entanto, mesmo nesse aspecto, a "linha de cor" também foi ratificada, em certos pontos, por meio de dispositivos legais, considerando que religiões e outras manifestações culturais afro-brasileiras foram criminalizadas no país. Mesmo com a promulgação da nova Constituição da "República dos Estados Unidos do Brasil", em 24 de fevereiro de 1891, que estabeleceu a separação entre a Igreja Católica Apostólica Romana e o Estado, o Código Penal permaneceu o mesmo de 1890, mantendo em vigor os artigos 156, 157 e 158, que criminalizavam religiões não hegemônicas (Oliveira, 2018). Essa legislação continuou válida até depois de 1976 (Oliveira, 2018).

Soma-se a repressão e as formas de controle às religiões afro-brasileiras o registro obrigatório em delegacias de polícias dessas religiões e a permissão para a concretização de festas em terreiros, como também o pagamento de uma taxa por essas religiões à delegacia. (Oliveira, 2018, p. 77)

Aqui existiu ainda a "lei da vadiagem" ou "capoeiragem", instituída nos Códigos Penais de 1850, ainda no Império, e no de 1890, já na Primeira República, só deixando de ser crime no Código de 1940, assinado por Getúlio Vargas. A tipificação penal na República pós-abolição cumpria função de "higienização urbana" e controle dos ex-escravizados, impondo mais um estigma à população negra recém-liberta (Paulino, Oliveira, 2020). Não é difícil imaginar o quanto essa legislação contribuiu para a construção da imagem do negro enquanto "suspeito padrão" para a polícia no Brasil (Silva, 2009). Por fim, como último exemplo, cito a "lei de terras" de 1850, que basicamente impossibilitou o acesso da população negra liberta à terra, uma vez que restringia sua posse à compra, caminho completamente inviável para esse grupo. Isso gerou implicações na dinâmica de circulação das famílias negras nos processos de "fluxo" e "migração" dentro do território nacional, haja vista o enfrentamento das políticas de "antinegitude" (Paula, 2021; Damásio, 2025).

A "linha de cor" se manifesta em distintos cenários coloniais, sustentando hierarquias raciais por mecanismos materiais e simbólicos que subalternizam populações negras. Seja na segregação pós-abolição nos EUA, nas reservas zulus ou na marginalização estrutural brasileira, observam-se padrões persistentes de exclusão que desmentem narrativas de harmonia racial. Essas dinâmicas compartilham processos análogos de naturalização da desigualdade, nos quais raça, gênero e classe se entrelaçam na manutenção de privilégios brancos, evidenciando a profundidade do legado colonial nas estruturas sociais contemporâneas.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

⁸ Embora ainda haja um número considerável de acadêmicos, políticos e ativistas majoritariamente brancos que insistem no "mito da democracia racial" no Brasil.

⁹ Racializadas da perspectiva de pessoas brancas que não racializam a si mesmas.

Faço ainda algumas últimas considerações. Primeiro, o colonialismo, seja nas sociedades estadunidense, sul-africana ou brasileira, tem a “linha de cor” (Du Bois, 2021) como marca fundamental para o estabelecimento e a manutenção de hierarquias sócio-étnico-raciais que viabilizaram a segregação, a violência e a desigualdade social em distintos contextos nacionais, com suas diferenças, mas também com várias aproximações quanto à dinâmica da dominação. A obra de Du Bois, primeiro ao se voltar para os Estados Unidos da América no início da sua trajetória enquanto intelectual negro e, posteriormente, ao expandir seu olhar e análise em âmbito global, é de grande relevância para compreendermos as relações sociais atravessadas pelas implicações do colonialismo escravista.

Segundo, Du Bois, como nos ajuda a compreender Góis (2022), no seu ímpeto de encontrar outros modelos de sociedade em que as relações étnico-raciais não se constituíssem de forma violentamente segregadora como nos EUA, iludiu-se com a falácia produzida pela branquitude acadêmica brasileira de que aqui a convivência era pacífica, sem “linha de cor”. Porém, como pude apontar ao longo do texto, essa “linha de cor” também está presente no Brasil, operando em vários aspectos já na época em que Du Bois manteve contato com acadêmicos brasileiros brancos. Desde a estruturação da sociedade brasileira, que estabelece inúmeras barreiras para a mobilidade social da população negra — e de forma singular das mulheres negras (Souza, 1983; Gonzalez, 2016; Almeida, 2019; Bento, 2022), como Du Bois também identificou no contexto estadunidense (2021, 2023) — até a construção subjetiva dessa dinâmica relacional entre brancos e negros, que forja identidades inferiorizadas para negros a partir de uma herança que não é apenas econômica, mas também política e simbólica (Souza, 1983; Schucman, 2013; Bento, 2016), novamente aspectos identificados por Du Bois (2021, 2023) na sociedade estadunidense. O “Paraíso Racial” era uma farsa, e a “linha de cor”, como marca do colonialismo, se fez presente desde o início do processo colonial, com a invasão portuguesa em solo indígena, neste território que viria a ser o que hoje intitulamos de Brasil.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. África, números do tráfico atlântico. In: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávio (org.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 57-63.
- ALMEIDA, Sílvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BENTO, Cida. Branquitude e branqueamento no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 27-62.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BISPO, Antonio. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.
- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- DAMÁSIO, Ana Clara. *Memórias de família, memórias de um país: uma etnografia dos fluxos e dinâmicas de parentesco de famílias negras no Brasil pós-abolição. 2025*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2025.
- DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. Tradução de Alexandre Boide. Ilustrações de Luciano Feijão. Prefácio de Sílvio Luiz de Almeida. São Paulo: Veneta, 2021.
- DU BOIS, W. E. B. *O negro da Filadélfia: um estudo social*. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- DU BOIS, W. E. B. The study of the Negro problems. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. II, p. 1-23, jan. 1898.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. 30. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995 [1933].
- GATO, Matheus. Redescobrir W. E. B. Du Bois. *Cult*, São Paulo, n. 314, 2025.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 75-93.
- GÓES, Juliana. Du Bois and Brazil: reflections on Black transnationalism and African diaspora. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, v. 19, n. 2, p. 293-308, 2022.
- LIMA, Ari; ALVES, Nana Luanda M. Vozes negras no candomblé baiano: quando a raça importa e quando a raça não importa. *Nau Literária*, v. 9, n. 2, 2013.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.
- OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. Um panorama das violações e discriminações às religiões afro-brasileiras como expressão do racismo religioso. *Revista Calundú*, v. 2, n. 1, jan./jun. 2018.
- OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- PAULA, Fernanda Folster de. Articulações entre terra e raça: o caso da Lei de Terras no Brasil e do Natives Land Act na África do Sul. *Estudos de Sociologia*, Recife, v. 2, n. 27, p. 173-197, 2021.

PAULINO, Silvia Campos; OLIVEIRA, Rosane. Vadiagem e as novas formas de controle da população negra urbana pós-abolição. *Direito em Movimento*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 94-110, 1º sem. 2020.

SILVA, Gilvan Gomes da. *A lógica da Polícia Militar do Distrito Federal na construção do suspeito*. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

SILVÉRIO, Valter. The Brownie's Book: Du Bois e a construção de uma referência literária para a identidade negra infanto-juvenil. *Childhood & Philosophy*, v. 17, 2021.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

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

TARDELLI, Gabriel Calil Maia. *Entre o poder colonial e a razão humanitária: sobre os modos de gestão da população Warao*. 2023. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

Data de submissão: 19/05/2025

Data de aceite: 24/11/2025

Data de publicação: 15/12/2025

AS FLORES DO JARDIM DE ALICE WALKER: OS DIÁLOGOS ENTRE GÊNERO, VIOLÊNCIA E PERTENCIMENTO EM SUA PRODUÇÃO LITERÁRIA

*The Flowers in Alice Walker's Garden:
Dialogues on Gender, Violence, and Belonging in Her Literary Work*

*Las Flores del Jardín de Alice Walker:
Diálogos sobre Género, Violencia y Pertenencia en su Producción Literaria*

GABRIELA DA COSTA SILVA¹
ORCID: 0000-0002-8563-2175

RESUMO

O presente trabalho visa dialogar sobre a trajetória de vida de Alice Walker, a partir do seu livro ensaístico “Em busca dos jardins de nossas mães”, e explorar sua produção literária por meio das obras “A cor púrpura” e “A terceira vida de Grange Copeland”. Com o intuito de apresentar um panorama sobre as aproximações entre seus livros e a história social dos Estados Unidos, este artigo foca seu debate em três grandes eixos temáticos: i) questões de gênero — retratadas por meio de suas personagens femininas; ii) a violência racial durante o período segregacionista; e, por fim, iii) o pertencimento à terra e o senso de comunidade construído pela experiência negra sulista. A partir de uma perspectiva sociológica, adoto a análise de trajetória e a análise de conteúdo para explorar os elementos literários e sociais que podem contribuir com o campo da sociologia das relações raciais e da cultura. Por fim, destaco ainda o papel que as trajetórias de mulheres negras ao seu redor tiveram em sua formação profissional, política e em seu fazer literário.

Palavras-chave: Literatura feminina negra; Relações raciais; Sociologia da cultura; Violência.

ABSTRACT

The present work aims to discuss the life trajectory of Alice Walker, based on her essay collection *In Search of Our Mothers' Gardens: womanist prose*, and to explore her literary production through the works *The Color Purple* and *The Third Life of Grange Copeland*. With the intention of presenting an overview of the connections between her books and the social history of the United States, this article centers its discussion on three major thematic axes: (i) gender issues — portrayed through her female characters; (ii) racial violence during the segregationist period; and finally, (iii) the sense of belonging to the land and the community built through the Black Southern experience. From a sociological perspective, I adopt trajectory analysis and content analysis to explore the literary and social elements that may contribute to the field of the sociology of race relations and culture. Finally, I also highlight the role that the life trajectories of the Black women around her played in her professional and political development and in her literary practice.

Keywords: Black women's literature; Race relations; Sociology of culture; Violence.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo dialogar sobre la trayectoria de vida de Alice Walker, a partir de su

¹ Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. E-mail: gabriela-costasilva19@gmail.com

libro ensayístico En busca de los jardines de nuestras madres, y explorar su producción literaria a través de las obras *El color púrpura* y *La tercera vida de Grange Copeland*. Con el fin de presentar un panorama sobre las aproximaciones entre sus libros y la historia social de los Estados Unidos, este artículo centra su debate en tres grandes ejes temáticos: i) cuestiones de género — retratadas a través de sus personajes femeninos; ii) la violencia racial durante el período segregacionista; y, por último, iii) la pertenencia a la tierra y el sentido de comunidad construidos por la experiencia negra del sur. Desde una perspectiva sociológica, adopto el análisis de trayectoria y el análisis de contenido para explorar los elementos literarios y sociales que pueden contribuir al campo de la sociología de las relaciones raciales y de la cultura. Por último, destaco también el papel que las trayectorias de las mujeres negras a su alrededor tuvieron en su formación profesional, política y en su quehacer literario.

Palabras clave: Literatura femenina negra; Relaciones raciales; Sociología de la cultura; Violencia.

INTRODUÇÃO

*[...] e no constante fazer
de mim mesma
nenhuma ideia de Tempo
há de forçar, entulhar
o espaço
onde cresço.*

Poesia Consolo, de Alice Walker (1972)

O ano era 2016 quando, em uma busca pessoal, encontrei o livro “A cor púrpura”, de Alice Walker, por um preço irrisório em um sebo da Estante Virtual. Na época a única edição disponível havia sido publicada pela editora Marco Zero, em 1982. Com as páginas amareladas e uma tradução muito questionada na atualidade, pude, pela primeira vez, ler Alice Walker. A escritora, que tinha sua carreira consolidada nos Estados Unidos, surgia para mim como uma nova porta de entrada para a leitura de autoras negras. Enquanto lia “A cor púrpura”, compreendi que Alice Walker tinha uma escrita singular, uma voz potente e uma narrativa literária que me conectou com as gerações de mulheres da minha família.

Alice Malsenior Tallulah-Kate Walker, mais conhecida como Alice Walker, é uma das expoentes da literatura de autoria negra nos Estados Unidos. Escritora, ativista e intelectual, possui uma vasta produção literária que se debruça sobre as discussões de gênero, os conflitos raciais nos Estados Unidos, a vida em comunidade, religião, relações afetivas entre pessoas negras, entre outros temas variados. Autora de diferentes romances, textos críticos de não-ficção, literatura infantil e poesia, Walker teve nos romances seus maiores sucessos. Sua maior obra é justamente “A cor púrpura”, romance que narra a história das duas irmãs, Celie e Nettie, no sul dos Estados Unidos. O livro venceu o Prêmio Pulitzer de Melhor Ficção, em 1983, além de ganhar uma adaptação nos cinemas dirigida por Steven Spielberg, em 1985, que se tornou um sucesso mundial.

Nos últimos anos, Walker teve boa parte de seus romances traduzidos para o português, como “A terceira vida de Grange Copeland” (2020), “Meridian” (2022), “O segredo da alegria” (2023) e o “Templo dos meus familiares” (2024), todos lançados pela Editora Record; enquanto a editora Bazar do Tempo foi responsável por publicar o livro que inspira essa pesquisa, a edição dos ensaios de “Em busca dos jardins de nossas mães: prosa mulherista” (2021). Essas traduções se inserem na dinâmica de maior publicação de autoras negras no país, tendo o inglês como língua central, assumindo então um lugar político, social e econômico na circulação literária brasileira (Carrascosa, 2016; Sapiro&Heibron, 2009; Sapiro, 2016). Além de suas obras, a autora circulou pelo país em eventos acadêmicos e literários, como a Feira Literária de Paraty (FLIP), de 2021, e se tornou uma das grandes autoras afro-americanas lidas pelos leitores brasileiros, ao lado de Toni Morrison, bell hooks e Maya Angelou.

As histórias escritas por Walker ganharam espaço e atenção, dada sua sensibilidade ao retratar protagonistas negras e a realidade racial do sul dos Estados Unidos durante o século XX. Com a ampliação das traduções, encontramos um público leitor cada vez mais interessado em se aprofundar e desvendar as camadas por trás de sua produção. Diante do contato com seus escritos² e do interesse por suas motivações literárias

² Este texto nasce da leitura das obras traduzidas de Alice Walker, do desenvolvimento de um workshop sobre a autora e sua produção literária, realizado em 2021, de uma leitura coletiva promovida em parceria com a editora Bazar do Tempo em 2022 e, por fim, de uma conferência em que pude apresentar reflexões sobre “Em busca dos jardins de nossas mães” na Universidade de Brasília, também em 2022. Esse conjunto de atividades me impeliu a iniciar uma conversa sobre a sensibilidade literária de Walker e sobre sua trajetória singular com quem possa se interessar por esses temas.

e sociais, essa pesquisa se dedica a apresentar a trajetória de vida da autora em diálogo com seu livro ensaístico “Em busca dos jardins de nossas mães” (2021), bem como refletir atentamente sobre dois romances contemporâneos da autora, o seu maior sucesso “A cor púrpura”³ (2009) e “A terceira vida de Grange Copeland”⁴ (2020), seu primeiro romance publicado.

Para isso, este trabalho tem como principais referências as pesquisas de Fernanda Miranda (2019), de Mirian Santos (2018) e de Fernanda Sousa (2023), investigações que constroem pontes entre a trajetória de vida dos autores negros e o contexto histórico-social de suas obras. Dessa forma, utilizo a análise de trajetória para compreender as relações entre a vida e a obra de Alice Walker, assim como trazer à tona suas referências literárias e ativistas, dando destaque ao importante papel que as mulheres da sua vida tiveram em seu fazer literário.

Por meio da análise de conteúdo, abordo três grandes temas em suas obras: a representação feminina negra, o racismo vivido pela intrínseca violência racial no país e o vínculo com a terra a partir da experiência da negritude no sul dos Estados Unidos. A escolha desses dois livros se dá a partir do interesse pela produção dos romances da autora e pelas principais temáticas discutidas em suas narrativas literárias. Dentre os diferentes gêneros literários escritos por Walker, este artigo se dedica ao gênero romance. Em diálogo com Fernanda Miranda (2019), compreendo que o gênero permite que a autora explore com mais profundidade e complexidade as personagens, o enredo, as dimensões sociais e psicológicas estabelecidas no livro, apresentando também inovações em sua forma e dimensão estética.

Ao olhar para o conteúdo das narrativas produzidas por Walker, o artigo se atém centralmente à discussão das relações de gênero e ao cotidiano da vida no campo. A partir das pesquisas de Zenon Henrique Moreira e Islara Mendes (2024) e Maria Clara Menezes (2019), é possível reconhecer o papel que a questão de gênero tem em seus livros, explorando a representação feminina, as relações afetivas entre mulheres e a violência de gênero, seja ela física ou psicológica. Enquanto isso, o interesse por explorar especificamente a vivência negra nos campos do sul dos Estados Unidos vem das entrevistas, reflexões públicas e da própria agenda levantada pela autora em suas obras ensaísticas e biográficas, de modo que a identidade sulista negra é um marcador central para a forma como Walker se vê no mundo e enxerga sua própria produção literária.

Por fim, espero apresentar as conexões e relações entre os contextos da luta racial nos Estados Unidos com as temáticas retratadas em suas obras. Destaco, desde a escolha pelas protagonistas negras, sua estética literária marcada pelo sotaque sulista negro e seu olhar crítico sobre as camadas de violência que atravessam a vida de suas personagens. Dessa forma, busco evidenciar elementos e perspectivas que contribuam para as discussões das sociologias das relações raciais, do pensamento social e da cultura.

AS FLORES DO JARDIM DE ALICE WALKER

Alice Walker nasceu em Eatonton, na Geórgia, em 1944. Filha dos agricultores Lee Walker e Minnie Tallulah Grant, é a irmã mais nova de oito filhos e cresceu em meio à segregação racial no sul dos Estados Unidos, contexto que influenciou diretamente sua vida. O conjunto de Leis Jim Crow, estabelecido oficialmente no sul do país entre 1876 e 1965, determinava a separação geográfica, política, educacional e social entre negros e brancos nos Estados Unidos. O regime foi responsável por construir espaços segregados entre os grupos raciais, limitando o acesso da população negra aos serviços governamentais e privados e criando diferentes barreiras na busca por oportunidades iguais após o período escravista no país (Du Bois, 2023; Husein, 2022; Tischauser, 2012).

Apesar de não possuir embasamento legal no norte do país, o sistema foi amplamente adotado e imposto ilegalmente aos negros da região. O regime ganhou o lema “separados porém iguais” e ficou historicamente marcado pelas violências impostas à população negra e pela restrição dos direitos que deveriam ser garantidos pela Constituição americana. Entre as principais práticas de violência empregadas no período estavam o sucateamento dos serviços oferecidos exclusivamente a mulheres e homens negros, além de linchamentos e perseguições coordenados e executados por brancos vinculados à Ku Klux Klan⁵. Este último, majoritariamente destinado a homens negros diante de falsas acusações e/ou acusações não investigadas (Husein, 2022; Tischauser, 2012).

³ Traduzido por Betúlia Machado, Maria José Silveira e Peg Bodelson

⁴ Traduzido por Carolina Simmer e Marina Vargas.

⁵ Organização supremacista branca construída para impedir avanços de direitos e igualdade para a população negra, historicamente conhecida pelos linchamentos em praça pública, perseguições e demais tipos de violência direta (seja com armas de fogo ou física) contra a população negra. O grupo atuava com vestimentas brancas características e chapéus pontudos que cobriam todo o rosto (Husein, 2022; Tischauser, 2012).

A ausência do direito ao voto era uma das restrições mais polêmicas e foi a principal agenda levantada pelo movimento dos direitos civis no país, tornando-se o gancho fundamental para a derrubada do regime na segunda metade do século XX. Foi somente com a luta pelos Direitos Civis, liderada por figuras como Martin Luther King, Coretta King, Malcolm X, entre tantos outros nomes, que as leis foram derrubadas (Alexander, 2018; Chappel, 2008). É diante deste marcante cenário que Alice Walker cresce e se torna escritora.

Durante a infância, ela viveu em uma casa simples, cercada de mulheres, por um forte senso de comunidade e por uma educação religiosa, comum às famílias negras no sul dos Estados Unidos. Formou-se em história pela Universidade Sarah Lawrence, em 1965, e se dedicou ativamente à luta pelos direitos civis e à escrita. Assim como ocorreu com uma geração de escritores negros estadunidenses, a trajetória pessoal e política de Alice Walker caminhou diretamente entrelaçada à sua carreira literária (Bastos, 2017).

Em seu livro “Em busca dos jardins de nossas mães” (2021), a autora traça um paralelo entre sua vida e os eventos políticos ocorridos no país, entrelaçando suas memórias de infância com sua percepção sobre temas como cultura, política, literatura e arte. Suas memórias apontam para a relação íntima entre a luta dos movimentos negros estadunidenses e a crescente cena cultural negra – movimento que também pode ser percebido na história brasileira. Além disso, ela revela sua percepção crítica acerca das condições de opressão vividas pelos negros, em especial pelas mulheres negras.

O pontapé inicial da obra está na discussão sobre o conceito de *mulherismo*, criado pela autora por volta dos anos 1980. Em sua concepção, o mulherismo tem sido relativamente pouco conhecido em comparação à luta feminista – espaço no qual muitas mulheres negras não se reconheceram na história dos Estados Unidos. A partir da expressão “mulherio”, comumente utilizada para se referir a mulheres audaciosas ou crianças que desejam agir como adultas, Walker constrói a ideia de mulherismo. Na percepção *mulherista*, as mulheres negras estão no centro: seus saberes, heranças e vivências. Esse sentido torna-se parte crucial para a compreensão da representação feminina em suas obras, para suas escolhas narrativas e para a estética de seus romances (Walker, 2021; Bastos, 2017).

Em oposição ao movimento feminista branco das décadas de 1970 e 1980, ela racializa o debate e propõe uma dimensão coletiva para o enfrentamento ao patriarcado. Para além da herança linguística do termo, Walker elenca outros aspectos vinculados à noção de mulherismo. O primeiro deles diz respeito às mulheres que amam sexualmente – ou não – outras mulheres, abrindo o debate sobre relações afetivas entre mulheres negras em um contexto de forte tabu e repressão. Ela destaca o comprometimento com a integridade e a justiça para homens e mulheres, aproximando os homens negros do debate sobre a opressão de gênero e construindo um senso de coletividade para esse fim. Por fim, ressalta o amor pela cultura, pela luta e por seu povo como características complementares (Walker, 2021).

Em seu artigo “O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso” (2017), Patricia Hill Collins ressalta o ideal humanizador e democrático presente no conceito: “o mulherismo fornece uma visão em que as mulheres e os homens de diferentes cores coexistem como flores em um jardim e ainda mantêm a distinção e a integridade cultural” (Collins, 2017, p. 8). Nessa passagem, Collins enfatiza o potencial ético de um mulherismo vinculado à prática cotidiana de mulheres negras, mas voltado à superação de opressões coletivas. Um projeto que, a princípio, desejava tensionar o feminismo branco do período, mas que se coloca como proposição na agenda de luta das mulheres em diferentes frentes.

Há ainda nessa percepção um vínculo com a liberdade e até mesmo uma postura afastada da subjugação e das ideias de subserviência feminina. Entendo que essa proposição constitui uma construção narrativa e social marcante em seus romances, apresentada como um convite à prática real de vínculo, luta e solidariedade entre mulheres que, ao final, cruza uma linha tênue com o feminismo negro, por exemplo. Sobre essa relação, ela afirma: “a mulherista está para a feminista assim como o roxo está para a lavanda” (Walker, 2021, p. 9).

Além da construção teórica *mulherista*, Walker traz para seus livros outra influência fundamental sobre a vida das mulheres negras: sua mãe. Ao refletir sobre os desafios de permanecer, criar uma família e existir enquanto mulher negra no sul dos Estados Unidos, a autora resgata as diferentes estratégias de resistência mobilizadas pelas mulheres de sua família e pela comunidade em que vivia. Em especial, destaca a profunda espiritualidade e o senso de criatividade cultivado em meio à dor e à pobreza. Sobre isso, afirma: “essas mulheres tinham sonhos que ninguém apreendia – nem elas mesmas, de nenhuma forma coerente – e viam coisas que ninguém entendia” (Walker, 2021, p. 210).

Para a autora, a paciência e a espiritualidade não as tornavam santas, mas sim artistas. Ela se questiona: “o que significava para uma mulher negra ser uma artista no tempo de nossas avós? Na época de nossas bisavós? É uma pergunta cuja resposta é cruel o bastante para nos gelar o sangue” (Walker, 2021, p. 211). Sua inquietação está ligada à permanência dessa criatividade em meio às mazelas da escravidão, da segregação racial e dos impedimentos que dificultavam às mulheres negras aprender a ler e escrever. Para ela, o exemplo mais claro de artista que cria em meio a esse cenário era sua própria mãe. A centelha criativa que sua mãe alimentava esteve sempre diante de seus olhos, expressa pelas flores e pelo enorme jardim que ela cultivou em meio à pobreza. Foram girassóis, petúnias, rosas, dalias, sinos dourados e tantas outras flores que marcaram a infância de Walker.

Ela observa que sua mãe dedicava-se ao jardim, o espaço em que dava vida às coisas. Dividia seu tempo entre os afazeres da casa, o trabalho no campo e o cuidado com os filhos, mas, como Walker evidencia, era em seu jardim que ela se mostrava mais sorridente e feliz. É nesse equilíbrio entre vida e dor que sua mãe se tornou uma artista aos seus olhos. Ela diz: “[...] minha mãe enfeitava com flores qualquer casa miserável em que fôssemos obrigados a morar. Por causa de sua criatividade com as flores, até minhas memórias da pobreza são vistas através de uma tela florida.” (Walker, 2021, p. 217-218).

Assim como tantas outras mulheres negras, ela expressava a complexidade de quem construía alternativas e estratégias para driblar o racismo cotidianamente, enquanto oferecia aos filhos um mundo melhor. A concepção de arte e criatividade trabalhada ao longo do ensaio se desloca do ideal academicista branco e eurocêntrico, para centrar-se nas experiências diaspóricas e femininas (Moreira & Mendes, 2024). Compreende, portanto, como mulheres negras anônimas têm transformado a vida de suas famílias e colocado sua essência no mundo de inúmeras formas: pela poesia, pelo bordado, pela contação de histórias e pelo ato de plantar flores. Assim, ao refletir criticamente sobre seu próprio processo de escrita, Alice Walker parece se reconhecer nesse mesmo contexto. Sobre isso, comenta: “guiada por minha herança de amor pela beleza e de respeito pela força — em busca do jardim de minha mãe, encontrei o meu” (Walker, 2021, p. 219).

A discussão da beleza como gesto ou método aparece também nos recentes trabalhos de Christina Sharpe. Em seu livro “Notas ordinárias”, ela compartilha uma experiência semelhante à de Alice Walker com a presença de flores e arranjos em uma casa simples. Das memórias do cuidado de sua mãe, Sharpe reconhece o potencial organizador e metodológico que a manutenção da beleza — nos ambientes internos ou na aparência física — tem para a comunidade negra na ruptura de violências e estigmas vinculados à pobreza (Sharpe, 2024). Sua discussão remete a Alice Walker justamente por reforçar o cuidado e os pequenos gestos que orientavam essa busca pelo belo, pois o belo representaria conforto, segurança e, sobretudo, novas possibilidades de futuro. Por fim, Sharpe compartilha,

a beleza é um método: ler no peitoril da janela
botar a política pra correr
uma lista em um pedaço de papel esquecido num livro
o arranjo dos alfinetes no tecido
a capacidade de fazer lenha com o jornal
Essa atenção à estética Negra me formou: me moveu do peitoril da janela para o mundo.
(Sharpe, 2024, p. 126-127)

Essas estratégias são recorrentemente adotadas por mulheres negras e se solidificam através das gerações, construindo um importante arcabouço de rupturas possíveis com o racismo, seja no âmbito mais subjetivo, seja no âmbito material da existência negra. Essa perspectiva se alinha às reivindicações por humanidade, por cidadania e por novas condições de vida para as mulheres negras e suas famílias. Diante deste contexto, Walker reconhece, nas mulheres negras comuns, o caráter artístico e criativo, de modo que essas estratégias e tantas outras expressões sutis de resiliência são uma garantia da vida digna. Para aqueles que enquadram a história das mulheres em uma grande caixa, ela narra, através de sua mãe, um olhar complexo e coletivo no qual as mulheres negras imprimiram suas origens no mundo. Ela segue

E assim, nossas mães e avós, quase sempre de forma anônima, têm transmitido à centelha criativa, a semente da flor que elas mesmas nunca tiveram esperança de ver: ou uma carta lacrada que elas não conseguiram ler muito bem. (Walker, 2021, p. 217)

Logo, são essas mulheres, com suas vivências e marcas plurais, agentes de mudança social. Muitas vezes esquecidas pelas páginas da história, são as responsáveis pela sobrevivência de suas comunidades. Para elas, a arte, a criação e a beleza estão ligadas ao gesto sutil de ressignificar sua própria realidade. Essa discussão nos permite refletir sobre a estreita relação entre a obra de Walker, sua trajetória pessoal e os aspectos culturais que atravessam a realidade da comunidade negra nos Estados Unidos, de modo que não podem

ser dissociadas. A respeito disso, Antonio Candido destaca: “percebe-se o movimento dialético que engloba a arte e a sociedade num vasto sistema solidário de influências recíprocas” (Candido, 2006, p. 34). Reconhecer este aspecto é, portanto, fundamental para compreender as obras de autores na contemporaneidade e o impacto que elas podem produzir para os leitores, pesquisadores e o próprio mercado literário.

GÊNERO E A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA VIOLÊNCIA EM ALICE WALKER

É diante dessas influências que Alice Walker cria personagens negras complexas em suas obras literárias, como é o caso de Celie e Nettie, em “A cor púrpura”, ou Mem e Ruth, em “A terceira vida de Grange Copeland”. Em diálogo com Zenon Henrique Moreira e Islara Floriana (2024), observo que a discussão de gênero traçada em seus trabalhos visa explorar a dor coletiva vivida pelas mulheres negras e também as estratégias de sobrevivência frente ao projeto de nação construído sobre seus corpos. Em suas características próprias, Walker apresenta personagens que travam batalhas no âmbito privado – sejam com filhos e maridos – e também no âmbito público, nas casas de outras famílias, no trabalho, nas ruas.

Há, em sua percepção de gênero, uma complexa relação entre essa experiência feminina negra que se dá através da exploração do trabalho, da violência de gênero e da construção coletiva de liberdade (Moreira & Mendes, 2024; Rocha, 2019). Logo, de alguma forma, suas protagonistas são inseridas em contextos sociais diretamente relacionados à realidade do país, um compromisso político da autora ao escolher retratar protagonistas complexas, com diferentes camadas, ainda que uma narrativa histórica racista se imponha socialmente às mulheres negras nos Estados Unidos.

Suas protagonistas se assemelham às mulheres anônimas que não sabiam ler, que são religiosas, trabalhadoras domésticas, do campo e que sonham em romper ciclos geracionais de violência, seja através de si mesmas ou de seus filhos. Essa dualidade entre público e privado, vivida pelas protagonistas, amplia o olhar sobre a representação feminina negra em suas histórias e coloca em questão dilemas internos da comunidade negra, como o machismo e a violência (Bastos, 2017). Com o intuito de não cair em esquemas e homogeneizar suas personagens, chamo atenção para alguns dos casos em que a autora trabalha essa questão.

Em “A cor púrpura”, um romance epistolar, acompanhamos o vínculo entre duas irmãs, Celie e Nettie. Por meio das cartas que Celie escreve para Deus, somos apresentados ao contexto do sul dos Estados Unidos durante a segregação racial. Ao manter essa estrutura, o livro é narrado em primeira pessoa, em uma linguagem popular, com expressões de um inglês marcado pelo sotaque negro e sulista. Esse tom é pessoal, singelo, revela certa ingenuidade da narradora, sua simplicidade e a forma mais subjetiva com que vê o mundo.

Celie é uma jovem sensível, religiosa e sem escolaridade. Sua vida muda de forma brusca após ser abusada sexualmente por seu pai e perder a mãe. Ela é forçada a se casar com um homem mais velho e é submetida a um casamento violento física e psicologicamente, sendo subjugada e exposta a diferentes assédios. Em meio a vários acontecimentos, as irmãs são separadas e passam toda a história tentando se reencontrar. A dor e a busca incessante por Nettie modificam até mesmo o destinatário de suas cartas: em determinado momento, Celie passa a escrever para a irmã, e não mais para Deus.

Elas se apresentam como sutis opostos. Nettie é uma jovem destemida, deseja estudar e ter uma vida melhor, encontra na fé seu próprio caminho. Tem na figura de Celie proteção e amparo. A relação de afeto e parceria entre ambas solidifica a compreensão do apoio entre mulheres. A religião leva Nettie ao continente africano, colocando-a em contato com sua herança africana e apresentando-lhe um novo mundo. Os desafios enfrentados pelas irmãs são marcados pela violência racial e de gênero, por um pai e/ou marido abusivo.

A história apresenta muitas camadas; aqui, gostaria de focar em duas perspectivas sobre a representação feminina: a relação afetivo-sexual entre mulheres e a violência de gênero. Sobre o primeiro ponto, exploro a relação amorosa construída entre Celie e Shug Avery. O par romântico de Celie é uma cantora negra, bissexual, que, na verdade, é amante de seu marido e frequenta sua casa ocasionalmente após shows. A relação das duas cresce de uma admiração pela sofisticação, coragem e franqueza que Shug possui para um vínculo emocional marcado pelo cuidado e pela curiosidade que ambas despertam uma na outra.

Ela falou, eu gosto de você, dona Celie.

E aí ela virou e me beijou na boca. Uhm, ela falou, como se tivesse ficado surpresa.

Eu beijei ela de volta, falei, uhm, também. A gente beijou e beijou até que a gente já num conseguia beijar mais. Aí a gente tocou uma na outra. Eu num sei nada sobre isso, eu falei pra Shug.

Eu também num sei muita coisa, ela falou. (Walker, 2021, p. 110-111)

Celie conhece, através de Shug, o amor que não é conduzido como justificativa para a violência, o abuso e todo tipo de exploração. Apesar de a relação delas ser atravessada pelas figuras masculinas — com quem são casadas ou amantes, no caso de Shug —, a aproximação entre elas vem primeiro de um lugar da amizade e depois se desenrola para o nível romântico. Celie reconhece em Shug um lugar seguro e, por meio da relação das duas, pode crescer, sonhar e tomar consciência de sua própria voz. Com Shug, descobre o prazer sexual, o ciúme, o carinho, a saudade. Mas também constrói um novo olhar para si mesma, para sua carreira profissional e para seu passado.

Alice Walker retrata o amor entre mulheres entre os anos 1900 e 1940, trazendo o debate para um contexto de grande tabu e preconceito sobre as relações homoafetivas entre mulheres negras. Retratar essa realidade remete à sua compreensão da ideia de *womanism* e do amor entre mulheres como uma agenda central de uma mulherista. Esse passo marca também um compromisso político dos anos 1970 e 1980 em tratar da diversidade na luta das mulheres negras, um processo árduo que também expôs dilemas internos da própria comunidade negra (Collins, 2017).

Para além disso, a escolha por dar destaque a essa agenda em seu romance remonta ao debate feito por Audre Lorde (2019) sobre o uso da linguagem e a urgência em utilizá-la para contar outras verdades ainda não ditas.

[...] compartilhamos um compromisso com a linguagem, com o poder da linguagem e com o ato de ressignificar essa linguagem que foi criada para operar contra nós. Na transformação do silêncio em linguagem e em ação, é essencial que cada uma de nós estabeleça ou analise seu papel nessa transformação e reconheça que seu papel é vital nesse processo. (Lorde, 2019, p. 53)

Sua reivindicação pela fala e pela escrita atravessou sua trajetória enquanto poeta e também como ativista lésbica. A possibilidade de narrar, falar, denunciar e apresentar outras perspectivas sobre diferentes histórias marca suas reflexões. Lorde compreendia que ensinar pela fala, escrever e dar sentido às verdades vividas fazia parte de um processo de crescimento e liberdade (Lorde, 2019). Enxergo que Alice Walker percorre um caminho semelhante: ao retratar o amor entre Celie e Shug, rompe estereótipos e revela as diversas camadas do amor entre mulheres, mesmo nos contextos mais adversos possível.

Ao tratar do afeto, Walker não deixa de explorar a violência de gênero em suas diferentes nuances. Seu trabalho funciona como denúncia clara da violência presente nas comunidades negras no período; por meio de uma narrativa poética, expõe comportamentos abusivos de homens negros em relação a mulheres negras (Rocha, 2019; Sedrins et al., 2005). Ao narrar, em várias passagens, violências físicas, sexuais, psicológicas e morais vividas por mulheres negras, observo que o ponto condutor e argumento central de Walker é: a violência produz mais violência, ainda que isso jamais a torne justificável.

Apesar das frequentes críticas sobre a forma como retratou homens negros, Walker demonstra aos leitores como as violências às quais esses homens eram submetidos — linchamentos, exploração do trabalho, segregação racial — moldaram uma sociedade baseada na violência racial. Essa estrutura também sustentou a violência de gênero entre homens negros e mulheres negras. Assim, homens negros violentados continuam a reproduzir violência dentro da própria comunidade.

Diante dessa perspectiva, Walker apresenta duas personagens que lidam com a questão sob óticas diferentes em “A cor púrpura”. Celie é abusada e violentada pelo pai e pelo marido ao longo da história; ainda assim, não é retratada como uma personagem submissa que acredita merecer a violência. Pelo contrário, compreende as dificuldades de sua realidade e escreve para Deus com clareza de que a violência não deveria ocorrer, embora não consiga reagir. Celie é uma mulher sobrecarregada pela violência, sem rede de apoio e totalmente presa à própria realidade. Ela deseja uma saída, mas não consegue encontrá-la.

Já Sofia se apresenta como contraponto. É uma jovem negra, direta e firme. Apaixona-se e se casa com Harpo, enteado de Celie, um jovem aparentemente bom. No entanto, durante o casamento ele deseja controlá-la e dominá-la, apesar de Sofia ser tão livre quanto podia ser. Em busca de conselhos, Harpo recebe do pai a orientação de agredi-la para torná-la obediente.

Você nunca bate nela? Sinhô pergunta.

Harpo olha pras mão dele. Não senhor, ele fala baixo, sem graça.

Bom, então como você quer fazer ela obedecer? As esposa são feito criança. Você tem que fazer elas aprenderem quem manda.

Nada resolve melhor esse problema que uma boa surra.

Ele chupa o cachimbo.
De qualquer maneira, Sofia pensa que ela é muita coisa, ele falou. Ela precisa baixar um pouco a crista. (Walker, 2021, p. 40)

Depois dessa conversa, Harpo agride Sofia e ela revida. Sofia se apresenta ao leitor como uma jovem reativa, que sabe se defender usando seu tamanho e força. Construída como uma mulher negra grande e forte fisicamente, Walker utiliza essas características para torná-la apta a se defender. Ela é retratada como uma grande mulher diante das mazelas da vida, que quase nunca se silencia. Entretanto, essa postura não impede que a violência cesse, seja com Harpo ou com as mulheres brancas que desejam humilhá-la em diferentes situações. Até que ela reaja novamente e seja presa por isso (Sedrin et al., 2005). A autora nos mostra que as posturas de passividade ou de reação não rompem o ciclo da violência por si só; trata-se de uma realidade muito mais complexa, visto que o fenômeno da violência está ligado às opressões de gênero e raça.

A violência de gênero também é um ponto-chave em seu romance “A terceira vida de Grange Copeland”. Como um fio condutor pelas gerações da família Copeland, acompanhamos seu início e fim. Em três gerações familiares, compreendemos como a violência se organiza como linguagem na relação entre o pai, o filho e a neta. Nesta história, somos apresentados à vida de Grange Copeland, um homem que trabalha nas terras de um proprietário branco durante a segregação racial no sul dos Estados Unidos. A história de Grange se entrelaça à de seu filho, Brownfield, e de uma de suas netas, Ruth. As gerações da família são trabalhadas para explorar os desafios presentes na relação entre pai e filho e, posteriormente, entre filho e esposa e entre avô e neta.

Em uma perspectiva de gênero, Walker retrata um tema importante neste livro: o feminicídio. A relação conflituosa de Grange e Brownfield constrói um jovem negro violento, controlador e ressentido. Ele se apaixona por Mem, uma mulher negra inteligente e sonhadora que atua como professora. Ao longo da história, ela é colocada em oposição a ele, evidenciando os conflitos da relação. Seu jeito gentil, sua força em lutar por meio da educação e seu espírito marcante são as características que fazem Brownfield se apaixonar e ressentir-se dela. Após se casarem, Brownfield passa a exercer poder sobre ela, minando sua confiança e alegria, até que o relacionamento se encerra de forma trágica quando ele assassina a mãe de suas filhas.

A relação é minada por ele, por suas inseguranças, pela frustração e pelo machismo, arrastada ao longo dos capítulos até que tenha um fim trágico. Em um das passagens, o narrador em terceira pessoa conta:

Era a raiva que sentia de si mesmo, de sua vida e de seu mundo, que fazia com que batesse nela por causa de uma atração imaginária que ela despertava em outros homens, homens brancos, embora ela não tivesse nenhuma participação em nada disso. [...] Ele não se ressentia dela por ter um grande coração, mas não a perdoava por ter um grande conhecimento, pois isso a colocava mais perto, em termos de poder, *déles* do que ele jamais estaria. (Walker, 2021, p. 85)

No posfácio do livro, Walker comenta que esse caso foi inspirado em uma história real que aconteceu em sua cidade. Questionada sobre o porquê de escrever histórias que retratam a violência contra mulheres negras em sua perspectiva mais transparente e crua, ela afirma: “a resposta mais simples é que talvez eu não conseguisse evitar. Uma bem mais complicada é que sou uma mulher de origem africana, então, naturalmente, insisto em todas as liberdades. Por que não?” (Walker, 2020, p. 331).

Seu olhar é bastante sociológico sobre a organização e a construção da violência racial e de gênero no período. Ao longo da vida, a autora recebeu muitas críticas pela forma como retratou os homens negros em suas histórias, cercados pela violência e também violentos em si. No entanto, no posfácio, ela rebate: “a opressão que sofremos nas mãos do homem branco jamais justificará a opressão que cometemos com as próprias mãos, seja você homem, mulher, criança, animal ou árvore, porque o interior que eu valorizo se recusa a ser propriedade dele. Ou de qualquer um” (Walker, 2020, p. 334).

Dessa forma, compreendo seu interesse em denunciar os diferentes desafios e expor dilemas internos da comunidade negra através da literatura, localizados em um contexto em que esse cenário era urgente. As críticas sobre seus textos não são infundadas, visto que podemos reescrever ou representar homens negros em diferentes camadas; este tem sido, inclusive, um desafio da produção literária brasileira na contemporaneidade. Porém, enxergo que essa foi uma escolha consciente de rompimento com o silêncio, seguida da pretensão de não romantizar as comunidades negras, mas sim falar de suas nuances.

O SUL FOI SEU NORTE

Outro tema importante e muito explorado nos romances da autora é o vínculo da comunidade negra no sul do país com a terra. Esse vínculo, de caráter trabalhista, surge desde a experiência escravista e se configura

como herança colonial, marcando as oportunidades para trabalhadores negros no sul dos Estados Unidos. Grange e Brownfield ocupam esse lugar em *A terceira vida de Grange Copeland*, e logo percebemos que a colheita do algodão é uma prática que atravessa gerações familiares, sob uma condição de escravidão que se perpetua após a Guerra Civil no país.

A terra é o lugar em que seus antepassados cultivaram e permaneceram, sendo-lhes novamente imposta como local de trabalho. O regime se modifica, mas a condição de exploração se mantém, de modo que homens e mulheres negras continuam trabalhando nas fazendas, submetidos a inúmeras formas de subjugação e a um trabalho precário. O trabalho, agora supostamente livre, mantém similaridades e perpetuações de um regime escravista anterior. Brownfield externaliza isso em uma passagem da história:

Aquele foi o ano em que ele se deu conta pela primeira vez de que sua própria vida estava se tornando uma repetição da vida do pai. Ele não podia poupar as filhas da escravidão; elas nem sequer pertenciam a ele. Seu endividamento o deprimia. Ano após ano, o montante que devia continuava a aumentar. [...] Reza por um emprego decente nos braços de Mem. Mas como todas as preces que fazia de lá, essa prece se transformou em mais uma boca para alimentar, outro corpo para escravizar a fim de pagar suas dívidas. Sentia-se destinado a se tornar não mais do que um capataz dos próprios filhos na plantação do homem branco. (Walker, 2021, p. 84)

Seu olhar complexifica a questão sobre o direito à terra, vinculando-se a um debate sobre a propriedade e o direito efetivo àquele solo, de quem se dedicou durante séculos à sua manutenção, mas continua submetido a um patrão branco. Para além dos termos jurídicos, trata-se de uma discussão sobre as condições de vida, sobre o trabalho digno, que ganha uma dimensão ainda maior quando atravessa a subjetividade e as memórias que se constroem com a terra e através dela. A condição de trabalho traz seus estigmas, mas a relação da população negra com a terra, com o plantar e colher, é muitas vezes ressignificada por Alice Walker. No ensaio *Escolha: Um tributo a Dr. Martin Luther King Jr.*, ela escreve: “nós amávamos a terra e a cultivamos, mas ela nunca nos pertenceu” (Walker, 2021, p. 131).

Ela propõe um olhar crítico, sem desejar romantizar ou alienar seus leitores sobre as condições de vida dos negros sulistas, mas também evidencia como esse exercício pode estar acompanhado de afeto e de um senso de comunidade muito demarcado. O ódio é frequentemente vinculado às condições, à exploração e aos exploradores, mas o amor é direcionado à terra e ao que ela pôde proporcionar às famílias que dela precisaram. Essa perspectiva atravessa sua identidade enquanto autora: a partir de um lugar muito pessoal e político, Alice Walker elabora sobre a herança sulista negra para os escritores do sul e sobre como isso impacta a construção de seus romances.

Ninguém poderia desejar uma herança mais vantajosa do que aquela legada ao escritor negro no Sul: uma compaixão pela terra, uma confiança na humanidade além de nosso conhecimento e um amor duradouro pela justiça. Nós herdamos também uma responsabilidade, pois devemos dar voz a séculos não apenas de amargura e ódio silenciosos, mas também de vizinhança gentil e amor substancial. (Walker, 2021, p. 26)

Esta origem sulista e seus valores são pontos centrais na escrita de seus romances, perceptíveis nas discussões acerca da ideia de pertencimento e na relação comunitária estabelecida entre as personagens de suas obras, evidenciando que Alice Walker é profundamente tocada por tudo o que significa ser um negro nascido no sul dos Estados Unidos. O sentimento de comunidade, o vínculo com a terra, a vida no campo, a violência racial e de gênero, juntamente com toda a complexidade da experiência vivida naquela região, são elementos que ela levanta para se autoafirmar como escritora negra sulista.

A expressividade dessa identidade em seu trabalho se manifesta nos sentimentos conflitantes sobre sua terra, mas também na resiliência familiar, como Walker destaca: “escritores negros sulistas devem a clareza de sua visão a pais que não sucumbiram ao racismo e assim se recusaram a se ver como seres humanos menores” (Walker, 2021, p. 24). Isso remonta aos jardins de sua mãe e à resiliência em criar oito filhos durante o regime segregacionista, considerando também o espírito religioso que marcou sua infância e a comunidade negra à qual pertencia.

Durante sua formação, diferentes intelectuais, ativistas e escritoras serviram de inspiração para Walker e contribuíram para sua perspectiva crítica acerca do racismo nos Estados Unidos. No entanto, foi o movimento pelos direitos civis que representou a grande reviravolta em sua vida, o impulso que lhe permitiu lutar por seus ideais. A inspiração em Martin Luther King e Coretta Scott King levou Alice Walker a trilhar seu caminho. Em muitos momentos, ela rememora o poder de King e a luta liderada por ele, narrando que, quando era uma jovem universitária, enxergou naquele movimento algo único. Sobre esse contexto, ela afirma:

Por causa do Movimento, por causa de uma fé vigilante no frescor e na imaginação do espírito humano, por causa do 'negros e brancos juntos' - pela primeira vez em nossa história, em um relacionamento humano na TV e fora dela -, por causa dos espancamentos, das prisões, do inferno nas batalhas ao longo dos últimos anos, eu tenho lutado, como nunca lutei antes, por minha vida e por uma chance de ser eu mesma, de ser algo mais do que uma sombra ou um número. (Walker, 2021, p. 116)

Diante do contexto de segregação racial, Martin Luther King surgia como uma importante chama de esperança e luta pelas condições de vida digna para a população negra. Dessa forma, ao compreender seus esforços, ela teve seus sonhos e anseios transformados não somente pela luta antirracista, mas também pela herança sulista do casal. Walker reforça que a batalha trilhada pelo ativista tornou o sul um lugar de pertencimento e reconhecimento de sua própria história. Ao lembrar o impacto do movimento pelos direitos civis para os negros sulistas, ela destaca que Martin Luther King foi fundamental para a construção desse sentimento. Segundo a autora:

[...] ele nos devolveu nossa herança. Devolveu-nos nossa terra natal; os ossos e o pó de nossos ancestrais, que podem agora descansar sob nosso cuidado e nossa atenção. Ele nos deu a continuidade do pertencimento sem a qual uma comunidade se torna efêmera. Ele nos deu um lar. (Walker, 2021, p. 133)

A persistência em permanecer em uma terra que lhes é de direito, mas que nunca foi de fato deles, ganha uma dimensão fundamental nos discursos de Martin Luther King e ressoa nas comunidades negras da região. Esse sentimento atravessa não apenas o senso pessoal de pertencimento da autora, mas também sua posição enquanto escritora. É a partir dessa perspectiva que suas histórias ganham o pano de fundo sulista, em todas as suas contradições e complexidades. Esse lugar narrativo evidencia a crítica à propriedade da terra, ao senso de comunidade que se constrói através dela e ao papel religioso que dialoga com a trajetória do pastor King.

Nesse sentido, os movimentos pelos direitos civis transformam a história de mulheres e homens negros em todo o país. Se esse contexto da segregação racial está presente em seu primeiro romance, mais tarde Walker retrata um novo cenário ao narrar a vida de uma ativista pelos direitos civis em *Meridian*. Walker é uma escritora comprometida com a agenda racial, desenvolve uma literatura de denúncia, estabelece paralelos entre a ficção e a realidade histórica de seu país. Ela realiza movimentos incisivos para expor temas invisibilizados, abordar discussões conflituosas e se comprometer filosoficamente com novas perspectivas de mundo, que também encontram espaço em suas histórias. Sua trajetória pessoal enquanto mulher negra sulista está em diálogo com aquilo que deseja imprimir em seus livros e apresentar aos seus leitores.

CONCLUSÃO

Ao longo deste artigo, apresentei um panorama sobre a estreita relação entre as vivências de Alice Walker e os debates propostos em seus livros, dando destaque à sua preocupação com a violência de gênero, à denúncia do racismo, às duras condições de trabalho e à importância das lutas antirracistas para o período. A partir dessa perspectiva, é possível compreender os anseios que afligem a autora, as histórias de sua família e o lugar que uma luta nacional ocupou em seu sentimento de pertencimento. Um compromisso político com a terra de sua família ganhou corpo por meio de suas personagens.

Walker escolheu um lugar de denúncia para sua narrativa histórica, assumindo também uma posição conflituosa em sua própria comunidade ao expor as violências de gênero e o amor entre mulheres. Ela deixou sua marca na produção literária negra do período ao colocar mulheres negras como protagonistas, vivendo histórias semelhantes às das avós, mães e irmãs negras de todo o país. Assim como Toni Morrison, Gwendolyn Brooks, Zora Neale Hurston, entre outras autoras, Alice Walker possui uma produção ficcional de grande arcabouço sociológico, especialmente no que diz respeito às discussões promovidas pela sociologia das relações raciais, pelo pensamento social e pela cultura.

Nesse sentido, compreendo que suas narrativas literárias podem somar-se às produções teóricas e aos debates do campo das ideias sobre os desafios enfrentados na luta contra o racismo e na busca por uma sociedade menos desigual para as mulheres negras. Walker ocupa uma posição importante na tradição literária e intelectual negra, que anseia e produz representação negra em sua pluralidade. Seu trabalho caminhou por novos horizontes éticos e literários; há ainda muito a ser explorado, repensado e discutido sobre seus narradores, contextos, personagens e elementos literários. No entanto, reforço aqui o lugar sólido que ela ocupa diante da produção literária construída por mulheres negras contemporâneas.

Por fim, destaco que a análise de suas obras nos permite compreender diretamente a estreita relação entre forma, conteúdo e realidade social, assim como as aproximações e dimensões subjetivas do seu fazer literário. Elas retratam um pano de fundo histórico vivido por ela e por sua comunidade, ainda que carreguem um senso estético particular e noções políticas elaboradas frente às reivindicações do período. Consciente do seu próprio papel enquanto autora e das portas que suas obras abriram para diferentes debates na arena pública, Walker evidencia seu compromisso com a ruptura de esquemas, caixas e imposições literárias tão comuns às autoras negras. Sob essa perspectiva, ela afirma: “escrever me permite ser mais do que eu sou” (Walker, 2024, p. 328). Diante de um olhar atento à dimensão coletiva e às influências das mulheres de sua família, ela transpôs seu olhar sobre o mundo através das páginas.

REFERÊNCIAS

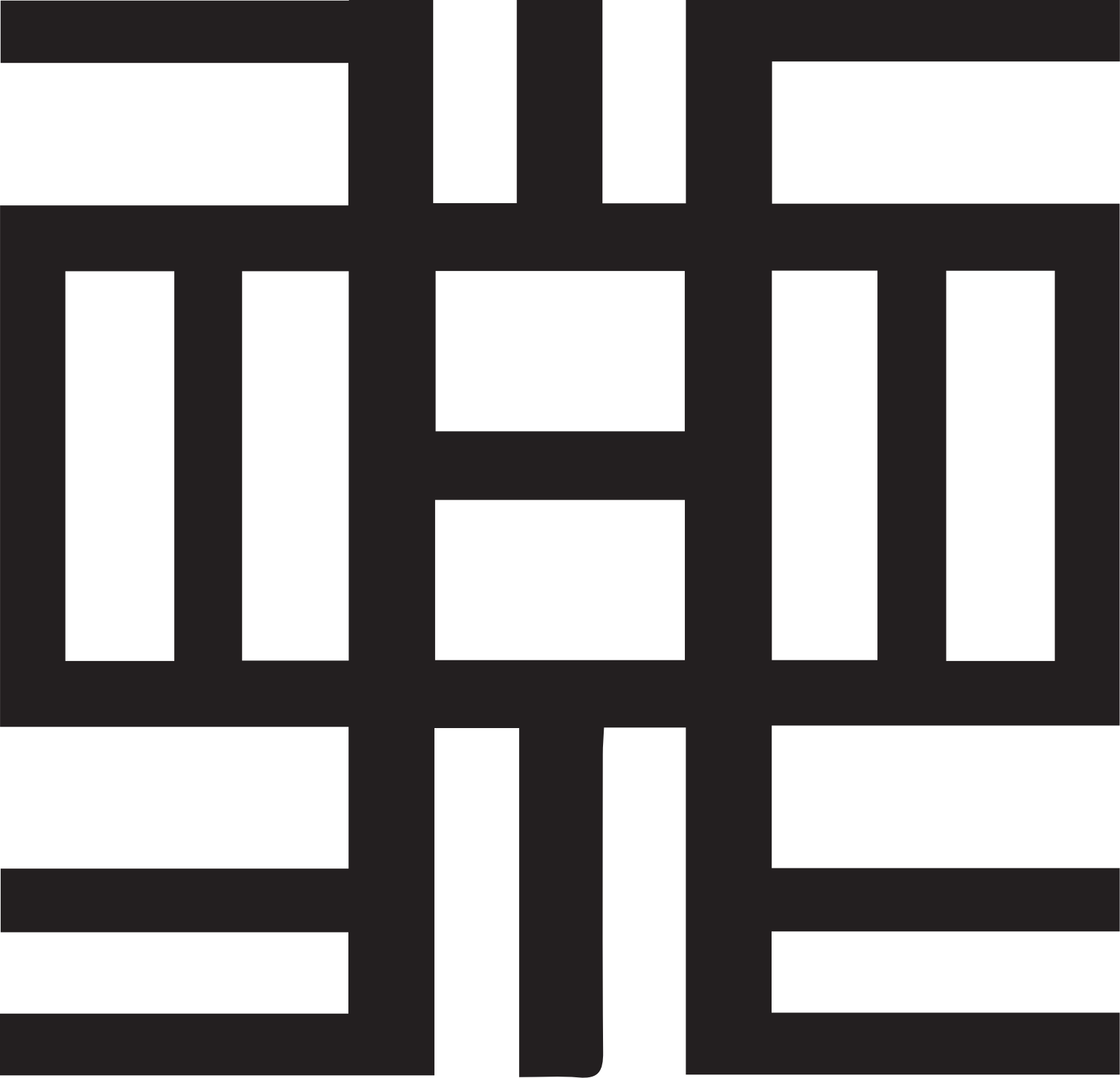
- ALEXANDER, Michelle. *A nova segregação*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.
- BASTOS, Camila Rodrigues; et al. *Tradução, transcrição e feminismo negro em Alice Walker*. 2017.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Todavia, 2023.
- CARRASCOSA, Denise. Traduzindo no Atlântico Negro: por uma práxis teórico-política de tradução entre literaturas afrodiáspóricas. *Cadernos de Literatura em Tradução*, n. 16, p. 63-71, 2016.
- CHAPPELL, David. Uma pedra de esperança: a fé profética, o liberalismo e a morte das leis Jim Crow. *Tempo*, v. 13, p. 64-97, 2008.
- COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso. *Cadernos Pagu*, p. e175118, 2017.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *O negro da Filadélfia*. São Paulo: Autêntica Editora, 2023.
- HUSSEIN, Vitória Miron. *Racismo nas animações estadunidenses e as leis de segregação racial (1932-1941)*.
- LORDE, Audre. A transformação do silêncio em linguagem e ação. In: *Irmã Outsider*, v. 1, p. 51-55, 2019.
- MIRANDA, Fernanda Rodrigues. *Silêncios prescritos: estudo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006)*. Salvador: Malê, 2019.
- MOREIRA, Zenon Henrique Ajala; MENDES, Islara Floriana. As cartas como manifesto de resistência: análise da escrita de si no romance *A Cor Púrpura*, de Alice Walker. *Building the Way – Revista do Curso de Letras da UEG/Itapuranga*, v. 14, n. 2, 2024.
- ROCHA, Maria Clara Costa Menezes da. *Percebendo a cor púrpura do campo: a construção da mulher negra em A Cor Púrpura, de Alice Walker*. 2019. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.
- SANTOS, Mirian Cristina. *Intelectuais negras: prosa negro-brasileira contemporânea*. Salvador: Malê, 2018.
- SAPIRO, Gisèle; HEILBRON, Johan. Por uma sociologia da tradução: balanço e perspectivas. *Graphos*, v. 11, n. 2, p. 13-28, 2009.
- SAPIRO, Gisèle. How do literary works cross borders (or not). *Journal of World Literature*, vol. 1, p. 81-96, 2016.
- SEDRINS, Adeilson Pinheiro; et al. As relações entre gênero e raça em *A Cor Púrpura*, de Alice Walker: a caminho da descoberta da feminilidade de Celie. *Revista Ártemis*, v. 3, 2005.
- SHARPE, Christina. *Notas ordinárias*. Porto Alegre: Fósforo, 2024.
- SOUSA, Fernanda Silva. *A terrível beleza cotidiana do negro drama: uma leitura com e contra o arquivo da escravidão dos diários de Lima Barreto e Carolina Maria de Jesus*. 2023. Tese (Doutorado em Literatura) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.
- TATE, Claudia (Org.). *Vozes negras: a arte e o ofício da escrita*. São Paulo: DarkSide Books, 2024.
- TISCHAUSER, Leslie V. *Jim Crow Laws*. New York: Bloomsbury Publishing USA, 2012.
- WALKER, Alice. *A Cor Púrpura*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2021.
- WALKER, Alice. *A terceira vida de Grange Copeland*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2020.

WALKER, Alice. *Em busca dos jardins de nossas mães*. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.

Data de submissão: 05/06/2025

Data de aceite: 21/11/2025

Data de publicação: 15/12/2025



ENSAIO VISUAL

“CEMITÉRIO É PRAÇA LINDA, MAS NINGUÉM QUER PASSEAR”: RITUALIDADES DE MATRIZES AFRICANAS PRATICADAS NO CEMITÉRIO SANTA IZABEL (PA) NO DIA DE FINADOS

*“A cemetery is a beautiful square, but no one wants to walk around”:
rituals of African origin practiced at Santa Izabel Cemetery (PA) on All Souls’ Day*

*“El cementerio es un lugar precioso, pero nadie quiere pasear por él”:
rituales de origen africano practicados en el cementerio de Santa Isabel (PA) el Día de los Difuntos.*

LUIZ FERNANDO DE ASSUNÇÃO CORRÊA¹
ORCID: 0009-0008-7319-0032

ELISA GONÇALVES RODRIGUES²
ORCID: 0000-0001-7309-0404

Esta pesquisa parte de uma etnografia urbano-cemiterial (Rodrigues, 2023), compreendendo a vida urbana belenense atravessada pelo Cemitério Santa Izabel, propondo-se a aglutinar vivências e apreensões para além do enlutamento e oportunizando, portanto, outras lógicas e práticas sociais na necrópole, tais como agradecimentos, oferecimentos e conexões religiosas com entidades e outras alteridades. As perspectivas aqui apresentadas dizem respeito às simbologias vigentes nas oferendas deixadas em cemitérios, cujo lugar é sagrado e agenciado por distintos grupos de religiões de matrizes africanas, tendo como principal ponto ritualístico o Cruzeiro das Almas. Essas oferendas têm o intuito de agradar os mortos, as almas e os orixás regentes que transitam e habitam esses espaços e suas liminaridades (Evans-Pritchard, 2015; Turner, 1974). Com isso, a fim de compreender tais ações, investigamos as relações simbólicas, sagradas e sociais do uso das necrópoles através das comidas, alimentos e oferendas concedidas a essas entidades que “comem” e/ou “tomam” certas bebidas, comungando uma comensalidade espiritual. Notamos, então, que é a partir do que é oferecido em meio a estes conjuntos de significados – individuais ou coletivos – que se desvela uma extensão dos terreiros fortemente atuante na cidade cemiterial, neste caso, no Cemitério Santa Izabel, em Belém/PA.

Intuindo observar tais dinâmicas e relações, optamos por etnografar a intensa prática e congregação dos ritos de matrizes africanas que acontecem no Dia de Finados, 2 de novembro, feriado nacional no qual uma quantidade elevada de pessoas costuma visitar as necrópoles, imputando a este momento diversas afetividades e sensibilidades individuais e/ou religiosas sobre a finitude, a vida post mortem e outros ritos de passagem (Van Gennep, 1978). No Dia de Finados, a presença da morte se entrelaça à vida em rituais que fortalecem vínculos com Orixás, como Obaluaê e Iansã, e com guias espirituais ou ancestrais, como Pombagiras, Exús, Pretos-velhos e Eguns. Cada tradição, Umbanda ou Candomblé, organiza essas presenças de modo singular, evidenciando cosmologias específicas e diferentes formas de interação com a vida, a morte e o espaço cemiterial (Prandi, 2000; Santos, 2012; Rodrigues, 2025).

Diante das variadas representações do extraordinário e das alteridades outras-que-humanas (Correia; Vander

¹ Graduando em Ciências Sociais e bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa em Antropologia da Morte (GEAM). E-mail: luiz.correa@ifch.ufpa.br.

² Doutoranda e Mestra em Sociologia e Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Antropologia da Morte (GEAM). Pesquisadora e membro da diretoria (2025-2029) da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC). Integrante do Núcleo de Antropologia Urbana – Nau Cemiterial (LabNau-USP). E-mail: elisagoncalves00@gmail.com.

Velden; Rocha, 2023) dentro do cemitério, destacamos que as religiões afro-brasileiras são classificadas em nações — Umbanda, Candomblé, Tambor de Mina, Quimbanda, Jurema, etc. — e, por isso, suas convenções e conexões com entidades relacionadas à morte ou aos espaços cemiteriais são singularizadas, inviabilizando generalizações e possibilitando reflexões amplas sobre a disposição das oferendas, alimentos e bebidas nesses lugares. Assim, os registros aqui apresentados são referentes ao Dia de Finados, 2 de novembro de 2024, e fazem parte das pesquisas desenvolvidas no Grupo de Estudos e Pesquisa em Antropologia da Morte (GEAM), coordenado pela segunda autora. As dez imagens foram capturadas pelo aparelho Iphone XR e buscaram apresentar, através de uma etnografia cemiterial urbana, as dimensões simbólicas e sensíveis dos rituais de matrizes africanas presentes no Cemitério Santa Izabel em Belém do Pará, retratando o imbricamento dessas práticas rituais (Turner, 1984) e os diversos usos dos espaços cemiteriais.

REFERÊNCIAS

CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; VANDER VELDEN, Felipe; ROCHA, Hélio Rodrigues (ORG.). *Humanos e Outros que humanos nas narrativas Amazônicas: perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos*. 1. ed. São Carlos, SP: Editora de Castro, 2023.

RODRIGUES, Elisa Gonçalves. Negritudes e processos-rituais de morte: outras ancestralidades e manejos culturais. *Revista Nanduty*, [S. l.], v. 13, n. 21, p. 493–519, 2025. DOI: 10.30612/nty.v13i21.19421.

RODRIGUES, Elisa Gonçalves. *Espaços da morte na vida vivida e suas sociabilidades no Cemitério Santa Izabel em Belém-PA: Etnografia Urbana e das Emoções numa cidade cemiterial*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Pará, 2023.

PRANDI, Reginaldo. *Conceitos de vida e morte no ritual do axexê*. OC Lody, Faraimará - o caçador traz alegria, p. 174-184, 2000.

SANTOS, Juana Elbein. *Os Nagô e a Morte: pãdê, àsèsè eo culto égun na Bahia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

ANEXOS

Figura A.1 – Homenagens afro-religiosas aos pés do Cruzeiro das Almas: alguidar com comida e dendê, flores, velas e copos de água, em oferenda a Exú



Fonte: Os autores, Belém, 2024.

Figura A.2 – Copos de água e oferendas ao lado do Cruzeiro das Almas, destinados às almas e aos pretos-velhos



Fonte: Os autores, Belém, 2024.

Figura A.3 – Copos de água com rosas brancas explicitando a relação com as almas dos mortos



Fonte: Os autores, Belém, 2024.

Figura A.4 – Padê oferecido a uma pombagira, acompanhado de rosa vermelha despetalada e garrafa de champagne, simbolizando a entidade feminina



Fonte: Os autores, Belém, 2024.

Figura A.5 – Bombons e balas acompanhadas de velas já consumidas, associados aos erês e ao exú mirim



Fonte: Os autores, Belém, 2024.

Figura A.6 – Pratos descartáveis com pipoca, pães, água e rosas oferecidos a Obaluaê, às almas e aos pretos-velhos



Fonte: Os autores, Belém, 2024.

Figura A.7 – Mingau de arroz e água oferecidos às almas e aos pretos-velhos



Fonte: Os autores, Belém, 2024.

Figura A.8 – Pães e copos de água oferecidos às almas e aos pretos-velhos



Fonte: Os autores, Belém, 2024.

Figura A.9 – Pães com água, rosas e outras folhagens ofertados às almas ou aos pretos-velhos



Fonte: Os autores, Belém, 2024.

Figura A.10 – Pipoca oferecida ao orixá Obaluaê

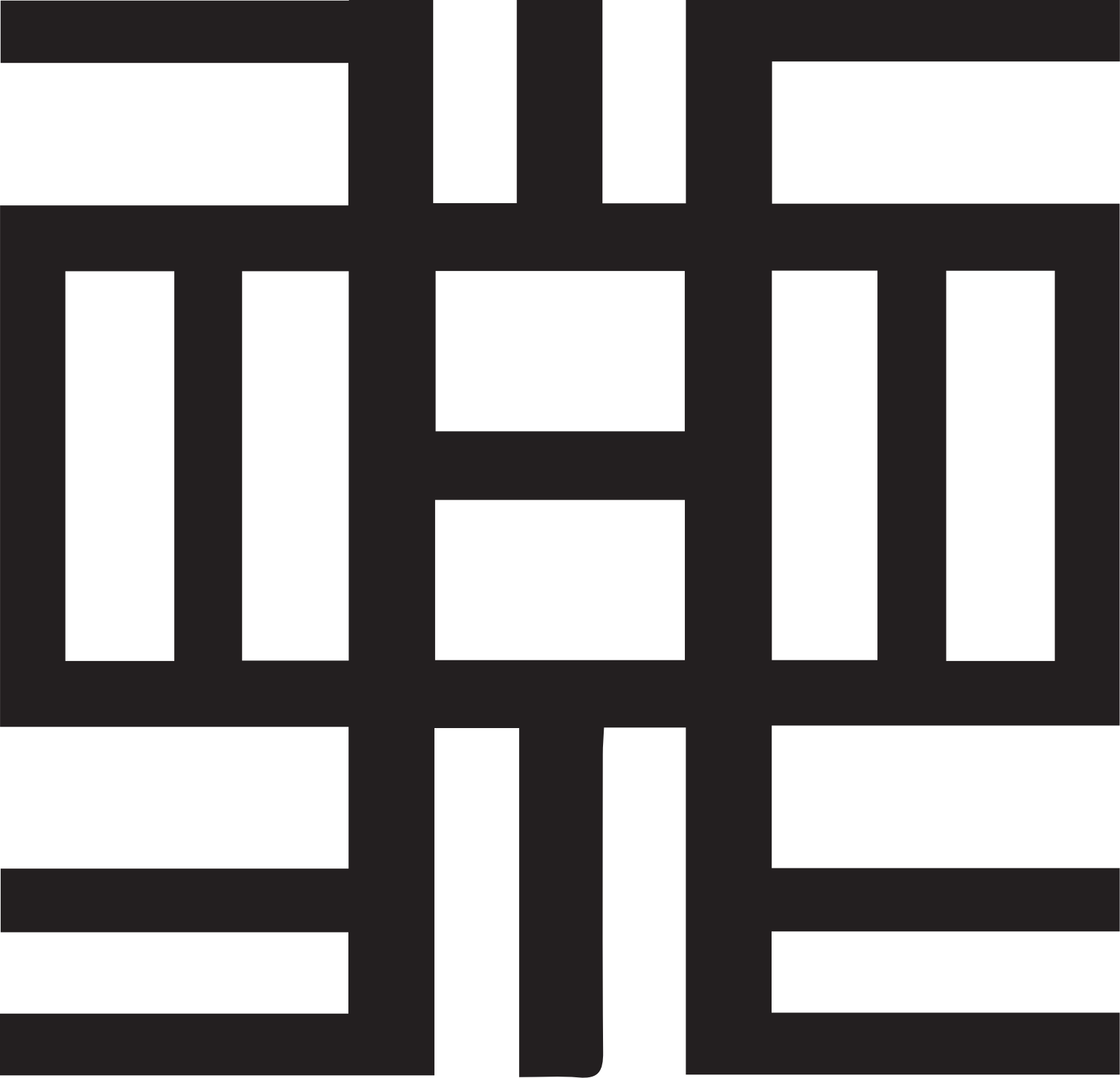


Fonte: Os autores, Belém, 2024.

Data de submissão: 05/05/2025

Data de aceite: 21/11/2025

Data de publicação: 15/12/2025



CONFERÊNCIA

A DIVERSIDADE CULTURAL NO SISTEMA DAS ARTES: CONFERÊNCIA PROFERIDA NO EVENTO ARTE DOS MESTRES 2024

Cultural diversity in the arts system: a lecture given at the Arte dos Mestres 2024 event

Diversidad cultural en el sistema artístico: una conferencia impartida en el evento Arte dos Mestres 2024

ARTUR ANDRÉ LINS'
ORCID: 0000-0003-2885-617X

RESUMO

Durante o evento *Arte dos Mestres*, ocorrido entre 28 de agosto e 01 de setembro de 2024, em São Paulo, foi proferida a conferência “A diversidade cultural no sistema das artes”, no contexto de uma Roda de Conversa intitulada “Diálogos entre arte contemporânea, arte popular e artesanato”. A conferência versa sobre a chamada “arte popular brasileira”, apontando para as condições de possibilidade de emergência desse gênero artístico nacional. Dividida em três partes, inicia-se com uma discussão sobre o modernismo e o culto à marginalidade artística. Na segunda parte, o conferencista enfoca a história da constituição do circuito das artes populares no Brasil durante o século XX. Por fim, o raciocínio se direciona para compreender como o universo das artes populares estabelece diálogo com o paradigma contemporâneo da arte. Argumenta-se que, atualmente, o sistema da arte é fortemente marcado por uma estratégia de valorização das diferenças, tornando o valor da “diversidade cultural” um código incontornável da esfera cultural do mundo contemporâneo.

Palavras-chave: arte popular brasileira; artesanato; diversidade cultural; sistema da arte.

ABSTRACT

During the *Arte dos Mestres* event, held from August 28 to September 1, 2024, in São Paulo, the lecture “Cultural Diversity in the Arts System” was given as part of a discussion group entitled: “Dialogues between Contemporary Art, Popular Art, and Crafts.” The lecture focuses on the so-called Brazilian popular art, highlighting the conditions that made the emergence of this national artistic genre possible. Divided into three parts, it begins with a discussion on modernism and the cult of artistic marginality. In the second part, the lecturer emphasizes the history of the constitution of the popular arts circuit in Brazil during the 20th century. Finally, the discussion moves toward understanding how the universe of popular arts establishes a dialogue with the contemporary art paradigm. It is argued that, today, the art system is strongly marked by a strategy of valuing differences, making the value of cultural diversity an indispensable code in the cultural sphere of the contemporary world.

Keywords: Brazilian Popular Art; Crafts; cultural diversity; art system.

RESUMEN

¹ Artur André Lins é doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília. Mestre em Sociologia pela Unicamp. Graduado em Sociologia pela Universidade de Brasília. Autor do livro: “O Circuito das Artes Populares no Brasil: o caso do povoado Ilha do Ferro (AL)”, publicado pela Editora Fino Traço. Áreas de atuação: Sociologia da Cultura e Teoria Sociológica. Informações de contato: aalins@hotmail.com / aalins94@gmail.com

Durante el evento Arte dos Mestres, celebrado del 28 de agosto al 1 de septiembre de 2024 en São Paulo, se impartió la conferencia “Diversidad Cultural en el Sistema Artístico”, en el marco del grupo de discusión “Diálogos entre Arte Contemporáneo, Arte Popular y Artesanía”. La conferencia trata sobre el llamado arte popular brasileño, señalando las condiciones que permitieron la emergencia de este género artístico nacional. Dividida en tres partes, comienza con una discusión sobre el modernismo y el culto a la marginalidad artística. En la segunda parte, el conferencista enfatiza la historia de la constitución del circuito de las artes populares en Brasil durante el siglo XX. Finalmente, el análisis se dirige a comprender cómo el universo de las artes populares establece un diálogo con el paradigma del arte contemporáneo. Se argumenta que, en la actualidad, el sistema del arte está fuertemente marcado por una estrategia de valorización de las diferencias, convirtiendo el valor de la diversidad cultural en un código ineludible en la esfera cultural del mundo contemporáneo.

Keywords: Arte Popular Brasileño; Artesanía; diversidad cultural; sistema artístico.

1. INTRODUÇÃO: CONTEXTUALIZAÇÃO DO EVENTO E DO AUTOR DA CONFERÊNCIA

Entre os dias 28 de agosto e 01 de setembro de 2024, no *STATE Innovation Center* da cidade de São Paulo, localizado na Vila Leopoldina, ocorria a segunda edição do evento *Arte dos Mestres*, uma exposição-feira organizada pela instituição Artesol – Artesanato Solidário², que contou com a curadoria de Josiane Masson e Marco Aurélio Pulchério, reunindo 15 coletivos e mestres dos quatro cantos do Brasil. Esse evento acontecia paralelamente à *SP-Arte Rotas Brasileiras*, a mais relevante feira comercial de arte do Brasil sediada na *ARCA*, um espaço que abriga grandes eventos, situado ao lado do referido *STATE*. De um lado, havia uma exposição-feira voltada exclusivamente para as chamadas artes populares do Brasil, contando com a presença física de grandes mestres artesãos brasileiros junto a seus objetos (*Arte dos Mestres*). De outro, ocorria uma exposição-feira do alto circuito artístico nacional, com a participação das principais galerias de arte do Brasil, em uma edição focada especificamente na arte brasileira (*SP-Arte Rotas Brasileiras*).

Curiosamente, a dita arte popular brasileira se fazia presente em ambos os espaços. No evento *Arte dos Mestres*, havia contato com artistas populares vivos, nacionalmente reconhecidos, que possuíam acesso ao mercado qualificado de artesanato e, em alguns casos, também ao mercado de arte. Já na *SP-Arte Rotas Brasileiras*, estavam presentes, além de obras de artistas modernos e contemporâneos, vivos e falecidos, obras de artistas populares canônicos, consagrados e considerados clássicos do gênero no século XX, majoritariamente falecidos. À época, despertou-me curiosidade a discrepância nos valores econômicos atribuídos às obras desses artistas considerados populares em ambos os eventos. Enquanto, no *Arte dos Mestres*, os valores variavam entre cinco e trinta mil reais, na *SP-Arte*, as obras de artistas ditos populares custavam entre trinta mil e quinhentos mil reais. Essa discrepância parece justificada pelo fato de que, de um lado, apresentava-se a arte popular contemporânea, em vanguarda e postulante à consagração temporal; de outro, mostrava-se a arte popular moderna, já temporalmente consagrada pelo mercado classificado de arte.

No contexto do evento *Arte dos Mestres*, como parte da programação oficial, ocorreram diversas rodas de conversa. A maior parte delas teve como protagonistas os artistas populares presentes no evento. No encerramento, em 1º de setembro de 2024, a última roda de conversa, intitulada *Diálogos entre arte contemporânea, arte popular e artesanato*, contou com a participação de três especialistas acadêmicos e estudiosos do universo da arte popular brasileira. A mediação foi feita pelo antropólogo Ricardo Gomes Lima, professor da UERJ e colaborador histórico do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP) do IPHAN. As conferências foram proferidas por mim e pela antropóloga Ilana Goldstein, professora do Departamento de História da Arte da UNIFESP.

Cursando Ciências Sociais na Universidade de Brasília entre 2013 e 2017, fui introduzido à Sociologia da Cultura no segundo semestre pelo professor Edson Farias, integrando seu grupo de pesquisa *Cultura, Memória e Desenvolvimento (CMD)*. Iniciei minha trajetória de pesquisa interessado nas relações entre cultura, economia e Estado, estudando a obra e a atuação institucional do economista e ex-ministro da Cultura Celso Furtado. Em 2017, estaguei no Departamento de Patrimônio Imaterial do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), onde me aproximei do tema da cultura popular brasileira. Escrevi minha monografia de conclusão de curso sobre a história institucional do IPHAN e, posteriormente, elaborei projeto de pesquisa para ingresso no mestrado em Sociologia da Unicamp, voltado para o mercado de artesanato

² A Artesol é uma instituição que surgiu como programa do governo de Fernando Henrique Cardoso, em 1998, encabeçado pela então Primeira Dama e antropóloga Ruth Cardoso. Posteriormente, a Artesol se transformou em uma organização não-governamental voltada ao desenvolvimento do artesanato brasileiro, com sua sede localizada em São Paulo/SP.

em Alagoas. Na Unicamp, em 2018, fui acolhido pelo sociólogo Michel Nicolau Netto, então meu orientador e leitor crítico privilegiado.

Durante o mestrado, conheci também o antropólogo Antônio Augusto Arantes, que me apresentou à ONG Artesol – Artesanato Solidário. Em colaboração com Arantes, realizei uma pesquisa de levantamento de dados para a exposição comemorativa dos 20 anos da Artesol, intitulada *Criativos por Tradição*, ocorrida em novembro de 2018 no Museu do Meio Ambiente do Rio de Janeiro. Desde então, passei a escrever ocasionalmente reportagens e artigos para o site da Artesol, consolidando minha ligação com a instituição organizadora do evento *Arte dos Mestres*.

Defendi minha dissertação de mestrado em 2021, que investigou a arte popular do povoado Ilha do Ferro, no município de Pão de Açúcar, sertão de Alagoas, banhado pelo Rio São Francisco. Em 2022, retornei à Universidade de Brasília como doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, sob orientação de Edson Farias. No mesmo ano, submeti minha dissertação reescrita ao Concurso Sílvia Romero de Monografias sobre Folclore e Cultura Popular, organizado pelo CNFCP do IPHAN, recebendo o 1º lugar. A premiação resultou no livro *O Circuito das Artes Populares no Brasil: o caso do povoado Ilha do Ferro (AL)*, publicado em 2023 pela Editora Fino Traço.

A partir dessa trajetória de pesquisa, com um livro na área de estudos sobre cultura popular brasileira, recebi o convite para realizar uma conferência no evento *Arte dos Mestres 2024*. Elaborei a apresentação refletindo o tema proposto – os diálogos entre arte contemporânea, arte popular e artesanato – e nomeei minha conferência *A diversidade cultural no sistema das artes*. Ao longo da transcrição do texto da conferência, proponho a inclusão de algumas fotografias por mim feitas durante o evento *Arte dos Mestres 2024*, com o objetivo de ilustrar o universo artístico abordado e o contexto em que se insere minha apresentação. Contudo, não se estabelecem nexos diretos entre o texto e as imagens.

Figura 1 – Entrada da exposição *Arte dos Mestres 2024*



Fonte: O autor, 2024.

2. A CONFERÊNCIA: A DIVERSIDADE CULTURAL NO SISTEMA DAS ARTES

Boa tarde a todos e a todas.

Primeiramente, gostaria de dizer que é motivo de grande satisfação estar aqui compondo esta roda de conversa. Primeiro, por se tratar de um convite de uma instituição como a Artesol, que realiza um trabalho muito importante para o segmento da arte popular e do artesanato no Brasil. E depois, por estar aqui ao lado de duas grandes referências da minha área de estudo: Ricardo Lima e Ilana Goldstein.

Bom, vou iniciar o meu raciocínio.

Nos últimos anos, quando observamos o funcionamento do sistema da arte, podemos perceber que já está disseminada uma notável estratégia de valorização das diferenças. Nota-se, assim, uma atenção crescente aos artistas marcados por identidades historicamente marginalizadas: mulheres, negros, indígenas, pessoas queer, periféricos e indivíduos das camadas populares da sociedade. Podemos afirmar que, no mundo contemporâneo, a diversidade cultural se consolidou como um valor incontornável: ético-moral, estético e político (Ortiz, 2015; Netto, 2014). Em todos os âmbitos da vida social, impõe-se a exigência de inclusão de uma pluralidade de vozes. Há uma preocupação crescente com a representatividade nos espaços de poder e prestígio, bem como com a democratização da cultura, fomentando debates sobre ampliação de acessos e diversificação de conteúdos.

É nesse contexto que as artes populares se afirmam hoje como um segmento de enorme relevância. Por meio delas, podemos iniciar conversas sobre inclusão social, diversidade cultural e democracia. Portanto, o objetivo da minha fala, aqui e agora, é apresentar um pouco do contexto desse debate sobre as artes populares: como essa história começou, como se desenvolveu ao longo do tempo e de que forma ela se atualiza no mundo contemporâneo.

Figura 2 – *Família Pereira*, de José Maria Pereira (Caraiá/MG)



Fonte: O autor, 2024.

2.1 - PARTE 1: O MODERNISMO E O CULTO À MARGINALIDADE

Quando se observa o debate sobre a “cultura popular”, é interessante situá-lo no tempo. Na literatura especializada, esse debate aparece como um fenômeno da modernidade. É no momento em que as sociedades ocidentais passam pela Revolução Industrial, pelo processo de urbanização, pela ampliação da educação cívica formal e pela consolidação de uma cultura oficial, acadêmica e letrada, que a chamada “cultura popular tradicional” se torna uma questão (Burke, 2010). Uma questão para quem? Para a intelectualidade erudita, que partia do diagnóstico de desaparecimento dessa “cultura popular tradicional” (Chartier, 1995).

O interesse pela “cultura popular” surge ainda no contexto europeu, na transição do século XVIII para o XIX, repercutindo posteriormente em países periféricos, como o Brasil, fortemente influenciados pelas modas intelectuais estrangeiras. Na esteira de um movimento cultural como o Romantismo, ao longo do século XIX, a “cultura popular” passou a ser concebida como um reservatório de valores resistentes à força avassaladora da modernização capitalista, que ameaçava as formas tradicionais de existência (Lowy; Sayre, 2001). Criou-se em torno da “cultura popular” um amplo movimento de salvaguarda, conduzido por intelectuais, artistas, antropólogos e folcloristas. O “popular” surgia, assim, tanto como um objeto de conhecimento quanto como um elemento simbólico de celebração nacional (Ortiz, 1992).

Em paralelo, na segunda metade do século XIX, desenvolveu-se outro movimento significativo: o Modernismo, que estabeleceu uma ruptura com a arte acadêmica. O sistema acadêmico, vigente desde o século XVII, pautado em hierarquias de valores e em um cânone oficial, começava a declinar diante de movimentos artísticos emergentes que reivindicavam independência. Entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX, diversos modernismos artísticos, sobretudo os agrupados sob o pós-impressionismo, consolidaram essa ruptura (Shiner, 2001; Zolberg, 2015).

O Modernismo trouxe também uma nova figura de artista: o “artista moderno”, que sintetizava as características da noção romântica de gênio criativo – espontaneidade, desobediência, isolamento e inconformidade (Shiner, 2001; Bourdieu, 1996). Nesse momento, afirmava-se o valor da autenticidade como expressão de uma interioridade subjetiva livre de influências externas (Heinich, 1998). Surgiu, assim, a busca pelos elementos primordiais da expressão artística, associando o “autêntico” à pureza, à natureza humana intocada, ao inconsciente, ao primitivo e, também, à cultura popular tradicional. Tudo aquilo que não aparentava estar excessivamente contaminado pela civilização industrial ou pela cultura burguesa dominante tornava-se objeto de interesse (Rhodes, 1994).

Figura 3 – *Família Mestre Zé Caboclo*, de Antônio Rodrigues (Caruaru/PE)



Fonte: O autor, 2024.

Com o Romantismo e o Modernismo, emerge o que poderíamos denominar de culto à marginalidade, de modo que manifestações culturais e artísticas consideradas “desviantes” passam a adquirir maior visibilidade e centralidade. Isso ocorre no início do século XX, quando os chamados “artistas modernistas”

se aproximaram dos “primitivos”, dos “insanos”, das “crianças”, dos “ingênuos”, dos “populares” e dos “autodidatas”, identificando neles uma desejada rebeldia e inconformidade (Peiry, 2001).

Essa aproximação dos modernistas com os gêneros artísticos marginais ocorreu, inicialmente, como um recurso para a renovação estética das vanguardas. Posteriormente, ao longo do século XX, os artistas identificados com esses “gêneros marginais” foram paulatinamente integrados ao sistema da arte (Rhodes, 2022). Assim, a apreciação dessa marginalidade artística, que inclui o amplo espectro das artes populares, constitui-se como um sintoma do Modernismo (Elkins, 2006), sintoma que ainda hoje continua a ecoar.

Esse é o primeiro ponto que gostaria de afirmar: no que diz respeito à valorização de formas alternativas de expressão artística, vivemos, em certo sentido, as consequências de um processo iniciado pelo paradigma moderno da arte. Com o Romantismo, surge um movimento de valorização da “cultura popular”. A partir do Modernismo, estabelece-se uma ruptura com a tradição artística acadêmica. Esses fatores, combinados, possibilitaram o interesse por aquilo que, posteriormente, foi denominado “artes populares”.

Ao longo do século XX, as expressões artísticas marginais foram contempladas por diversas categorias de classificação: “arte naïve”, “arte primitiva”, “arte folclórica”, “arte popular”, “arte popular contemporânea”, “arte popular não-tradicional”, “arte bruta”, “outsider art” e “arte autodidata”. Toda essa história terminológica não será aqui recuperada em detalhes. O importante é compreender que, embora tais termos não signifiquem exatamente a mesma coisa e encerrem polêmicas irresolutas, eles apontam, provisoriamente, para um aspecto comum: são rótulos que se referem a criadores marcados por diferentes formas de marginalidade social, bem como a formas de arte originalmente situadas fora da tradição acadêmica ocidental ou fora dos circuitos mainstream de exibição e distribuição.

2.2 - PARTE 2: AS ARTES POPULARES NO BRASIL

Ainda no que diz respeito aos ecos do Modernismo, a ação de intelectuais e artistas modernistas, sobretudo entre as décadas de 1920 e 1940, contribuiu fortemente para o entusiasmo com a cultura popular brasileira, visando à “redescoberta” do Brasil a partir daquilo que seria considerado autenticamente nacional. Havia, por parte dessa intelectualidade modernista, a percepção generalizada de que a “cultura de elite”, isto é, a cultura das classes dominantes, estava excessivamente marcada pela imitação de padrões culturais estrangeiros, principalmente europeus (Schwarz, 2005). Portanto, foi no terreno da “cultura popular” que se buscaram os elementos de autenticidade necessários à afirmação da singularidade nacional brasileira (Ortiz, 2005). É nesse contexto que surge uma atenção maior às artes populares.

Figura 4 – Obra de Josielton Sousa (Teresina/PI)



Fonte: O autor, 2024.

No Brasil, essa atração pela cultura material popular ocorreu ao longo da primeira metade do século XX. Podemos citar alguns indivíduos e instituições que foram importantes nesse sentido. Através de instituições como os Institutos Históricos e Geográficos de capitais como Recife e Salvador (Viana, 2024), bem como da Coleção Regional do Museu Nacional do Rio de Janeiro (Dias, 2023), variados artefatos que compunham a vida de setores das camadas populares foram coletados. Também relevante, a Missão de Pesquisas Folclóricas, encabeçada por Mário de Andrade em 1938, se coloca como um marco nesse processo. Dava-se a modelagem de um olhar colecionista voltado à cultura material popular. Com isso, um olhar atento se dirigia a utensílios domésticos (potes, panelas, colheres, cestarias, rendas e bordados), itens do vestuário (chapéus de palha, gibão de couro, indumentária religiosa), imaginária sincrética (católica e afro-brasileira), instrumentos musicais, brinquedos, ex-votos e ferramentas de trabalho, isto é, a objetos que, desempenhando uma função em seus contextos de origem, evocavam uma tradição comunitária enraizada no cotidiano. Nesse primeiro momento, a cultura material popular despertava interesse especialmente pelo valor etnográfico, enquanto expressão dos modos de vida das camadas populares da sociedade.

É a partir de meados da década de 1940 que se intensificou o reconhecimento do valor estético da produção plástica popular (Lima; Waldeck, 2016). Desde então, além do valor etnográfico, passou-se a reconhecer também o valor estético da cultura material popular. Podemos destacar alguns marcos nesse sentido. No terreno da escultura, destaca-se a exposição pioneira sobre a *Cerâmica Popular Pernambucana*, em 1947, ocorrida no Rio de Janeiro, com a curadoria de Augusto Rodrigues, responsável por lançar o nome de Mestre Vitalino no circuito das artes. Em 1949, ocorre no MASP a exposição *Arte Popular Pernambucana*.

Paralelamente, o debate da época foi marcado pela contribuição do crítico Mário Pedrosa sobre o conceito de *arte virgem*, que, junto com Léon Degand, organizou a exposição *9 artistas do Engenho de Dentro*, no Museu de Arte Moderna de São Paulo, com internos do Centro Psiquiátrico Pedro II, pacientes da médica Nise da Silveira. No terreno da pintura, nesse mesmo momento da década de 1940, passou-se a dar maior atenção a artistas de extração popular como Cardosinho, José Antônio da Silva e Heitor dos Prazeres. Os dois últimos, já em 1951, participaram da I Bienal de São Paulo. É também nesse período que o debate sobre *art brut*, na França, por Jean Dubuffet, começava a se consolidar e ganhar contornos institucionais (Thévoz, 1980).

A partir desses momentos marcantes, inicia-se, em sintonia com o que ocorria no exterior, um movimento de “descoberta” de artistas populares, sobretudo escultores e pintores. Essa “descoberta” resulta, já na década de 1950, no surgimento de uma nova modalidade de colecionismo privado: o colecionismo de arte popular e artesanato (Viana, 2024). Praticado por setores da elite e da classe média urbana, esse colecionismo fomentou não apenas as feiras do interior, mas também impulsionou um novo comércio, com o aparecimento das primeiras lojas e galerias de arte popular e artesanato na década de 1950, situadas em capitais como São Paulo, Salvador e Recife.

Nesse mesmo período, multiplicaram-se as exposições dedicadas à produção plástica popular brasileira. Já nas décadas de 1960 e 1970, houve um amadurecimento do processo: o comércio se ampliou, novos artistas e tradições foram descobertos e houve um acúmulo de pesquisa e reflexão sobre o campo. Somou-se a isso uma maior institucionalização das artes populares nos museus de folclore e nos museus de arte (Frota, 2005). Consolidavam-se, nesse momento da década de 1970, os contornos de um circuito artístico específico: o circuito das artes populares no Brasil (Mascelani, 2006; Lins, 2023).

Lembro ainda que, na década de 1970, emergiu com mais intensidade, no plano internacional, o debate sobre a chamada *Outsider Art*, tradução do termo francês *Art Brut*. Nos Estados Unidos, ocorreu a consolidação do circuito denominado *Contemporary American Folk Art*, posteriormente incorporado à categoria *American Self-Taught Art* (Ardey, 1997; Fine, 2004). Observa-se que os processos nacionais não são isolados: desenvolvem-se em concomitância, de modo que o que ocorria no Brasil dialogava com o que também acontecia em outras partes do mundo, especialmente na Europa, América do Norte e América Latina. Há, nesse campo das artes marginais, um intercâmbio transnacional de ideias, pessoas e objetos. É importante ter isso em mente para não isolar o processo brasileiro.

Figura 5 – Obras de Mestre Espedito Seleiro (Nova Olinda/CE)



Fonte: O autor, 2024.

Diante desses breves apontamentos históricos, qual é a reflexão que podemos fazer? Antes do reconhecimento estético e institucional, a cultura material popular era produzida pelo povo e para o povo, de modo que desempenhava uma função tradicional na comunidade, sendo consumida no próprio meio de origem. Algo se transformou quando essa cultura material popular passou a ser alcançada pela apreciação estética e pelo colecionismo privado de um público metropolitano, com maior instrução formal e poder aquisitivo. Qual é o ponto de transformação? Essa cultura material popular caminha na direção de uma “artificação” (Shapiro, 2007), no sentido de se transformar em “arte”, passando a ser considerada “arte popular”.

Os objetos são deslocados do cotidiano, adquirindo uma aura de excepcionalidade; passam a ser produzidos para um consumo externo ao meio de origem (Valladares, 1974). Os artistas populares tornam-se, gradualmente, sensíveis às expectativas de gosto dessa nova clientela (Frota, 1988; Porto Alegre, 1994; Lagrou; Gonçalves, 2015); começam, portanto, a se individualizar, imprimindo sobre os objetos, além de uma assinatura, uma marca estética pessoal. Assim, ocorre uma transição do “valor de uso” para o “valor de exposição” (Benjamin, 2013). Isso tem como consequência uma alteração na materialidade dos objetos. Esse é o ponto de transformação que se estabelece a partir do reconhecimento estético da cultura material popular.

Dito isto, as artes populares precisam ser compreendidas como um fenômeno resultante da interação entre diferentes segmentos da sociedade, pertencentes a distintas classes sociais, que estabelecem entre si trocas simbólicas e materiais; de um lado, os criadores das classes populares; de outro, os intermediários e consumidores provenientes das elites e das classes médias urbanas. Cria-se, nessa interação, um novo mercado: um circuito específico de exibição e distribuição de bens culturais. É possível afirmar que as artes populares revelam um modo particular de relacionamento entre setores de diferentes classes sociais no Brasil. Nisso reside, em parte, o valor sociológico do estudo científico das artes plásticas populares.

2.3 - PARTE 3: A TRANSGRESSÃO DAS FRONTEIRAS NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO

Vimos que o primeiro movimento de integração das artes marginais — incluindo as artes populares — surge como sintoma do paradigma moderno da arte. Isto porque o Modernismo inaugura um processo de transgressão das fronteiras, rompendo com os critérios de representação herdados dos cânones renascentistas e com os fundamentos da arte acadêmica. A arte moderna operou uma ruptura com o paradigma clássico, de modo que o valor artístico passou a ser orientado não pela imposição de uma tradição institucional, mas pela expressão de uma interioridade subjetiva.

O paradigma moderno desencadeia um processo contínuo de transgressão das fronteiras: das fronteiras do criar e do olhar; das fronteiras materiais e mentais; das fronteiras institucionais e classificatórias. Estas, que supõem uma relação entre “dentro” e “fora”, não são fixas ou inertes; são móveis, históricas e, portanto, dinâmicas. São também porosas, admitindo posições intermediárias e formas híbridas de existência. A arte contemporânea, por sua vez, leva ao limite essa disposição de transgredi-las.

Figura 6 – Obra de Mestre Fernandes Rodrigues (Vitória de Santo Antão/PE)



Fonte: O autor, 2024.

Mas de quais fronteiras podemos falar? É possível pensar em vários tipos de fronteira: a fronteira entre “arte” e “não-arte”; entre “arte” e “vida”; entre “arte” e “artesanato”; entre “arte”, “política” e “mercado”; entre “artista” e “obra”; entre “obra” e “público”; entre “museu” e “mundo”; entre “erudito” e “popular”; entre “autêntico” e “inautêntico”; entre “centro” e “periferia”. O paradigma contemporâneo da arte caracteriza-se justamente por uma radicalização da experiência de transgressão dessas fronteiras (Heinich, 1998). A arte contemporânea testa todos os limites: espaciais, materiais, cognitivos, simbólicos e institucionais. Na atualidade, esse paradigma coexiste com o paradigma moderno, estabelecendo com ele uma relação permanente de tensão, continuidade e ruptura.

Por falar no paradigma contemporâneo, é importante mencionar o que foi qualificado como Pós-modernismo nas artes. Que questões ele coloca? A intensificação da transgressão das fronteiras provoca a obsolescência da noção de “cânone”; a própria ideia de um “centro estético unificador” é posta em dúvida; instala-se uma sensação generalizada de incerteza; o consenso sobre critérios de excelência cultural e artística é enfraquecido. Isso desencadeia um cenário em que vigoram formas híbridas, misturas de gêneros, ecletismo de códigos e uma ampliação da validade estética que alcança manifestações tidas como marginais (Zolberg; Cherbo, 1997). A separação tradicional entre “alta cultura” e “cultura popular” também é cada

vez mais questionada. Tudo isso favorece a integração da diversidade cultural no interior do paradigma contemporâneo.

Nesse contexto, fortalece-se a estratégia de valorização das diferenças: diferenças étnicas, raciais, regionais e sociais. Isso aparece claramente no incentivo às identidades periféricas, o que evidencia a relação entre estética e política na esfera cultural. Testemunhamos, por exemplo, o aumento da participação de artistas negros e indígenas em espaços privilegiados de exibição, como a Bienal de São Paulo. Institucionalmente, cresce o interesse de grandes museus, como o MASP, em incorporar artistas populares aos seus programas de exposição e aquisição de acervo. Feiras comerciais como a SP-Arte e a ArtRio acolhem, cada vez mais, artistas considerados “outsiders”. Muitas galerias antes dedicadas exclusivamente às artes moderna e contemporânea passaram, nos últimos anos, a incluir artistas fora do alto circuito e sem formação acadêmica.

Multiplicam-se exposições que justapõem, em igualdade de condições, artistas modernos, contemporâneos e populares, borrando fronteiras classificatórias tradicionais. Observamos um amplo movimento de recuperação institucional de artistas periféricos do século XX, antes categorizados como “primitivos” e agora reclassificados como “modernos”, como representantes de alternativas ao Modernismo brasileiro. Soma-se a isso uma reabilitação de valores associados ao artesanato tanto no cenário contemporâneo das artes plásticas quanto no segmento do high design. O artesanato não apenas se tornou mais contemplado em exposições, como também inspirou, com maior intensidade, artistas contemporâneos que recorrem a técnicas e materiais típicos do universo artesanal, como demonstra a vitalidade recente da arte têxtil.

Eu gostaria de finalizar a minha conferência trazendo um ponto de tensão entre o paradigma contemporâneo da arte e o universo das artes populares. E esse ponto de tensão se encontra justamente na fronteira da autenticidade. Entre as diversas fronteiras desafiadas pelo paradigma contemporâneo está aquela referente ao valor da autenticidade, abalado desde o ready-made de Marcel Duchamp, passando pela pop art de Andy Warhol até o advento dos múltiplos, dos novos suportes e das novas mídias a partir da década de 1960. A arte contemporânea instaura, assim, uma dúvida radical sobre a natureza do autêntico, lançando suspeitas sobre seu caráter fantasioso e fabricado (Heinich, 1998). Por outro lado, o universo das artes populares parece preservar — e até mesmo celebrar — a autenticidade.

Enquanto valor fundamental do paradigma moderno, a autenticidade depende sempre de um ato de atribuição. Em que consiste, afinal, esse valor? Há quatro elementos centrais (Moulin, 1978). O primeiro é a autenticação da origem: o objeto autêntico precisa ter procedência confiável para não ser confundido com uma imitação; é necessário estabelecer um vínculo comprovado entre criador e criação. O segundo é a singularidade autoral, isto é, a expressão de uma interioridade subjetiva sem interferência externa, justificada pela assinatura. O terceiro elemento é a sinceridade (ou o desinteresse), quando a intenção artística se mantém independente de expectativas de fama ou recompensa financeira. Por fim, o quarto elemento é a raridade, associada ao equilíbrio entre disponibilidade e exclusividade.

Origem, singularidade, sinceridade e raridade balizam o valor da autenticidade, que continua regendo a fantasia da arte. Podemos discutir se esses critérios são factíveis ou projeções idealizadas, se são benéficos ou também constituem armadilhas; mas é inegável que orientam a percepção e a avaliação de uma parte significativa dos agentes do sistema artístico. Portanto, embora contestada, a autenticidade ainda importa. E, de certo modo, podemos dizer que, após um longo período de crítica, houve também um retorno à autenticidade.

Figura 7 – Kitharetsi Feminina e Tecidos do Povo Ashaninka do Rio Amônia (Marechal Thaumaturgo/AC)



Fonte: O autor, 2024.

Como dito antes, a arte contemporânea não faz desaparecer o paradigma moderno da arte. A intensidade das transgressões pode provocar, inclusive, um efeito de saturação e esgotamento, resultando em um retorno aos valores modernistas e tradicionais. Talvez, como efeito do paradigma contemporâneo, não sejamos mais tão ingênuos em face da “autenticidade”, entendendo-a como uma construção social, mas ainda testemunhamos que esse valor permanece vivo nas preocupações dos artistas, das instituições, dos especialistas e dos públicos. E podemos ter uma medida disso, por exemplo, quando observamos a sobrevalorização das narrativas de singularidades biográficas, com uma exaltação do componente biográfico nas avaliações da arte (Fine, 2003).

Nós estamos aqui em um evento como esse, a Arte dos Mestres, que é uma celebração da arte popular brasileira, mas estamos aqui sobretudo para celebrar as histórias de vida dos mestres. Isso é um elemento que reforça a pertinência e a saliência desse valor da autenticidade biográfica, ainda muito vivo e presente no sistema da arte. Então, é por conta dessa constante busca renovada pela autenticidade, em um mundo marcado pela padronização, homogeneização, uniformização e algoritmização, que as artes populares são capazes de reter a atenção das instituições e do mercado, bem como despertar o interesse tanto das antigas quanto das novas gerações de apreciadores.

Para finalizar, nesse contexto em que as fronteiras são questionadas, cresce a dúvida sobre a pertinência da noção de “arte popular”. Cresce, sobretudo entre curadores e críticos, uma “evitação” desse termo. Parte-se do pressuposto de que ser “popular” constitui algum demérito, de que o “popular” assinala um conteúdo de menor valor. Sabemos que esse não é necessariamente o caso. Eu penso que a definição de “arte popular”, como qualquer outra classificação no campo das artes, é imprecisa e problemática e, no limite, elusiva. Por outro lado, também considero que a carga semântica dessa definição se alterou com o passar do tempo.

O “popular” não necessariamente precisa ser visto como um “estigma”; o predicado pode ser encarado como uma “insígnia”, como um sinal de pertencimento. Ao que parece, ser qualificado como “popular” não tem sido mais um impeditivo para que artistas sob esse rótulo figurem em exposições de instituições consagradas ou mesmo em espaços comerciais do alto circuito. Antes, ser “popular”, atualmente, pode inclusive facilitar acessos privilegiados.

Além disso, a definição de “arte popular” cumpre uma função comunicativa: ela empresta visibilidade a todo um segmento de artistas historicamente marginalizados e afirma um universo de criadores e criações organizados em torno de um gênero artístico de apreciação. Nesse sentido, a mencionada categoria – que precisa ser considerada apenas como uma categoria e nunca como uma ontologia – encerra uma ambiguidade: ao mesmo tempo que exalta, enaltece e divulga, se mal empregada para dividir e segregar, corre o risco de aprisionar, restringir e limitar. Por isso, é importante sempre enfatizar que falar em “arte popular” é, antes de tudo, um modo de falar sobre a arte brasileira em seu sentido ampliado.

E com essa mensagem encerro a minha exposição. Muito obrigado!

01 de setembro de 2024, São Paulo/SP.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

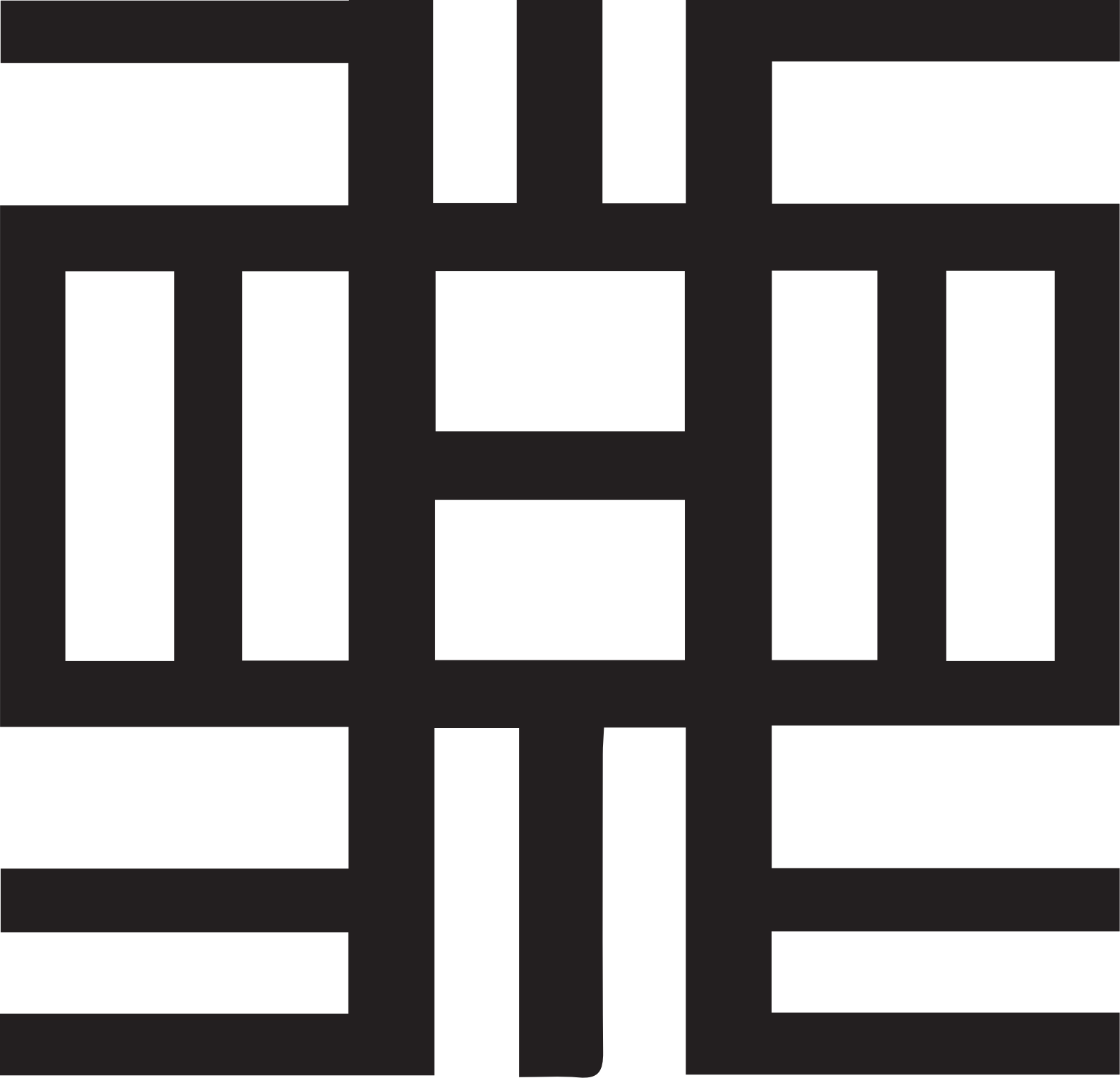
- ARDERY, Julia. “Loser wins’: Outsider art and the salvaging of disinterestedness”. *Poetics*, v. 24, p. 329–346, 1997.
- BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CHARTIER, Roger. “Cultura Popular: revistando um conceito historiográfico”. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179–192, 1995.
- DIAS, Carla Costa. *O povo em coleções: a Coleção Regional do Museu Nacional, 1920-1950*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2023.
- ELKINS, James. “Naïfs, faux-naïfs, faux-faux naïfs, would-be faux-naïfs: there is no such thing as outsider art”. In: THOMPSON, John (ed.). *Inner worlds outside*. Dublin: Irish Museum of Modern Art, 2006.
- FINE, Gary Alan. “Crafting authenticity: the validation of identity in selftaught art”. *Theory and Society*, v. 32, n. 2, p. 153–180, 2003.
- FINE, Gary Alan. *Everyday genius: self-taught art and the culture of authenticity*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2004.
- FROTA, Lélia Coelho. *Mestre Vitalino*. São Paulo: Publicações e Comunicação LTDA, 1988.
- FROTA, Lélia Coelho. *Pequeno Dicionário da Arte do Povo Brasileiro – Século XX*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2005.
- LAGROU, Els; GONÇALVES, Marco Antônio. “L’art populaire brésilien: um art de la relation”. *Perspective*, n. 2, jun. 2015.
- LIMA, Ricardo Gomes; WALDECK, Guacira. “Arte popular, mundo de ‘descobertas’”. In: PEDROSA, Adriano; TOLEDO, Tomás (orgs.). *A mão do povo brasileiro, 1969/2016*. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 2016.
- LINS, Artur André. *O circuito das artes populares no Brasil: o caso do povoado Ilha do Ferro (AL)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2023.
- LÖWY, Michel; SAYRE, Robert. *Romanticism Against the Tide of Modernity*. London: Duke University Press, 2001.
- MASCELANI, Angela. *O mundo da arte popular brasileira*. Rio de Janeiro: Museu Casa do Pontal, 2006.
- MOULIN, Raymonde. “La Genèse de La Rareté Artistique”. *Ethnologie Française*, v. 8, n. 2/3, p. 241–258, 1978.
- NETTO, Michel Nicolau. *O discurso da diversidade e a world music*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2014.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Popular: Românticos e Folcloristas*. São Paulo: Editora Olho D’Água, 1992.
- ORTIZ, Renato. *Universalismo e Diversidade – Contradições da Modernidade-Mundo*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- PEIRY, Lucienne. *Art Brut: The origins of Outsider Art*. Paris: Flammarion, 2001.

- RHODES, Colin. *Outsider Art: Art Brut and its Affinities*. New York: Thames and Hudson, 2022.
- RHODES, Colin. *Primitivism and Modern Art*. New York: Thames and Hudson, 1994.
- SCHAPIRO, Roberta. “Que é artificação?”. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 22, n. 1, p. 135–151, 2007.
- SHINER, Larry. *The invention of art – a cultural history*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- SCHWARZ, Roberto. “Nacional por subtração”. In: *Cultura e política*. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
- THÉVOZ, Michel. *L’Art Brut*. Genebra: Edition d’Art Albert Skira, 1980.
- VALLADARES, Clarival do Prado. “Sobre o comportamento arcaico brasileiro nas artes populares”. In: *7 brasileiros e seu universo: artes, ofícios, origens e permanências*. Brasília: Departamento de Documentação e Divulgação do Ministério da Cultura e Educação, 1974.
- VIANA, Helder do Nascimento. *Os usos do popular: coleções, museus e identidades, na Bahia e em Pernambuco do início do século à década de 1950*. Natal/RN: Caule de Papiro, 2024.
- ZOLBERG, Vera; CHERBO, Joni Maya. *Outsider art: contesting boundaries in contemporary culture*. Londres: Cambridge University Press, 1997.
- ZOLBERG, Vera. “Outsider art: from margins to the center?”. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 5, p. 501–514, 2015.
- HEINICH, Nathalie. *Le triple jeu de l’art contemporain: sociologie des arts plastiques*. Paris: Les Édition de Minuit, 1998.

Data de submissão: 22/08/2025

Data de aceite: 11/11/2025

Data de publicação: 15/12/2025



RESENHA

DA NEGAÇÃO DO OUTRO PELO RACISMO À PRODUÇÃO DE RESISTÊNCIAS NEGRAS: A EMANCIPAÇÃO PODE E DEVE SER PARA TODOS

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do não ser como fundamento do ser*. São Paulo: Zahar, 2023.

DAIANE DAINE DE OLIVEIRA GOMES¹
ORCID: 0000-0002-6294-2816

Sueli Carneiro nasceu em 1950, na cidade de São Paulo, e tornou-se uma das maiores intelectuais brasileiras e expoente do movimento negro. Aproximar-se da trajetória desta escritora, ativista, filósofa e doutora em educação é compreender que sua história pessoal se desenvolve em meio a encruzilhadas que a entrelaçam com a história coletiva da resistência negra no Brasil. Em sua vasta obra, que inclui os livros “Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil” (2011) e “Escritos de uma vida” (2019), a fundadora e coordenadora da Geledés – Instituto da Mulher Negra demonstra a autonomia intelectual que possui o pensamento feminista negro brasileiro.

Em sua produção teórica e militância, ela propõe uma movimentação radical nas concepções das opressões e das desigualdades, questionando o movimento feminista, o movimento negro e os partidos de esquerda quando assumem perspectivas que isolam a classe, o gênero ou a raça. Com uma atuação fundamental na defesa dos direitos humanos, a autora de *Dispositivo de racialidade* aposta na defesa incontestada de uma democracia radical, de um novo marco civilizatório. Suas formulações apresentam grande potencial de mover estruturas ao tratar da construção do outro como não ser como fundamento do ser, apontando para alternativas que rompem com as desigualdades e opressões históricas baseadas em hierarquias raciais e que indiquem saídas para uma emancipação para todos.

A tese de doutorado de Sueli Carneiro, defendida em 2004 e publicada somente em 2023, emerge de inquietações e perplexidades enfrentadas por ela ao longo de sua trajetória acadêmica e militante. Observar a conexão entre a experiência de vida e as elaborações teóricas da filósofa é crucial para compreendermos os objetivos de seus escritos.

O livro está dividido em três partes, sendo estas: Parte I) Poder, saber e subjetivação; Parte II) Resistências; e Parte III) Educação e o cuidado de si. Nelas, somos desafiados(as) a realizar conexões que nos permitam romper fronteiras teóricas de análise da relação entre o particular e o universal. Ao trazer à tona a linha de análise do filósofo Heidegger sobre a definição ontológica do Ser, Sueli Carneiro realiza o movimento de pensar a construção do “Eu” hegemônico branco e o deslocamento do “Outro” para “os confins do não ser”, que, por meio do racismo, opera para a incompletude da humanidade das pessoas negras e indígenas.

Na primeira parte da publicação, subdividida em quatro tópicos (Do dispositivo; O biopoder: negritude sob o signo da morte; Epistemicídio; e Interdições), Carneiro estabelece um diálogo com os conceitos foucaultianos de dispositivo e biopoder. Ela conecta esses conceitos à filosofia política do intelectual jamaicano Charles Mills sobre o contrato racial para, em seguida, desenvolver seu próprio conceito analítico de “dispositivo de racialidade”. Para Foucault (2005), o dispositivo opera em um determinado campo e expressa um objetivo estratégico que possui uma funcionalidade para atender a uma urgência histórica. Formado por uma rede de relações que conecta elementos diversos, como instituições, discursos, leis e práticas, ele pode ser acionado em diferentes circunstâncias e momentos, assegurando ainda sua

¹ Mestre em Serviço Social, Trabalho e Questão Social pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Assistente Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFRN. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Trabalho, Ética e Direitos Humanos (GEPTED/UFRN) e do Núcleo de Estudos em Afrobrasilidades, Gênero e Família (NUAFRO/UECE). E-mail: daianedaine@hotmail.com

autorreprodução. “Ao instituir um novo campo de racionalidade em que relações de poder, práticas e saberes se articulam, um dispositivo instaura uma divisão que tem efeitos ontológicos.” (Carneiro, 2023, p. 28).

O dispositivo possui, assim, uma prática divisora que se dá primeiro pela constituição de uma unidade nova que tem no seu núcleo uma nova identidade padronizada. No caso da racialidade, trata-se da criação da unidade de um sujeito padrão de civilidade e racionalidade, o branco. Em seguida, cria-se uma exterioridade oposta, o outro, não branco, não civilizado, desprovido de capacidade cognitiva e de humanidade, que, por fim, tem sua diferença usada para definir esse eu hegemônico padrão, positivado, enquanto o outro é lançado aos confins do não ser, com sua existência negada. “O dispositivo de racialidade, ao demarcar a humanidade como sinônimo de branquidão, irá redefinir as demais dimensões humanas e hierarquizar-las de acordo com a proximidade ou o distanciamento desse padrão.” (Carneiro, 2023, p. 31-32).

Para a construção de sua categoria, Carneiro estabelece um diálogo entre a genealogia de Foucault e a construção da racialidade como dispositivo de poder. Com esse objetivo, a autora aciona o conceito de “contrato racial” do filósofo político Charles Mills. Ela acredita que Mills (1997) desnudou os discursos do contratualismo dentro da teoria do contrato social clássica, que sugerem que a ordem política e a autoridade governamental se estabelecem a partir de um contrato voluntário fundamentado na concordância de todos os indivíduos em formar uma sociedade política e aceitar determinado tipo de governo em troca de benefícios e proteção.

Mills (1997) teria questionado essa narrativa e proposto ir além da discussão sobre o contrato ideal, apresentando uma abordagem para a compreensão da realidade desigual e injusta, posto que o contrato real é restrito aos racialmente hegemônicos. No cerne de sua proposição, o filósofo jamaicano revelou o sistema político que deu base para a construção do mundo moderno como ele é moldado hoje, o que denomina supremacia branca. Esta se estrutura a partir de um contrato peculiar, o contrato racial. Esse contrato não é realizado entre todos, mas entre os brancos, e nele os não brancos são subjugados.

Ao conectar essas proposições à linguagem foucaultiana, Carneiro (2023) argumenta que o fenômeno convencionalmente denominado descobrimento deu origem a uma nova tríade de poder, saber e subjetividades informada pela racialidade, configurando assim novos sujeitos, a saber, homens, nativos, brancos e não brancos. Assim, ao lançar um olhar para as relações sociais brasileiras, observa-se que o dispositivo de racialidade é alimentado pelas representações elaboradas sobre a população negra no período colonial e assume uma funcionalidade própria à urgência daquele momento histórico, a saber: justificar a constituição de senhores e escravizados, articulando-os e ressignificando-os a partir do racismo vigente no século XIX, utilizado como arma ideológica do imperialismo europeu.

Para a compreensão da operacionalização do dispositivo de racialidade até o presente, Carneiro (2023) também utiliza o conceito foucaultiano de discurso. Este é essencial para entender como o poder opera, como o conhecimento é produzido e como as práticas sociais são moldadas. Foucault entendia os discursos como centrais para a formação da verdade, identidade e relações de poder em uma sociedade. Para o filósofo francês, os discursos não apenas refletem o conhecimento existente, mas também o constroem.

Nesse contexto, o conhecimento acerca de negros e negras é empregado como prática discursiva que promove a diferenciação social com base na racialidade. Os discursos de raça produzem, no interior das relações sociais, distinções entre indivíduos brancos e não brancos. Retomando o contrato racial de Charles Mills, a filósofa destaca a dimensão epistemológica que o compõe e a exemplifica ao explicitar como negros e negras, com a passagem do trabalho escravo para o trabalho assalariado no Brasil, perderam o status de objeto de trabalho e passaram a ser objeto de estudo, contudo sem que fosse permitida sua própria participação na construção dessas narrativas.

Por sua vez, o contrato racial assegura reconhecimento científico e visibilidade aos racialmente hegemônicos, enquanto aos povos não brancos os silencia ou invisibiliza para que não possam elaborar outras narrativas que invalidem ou fragilizem as bases do contrato racial. Ao abordar os discursos como ferramentas do dispositivo de racialidade na formação da identidade e das relações de poder na sociedade brasileira, Carneiro chega ao cerne de uma das principais perspectivas de análise adotadas por intelectuais antirracistas no Brasil. Entre esses intelectuais, destacam-se Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, Florestan Fernandes e Clóvis Moura. Essa perspectiva consiste na crítica ao mito da democracia racial brasileira.

Essa visão contesta a ideia de que o Brasil seria uma sociedade racialmente harmoniosa e igualitária, como sugere o mito, e propõe uma interpretação das relações raciais que expõe as raízes das desigualdades e

violências em nossa sociedade. O objetivo é visualizar a posição estrutural ocupada pelo racismo. Essa linha de análise é um pressuposto central que segue presente nas leituras de intelectuais contemporâneos como Nilma Lino Gomes, Djamila Ribeiro, Denis de Oliveira, entre outros. Para Carneiro, a grande narrativa que molda as relações raciais no Brasil é o mito da democracia racial; sua funcionalidade vai desde a fragmentação da identidade negra e o fortalecimento do ideal do embranquecimento até o enfraquecimento de elementos do campo político voltados à justiça e à equidade racial, daí a necessidade de desmontá-lo.

Carneiro encerra a parte I do livro com o desenvolvimento do seu próprio quadro conceitual, o que nos permite refletir sobre as práticas e discursos que engendram o racismo brasileiro, transformando-se em impulsionadores de fatores que inscrevem a negritude sob o signo da morte. Por meio de exemplos de situações recorrentes da lógica do biopoder, que envolvem a escolha entre “deixar viver ou deixar morrer”, são destacadas práticas cometidas contra mulheres negras, como a morte materna, feminicídios e esterilização, assim como contra homens negros, cujo corpo é alvo constante, sendo sempre suspeito e sem direito de ir e vir. Esses exemplos possibilitam a realização de um diagnóstico apropriado sobre o quadro hostil e de extrema violência contra negros e negras no país.

Na parte II, intitulada “Resistências”, destaca-se algo muito valioso dentro da perspectiva filosófica de Carneiro: a elucidação sobre como, dentro dos campos de poder, são produzidas as resistências negras. Resistências essas que permitem criar condições para a reinserção no dispositivo em uma nova posição, para a negociação com o poder e até mesmo para disputas com a verdade histórica. A autora dá enfoque a trajetórias individuais que se coletivizam. Embora reconheça a existência de múltiplas formas de resistências, ela apresenta, na parte II, depoimentos de quatro intelectuais e militantes que, no decorrer do seu percurso de vida, ultrapassaram a esfera do enfrentamento ao racismo pela busca da manutenção básica da vida, que por si só já é um grande ato de resistência, e romperam com a condição de subordinação aos discursos raciais, tornando-se vozes insurgentes.

Pode-se observar, nos depoimentos da parte II e nas análises dos depoimentos que constam na parte III da obra, a dimensão positiva e propositiva da tese de Sueli. Ela parte da noção de uma ética renovada, produzida por meio da ação coletiva e do aspecto do cuidado com os outros enquanto dimensão coletiva do cuidado de si. A produção intelectual de Carneiro abrange uma análise que vai desde as bases da subordinação de negros e negras, explorando a configuração das estruturas raciais, até as formas de resistência que emergem dentro desse contexto. O objetivo é compreender algumas das saídas possíveis para romper com a manutenção dessa estrutura. Sua proposta sugere um caminho que envolve a luta política coletiva, mas não no sentido de buscar a reintegração no dispositivo de racialidade. Pelo contrário, ela propõe uma alternativa que visa à construção de uma nova estrutura social capaz de proporcionar emancipação para todos.

Observa-se que a argumentação da filósofa segue na direção de uma transformação possível, emancipadora, por meio de um universalismo que não seja excludente ou convergente com o universalismo burguês. Seu pioneirismo e contribuições são notáveis não apenas por realizar um trabalho de síntese teórica, mas também pelo fato de a ideia da pesquisa ter sido concebida inicialmente em 1983, o que, posteriormente, evoluiu para sua tese de doutorado concluída em 2004. É perceptível que suas elaborações foram precursoras em debates que, mais tarde, ganharam amplo reconhecimento e foram adotadas no meio acadêmico e nas agendas de pesquisa.

Por exemplo, ao abordar como o racismo fragmenta o campo biológico, categorizando-o em “raças” e determinando quais corpos devem viver ou morrer, a autora apresenta convergências significativas com o conceito de necropolítica. O termo cunhado por Achille Mbembe (2018) foi publicado quase uma década após a conclusão da tese de Sueli em 2005. Nota-se que o conceito de dispositivo de racialidade antecipa elementos que posteriormente se alinham com o de necropolítica. Achille Mbembe, em suas principais referências, também incorpora conceitos de Michel Foucault em sua abordagem.

Assim, ela desempenha um papel crucial ao desafiar concepções arraigadas e ao incentivar uma reflexão mais profunda sobre as complexidades das relações raciais no Brasil, dialogando tanto com um clássico da filosofia europeia quanto com a filosofia africana e com intelectuais negros(as) brasileiros(as). Embora, para alguns, exista a premissa de que obras antirracistas só são legítimas se partirem do rechaço imediato a qualquer fundamentação europeia ou branca, sob pena de tais referências prejudicarem suas ideias, vale ressaltar que a filosofia carneiriana apresentada no livro não se mostra como mera continuidade do pensamento de Foucault, Heidegger ou Mills. Pelo contrário, ela constitui um ponto de partida para a construção de seu próprio ponto de vista. Nota-se, ainda, a espinha dorsal do feminismo negro brasileiro, que orienta sua abordagem da filosofia clássica.

Diante de um contexto de ataque aos direitos humanos e aos direitos sociais, que nos exige um olhar crítico e

proposições de saídas, a intelectual constrói sua própria filosofia, que se encaixa muito bem para pensarmos o Brasil. Suas elaborações são particularmente relevantes para a formação e atuação de profissionais das ciências sociais, humanas e políticas que objetivam pensar a violência praticada pelo Estado, a saúde mental de negros e negras e dos demais não brancos, bem como as disputas no âmbito da educação.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo, 2018.

MILLS, Charles. *O contrato racial*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

Data de submissão: 11/09/2025

Data de aceite: 24/11/2025

Data de publicação: 15/12/2025